

# DIE SICHEL

## EINE HÖLLE VOLLER WUNDER

Grenzenlose Weltwehen / Zeichen an der Wand  
Konversionserfahrung mit Adorno / Lichtender Schreibakt  
Herzergreifendes Burenhäutl / Weltvertrauen statt Panik

**PETER STRASSER**

im Gespräch mit  
Dieter Bandhauer und Matthias Schmidt

Redaktion: Walter Famler

**NACHDRUCK GEBOTEN**

Preis dieser Nummer 50 Cent = 700 Groschen

ERSCHEINT IN ZWANGLOSER FOLGE

**ALTE SCHMIEDE WIEN**

1. Schönlaterngasse 9 Tel. 512 83 29

# IDENTISSIMO

(oder anders gleich)

Lesungen • Vorträge • Gespräche

Hamed Abdel-Samad • Shida Bazyar

Elisa Diallo • Nuruddin Farah • Dincer Gücyeter

Elias Hirschl • Meral Kureyshi • Mieze Medusa

Lydia Mischkulnig • Sharon Dodua Otoo

Angelika Reitzer • Tanasgol Sabbagh

Tijan Sila • Ryler Smith • Temye Tesfu

Deniz Utlu • Andrea Zederbauer

Konzept: Ilija Trojanow & Walter Famler

19.-21. November 2021

Theater Odeon 2., Taborstraße 10

Eintritt frei!

Detailprogramm: [www.alte-schmiede.at](http://www.alte-schmiede.at)

## VORSPANN

### Höllenvunderhorizont

»Ich will Bausteine zu einer philosophischen Theorie zusammentragen, der zufolge wir zwar am Grund einer Hölle voller Wunder leben mögen, aber die Höllenvunder einen Horizont erahnbar machen, der auf die Welt, welche die unsere ist, zugleich das Licht einer zeitlosen Befriedung fallen lässt. Die Geschichte vom Garten Eden ist noch nicht zu Ende erzählt.«

Man könnte anhand solcher Sätze, mit denen sich Peter Strasser am Beginn seines aktuellen Buches *Eine Hölle voller Wunder* an seine Leserschaft wendet, diesen für etwas halten, was er nicht ist, nämlich ein Religionsphilosoph. Man sollte ihn mit solchen Sätzen vielmehr als einen lesen, der er *auch*, aber beileibe *nicht nur* ist: ein Metaphysiker der handfesten Tatsachen, der alltäglichen und der poetischen Dinge. Materialistische Metaphysik wurde einst dem Marxisten Ernst Bloch vorgeworfen; man sollte Blochs Philosophie jedoch *auch* als Literatur lesen – und ebenso wird man bei der Lektüre des literaturaffinen Philosophen Strasser mit einem für sein Metier seltenen Stil belohnt, der abgeklärten Tiefsinn und Gedankenschärfe mit Heiterkeit und Humor verbindet.

Das in dieser *Sichel* in voller Länge wiedergegebene Interview mit Peter Strasser führten die Sonderzahlverleger Dieter Bandhauer und Matthias Schmidt in schriftlichem Austausch während des Lektorats von Strassers aktuellem Buch, mit dem es nun gleichzeitig erscheint. Neben luziden Einblicken in sein Denken und seine existentiellen Befunde liefert er darin auch einiges zum Schmunzeln, etwa wenn er bekennt, dass ihm jedes Burenhäutl mehr ans Herz greift als jegliches bürgerliche Kulturgehabe, er sein Konversionserlebnis mit Adorno schildert oder dem Maler Gerhard Richter bei großer Fülle gleichzeitig grenzenlose innere Leere bescheinigt. Das Gespräch, das Peter Strasser mit der Germanistin Daniela Strigl über Literatur und Philosophie in der Alten Schmiede geführt hat, ist auf [alte-schmiede.at](http://alte-schmiede.at) nachzusehen.

Walter Famler

## EINE HÖLLE VOLLER WUNDER

**Peter Strasser**

im Gespräch mit

Dieter Bandhauer und Matthias Schmidt

*DB/MS: Der englische Schriftsteller Julian Barnes beginnt sein Buch Nichts, was zu fürchten wäre mit folgendem Satz: »Ich glaube nicht an Gott, aber ich vermisse ihn.« Wie hält man es heute als Philosoph mit dem Glauben und wie viel Vermissten steckt darin?*

PS: Als Barnes diesen Satz seinem Bruder, einem ehemaligen Oxford-Philosophen, vorlegte, soll dieser geantwortet haben: »Soppy«, was auf Deutsch so viel wie »rührselig« oder »schnulzig« heißt. Ich würde gerne hinzufügen: Wer so einen Satz äußert, will keine Seite brüskieren, weder die, die glauben, noch jene, die nicht glauben. Im Übrigen haben es Philosophen mit der Gretchenfrage schwer. Was sollen sie sagen? Ja, ja, nein, nein? Der amerikanische Philosoph Thomas Nagel bekennt sich umstandslos als Atheist, aber er fügt, um sein Bekenntnis aufzulockern, sinngemäß hinzu: Ein Vater, nämlich sein eigener, reiche ihm völlig.

Gott zu vermissen, das muss so ähnlich sein, wie seinen Vater zu vermissen. Ich kannte meinen Vater nicht und habe ihn daher auch nie vermisst. Im Übrigen ist die Vorstellung, die Welt sei die Schöpfung eines Vatergottes, mit unserem Weltbild längst unvereinbar. Freilich sind wir dadurch radikal sensibel geworden für die Ungeheuerlichkeit aller Existenz: »Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts?«, um Leibniz – oder Heidegger in dessen Abhandlung »*Was ist Metaphysik?*« – zu bemühen.

*Wenn wir die Philosophie als ein Abwägen zwischen dem »Ja, ja« und dem »Nein, nein« verstehen, hat sich Ihr Zugang dazu über Ihr eigenes Werk, das an die 40 Publikationen umfasst, verändert? Oder ging es Ihnen immer schon mehr um die Ungeheuerlichkeit aller Existenz?*

Es soll Menschen geben, die bekommen Panikattacken, wenn sie daran denken, dass jeden Augenblick alles – buchstäblich alles, die ganze Welt – verschwinden könnte: aufhören könnte zu sein: *Zack!* So, wie in Märchen plötzlich die Dinge verschwinden. Oder auch nicht so plötzlich, aber doch, man denke an die Cheshire-Katze in *Alice im Wunderland*, deren Lächeln einige Sekunden lang im Baum gleichsam hängenbleibt, um sich dann aufzulösen ...

Also das alles sind, ontologisch gesehen, immerhin Möglichkeiten, die, wenn man sie dann auch noch auf sich selbst anwendet, schon zum Fürchten sind, oder?

Aber warum sind solche Möglichkeiten überhaupt vorstellbar? Am Beginn der Naturwissenschaften herrscht die Überzeugung, dass die Naturgesetze, welche die Dinge quasi in der Existenz halten, ewig und unveränderlich sind. Und was die Materie betrifft, gilt sie als unzerstörbar, unter Umständen umwandelbar in Energie. Und das Nichts – ja, das Nichts gilt als unmöglich, später dann, im logischen Positivismus, als eine grammatische Fiktion, eine irrige Substantivierung des Negationsoperators »nichts«.

Heute allerdings würde kein Wissenschaftstheoretiker mehr ohne Wenn-und-Aber sagen, dass die Naturgesetze »ehern« oder »ewig gültig« sind. Auf eine rätselhafte Weise scheinen sie sich mit dem Urknall vor Milliarden Jahren zu entfalten. Es ist, als ob wunderbare chinesische Teeblüten zu einer Größenordnung heranwachsen, die wir nur als fantastisch bezeichnen können. Hier waltet das Ungeheuerliche: Aus den Blüten werden Galaxien, in denen der Zufall rumort.

Der Zufall ist es, der für Ereignisse sorgt, in denen noch die kleinsten Dinge Haken zu schlagen scheinen. Gerade war da noch Ma-

terie – oder was man heutzutage so nennt –, und plötzlich zerstrahlt alles, aber warum gerade jetzt und nicht schon früher oder erst später? Wäre es nicht denkbar, dass eines Tages alle Gesetze, die, wie einst die Götter des Olymps, nun das Weltall regieren, plötzlich Haken schlagen, gar zerfallen, zu nichts werden? Auch die Götter verschwanden ... Ist es denn ausgemacht, dass wir in einem geschlossenen Universum leben, aus dem nichts verschwinden kann? Nein.

Menschen hingegen, die an einen Schöpfergott glauben – ich rede jetzt vom biblischen Gott der Genesis, der sein Tagewerk betrachtet und befindet, es sei gut geworden –, Menschen also, die an die Schöpfung glauben, haben keinen Grund, in eine ontologische Panik zu verfallen. Wenn der Schöpfer spricht: »Es ward gut«, dann ist das zugleich ein Versprechen der Nichtzurücknahme des einmal Geschaffenen.

Den Menschen, der sich zuinnerst als Geschöpf fühlt, leitet, vielleicht ohne es zu merken, ein unerschütterliches Urvertrauen. Merkwürdig nur, dass dieses Urvertrauen auch für alle gilt, die zwar nicht an den guten Welterschöpfer glauben, aber in ihrem Verhältnis zur Welt trotzdem nicht unter einer Horror-Vacui-Panik leiden. Warum?

### **Weltvertrauen anstatt Panik vor dem Nichts**

Carl Schmitt (horribile dictu) hat in seiner *Politischen Theologie* von der menschlich unvermeidbaren Verschleppung religiöser Kategorien gesprochen. Man braucht hier nicht in die Tiefe zu leuchten, in das römisch-katholische Dunkel hinein und hinab, um zu verstehen, worin die metaphysische Crux der Frage besteht, warum überhaupt etwas sei und nicht vielmehr nichts. Gäbe es kein untergründiges Fortwirken des Schöpfungsgedankens, keine wie immer auch unbemerkte Verschleppung religiöser Kategorien in die sogenannte »wissenschaftliche Weltauffassung«, dann zerfiele unser Vertrauen in den tragenden Grund der Welt. Wir

wären dann nicht mehr imstande, die Welt als unsere »Heimat« zu begreifen. Ja, wir hätten nicht einmal das Gefühl, in einer Emil Cioran'schen »Hölle voller Wunder« zu leben. Denn auch dieses Gefühl ist hochaufgeladen mit einem religiösen Sentiment. Unser Verhältnis zum Ganzen des Seienden wäre zwangsläufig panisch.

Meine Frage, vielleicht meine philosophische Lebensfrage, die sich in viele Richtungen verzweigte, mag also lauten: Warum keine Panik vor dem Nicht-Sein, dem Nichts? Warum dieses hartnäckige, unausrottbare Weltvertrauen über alle Lebensfeindlichkeit, alles Böse, alles Leiden hinweg? Warum diese unausrottbare, sture, stupende Sicherheit auch noch unter der Bedingung, dass dem Menschen des wissenschaftlichen Zeitalters der Mythos des Vatergottes nur mehr in hochverdünnter metaphysischer Form greifbar ist – etwa so, wie in Heinrich Bölls Erzählung *Doktor Murkes gesammeltes Schweigen*: entmythologisiert gedacht als »jenes Wesen, das wir verehren«, nicht mehr, nicht weniger. Warum?

*Folgt man dieser Einschätzung bzw. lässt sich von dieser Frage leiten, besteht dann die Aufgabe des Philosophen darin, die Panik der transzendentalen Obdachlosigkeit wach zu halten, vielleicht sogar im Sinne einer säkularisierenden Aufklärung zu organisieren?*

Ich würde salopp mit einem »Jein« antworten. Für C. Schmitt ist die Verschleppung religiöser Kategorien in die Staatslehre, namentlich in die säkulare Doktrin von der »Allmacht des Gesetzgebers«, Zeichen einer fundamentalen Fehlhaltung. Nichts, was positiv zu bewerten wäre, ebenso wenig wie die mit solcher »Allmacht« zusammenhängende Souveränität des Wahlvolks, repräsentiert im parlamentarischen Willen der Mehrheit. Politische Mehrheiten, wie sie für alle Demokratien grundlegend sind, erzeugen laut Schmitt nur eine Art Scheinlegitimität. Die wahre, absolute Legitimität kann demnach an der Wurzel nur sakral gestiftet sein, durch die unmittelbare Beziehung des Papstes zu Gott.

Wenn wir uns von hier aus der »Verschleppung« mythischer und metaphysischer Kategorien bis hinein in die wissenschaftliche Sicht der Welt zuwenden, dann werden Atheisten und Naturalisten, wie sie sich bei den »Brights« finden, allen voran Daniel Dennett und Richard Dawkins, strukturanalog wie Schmitt argumentieren. Ich sage »strukturanalog«, weil das Sakrale bei Schmitt im Falle der Brights, die sich als radikale Aufklärer(innen) verstehen, durch die menschliche Vernunft und das heute zugängliche empirische Wissen ersetzt wird. Demnach haben religiöse Relikte in einer rationalen Weltanschauung nichts verloren. Auf der Internetplattform der deutschen Sektion der Brights steht zu lesen: »Das Weltbild eines Bright ist frei von übernatürlichen und mystischen Elementen. Die Ethik und Handlungen eines Bright basieren auf einem naturalistischen Weltbild.«

Mir hingegen kommt vor, dass der Naturalismus, der einzig das »Innerweltliche«, das Empirische und dessen theoretische Erfassung gelten lassen will, der alle Metaphysik, alles objektiv Gute und Schöne, alles Naturrecht ablehnt, mit der Aufklärung, wie sie beispielsweise Kant vorschwebte, nur wenig zu tun hat. Der Naturalist ist für mich ein zwanghafter Leugner des – um mit Rudolf Otto zu sprechen – *mysterium tremendum et fascinans* in der Begegnung mit der ungeheuerlichen Rätselhaftigkeit der Welt. Ja, unser Weltbezug hat etwas Panisches, sobald uns die Frage, warum überhaupt etwas sei und nicht vielmehr nichts, als eine Grundfrage unserer Existenz zu dämmern beginnt. Und noch einmal Ja: Dem Moment des Panischen, diesem metaphysischen Schwindelgefühl, ist eine unabweisbare Faszination angesichts des »Seins des Seienden« beigegeben. Und dabei muss das Rätsel des Seins ja nicht immer gleich auf Kants gestürntem Himmel erhaben dunkeln, es mag für den meditativen Betrachter auch am Blitzen eines Gänseblümchens, das aus einer Grasnarbe hervorlugt, spürbar werden.

Meines Erachtens ist es also die Aufgabe der Philosophie gerade heute, die »verschleppten« mythischen Elemente als *den* humanen

Stimmungshintergrund unseres Weltbezugs zu begreifen. Diesen Hintergrund in der Musik, der Dichtung, der Malerei zu kultivieren, mag uns dabei helfen, der völligen Trivialisierung der Welt durch ihre Entleerung von allem objektiv Bedeutsamen, allem, was über das »Faktische« hinausweist, entgegenzuwirken. Keine friedfertige Zivilisation kann in der totalen Immanenzverdichtung, wie sie manchem Physikalisten vorschwebt, existieren; der »Abgrund, der nach dem Abgrund ruft«, das Durchscheinende des Ewigen und Absoluten, welches die Menschen seit jeher bewegt, will bedacht und gepflegt sein, ansonsten kommt es, möchte ich sagen, zu einem existenziellen »Zellenknall«. *Bumsti!* – wie mein verstorbener Freund Adolf Holl gesagt hätte, der in solchen Dingen zur ironischen Abfederung neigte. Die Wiederkehr des rabiatischen religiösen Fundamentalismus ist dafür ein Beleg; freilich, aus dem »Bumsti!« wird dann leicht das Explosionsgeräusch realer Sprengkörper.

*Da gäbe es jetzt zahlreiche Anknüpfungspunkte, es werden viele große Themen angesprochen. Uns interessiert dabei am meisten, wie Sie, banal gesagt, die Verbundenheit von Kultur, Kunst und ethischen Fragestellungen denken. Welche Rolle kann die Kultur für eine zeitgemäße Aufklärung, wie Sie sie verstehen, spielen?*

»Banal gesagt?« Also ich weiß nicht, mir kommt vor, die Erkundigung nach der »Verbundenheit von Kultur, Kunst und ethischen Fragestellungen« gehört heutzutage zu den ganz komplexen und komplizierten.

### **Mir greift jedes Burenhäutl mehr ans Herz als dieses bürgerliche Kulturgehabe**

Ich will zunächst etwas zum Begriff »Kultur« sagen. Man kann, wenn einem danach ist, darunter einfach alles einordnen, was wir, als soziale Wesen, hervorbringen, vom Essen, Schlafen, Trinken

bis zu der Art und Weise, wie wir unsere Fäkalien entsorgen. Manche Feingeister reden von Unkultur, wenn die Menschen um leistbare Preise in Betonschachteln mit fließendem Wasser und Zentralheizung verfrachtet werden; ich mag diese Betonschachteln in Serie auch nicht, aber das eben ist unsere Kultur hier und jetzt. Und offen gestanden finde ich das Haschen nach dem Design, beim Bauen, beim Wohnen, bei der Städteplanung – Graz hat ja das europäische Designsiegel – ,eine vollkommen leere, anödende Demonstration dafür, dass wir uns halt Architekten holen, die ihren »künstlerischen Einfall« dreidimensional umsetzen – möglichst gegen den bestehenden historischen Bestand oder aber in dessen äffender, schräger Nachahmung. Kurz, ich finde die Würstelstandkultur (um irgendein Beispiel zu nennen) menschlicher, seelenvoller und daher tiefer, mir greift jedes Burenhäutl mehr ans Herz als dieses ganze bürgerliche Kulturgehabe, hinter dem schon lange nichts mehr steckt als die Selbstbespiegelung von Kreisen, die ihren sozialen Hochstand irgendwie ausstellen wollen. Aber bitte schön, in einem wertneutralen Sinne ist das auch Kultur: Hochstand, Hochkultur, nicht wahr?

Ich bin kein Parteigänger des kulturelitären, reaktionären Oswald Spengler, aber er wie viele andere seiner Zeit – von Wittgenstein bis Heidegger – spürten, dass die Kultur im Verfall ist. Und nun lässt sich aber kaum sagen, was genau damit gemeint sein soll. Was Spengler als den Kulturkern des Abendländischen benennt, die »faustische Seele« mit ihrem Drang zum Absoluten, Unendlichen, also ich kann mir nicht helfen: das ist doch entweder camouffierte Kriegsrhetorik (»Volk ohne Raum«, wie die Nazis dann klagen werden) oder aber eine Sache für die Feinnervigen, die Hochgebildeten, eben alle, die zum Höheren und Höchsten streben, also nichts, was das Volk, die »Masse« etwas angehe.

Wo schließlich, wie bei den Sozialisten und Sozialdemokraten, von einer Volkskultur im umgreifenden – also auch künstlerischen, architektonischen, ethischen und überhaupt zivilisatorischen –

Sinne die Rede ist, dort lebt noch etwas von dem metaphysischen Tremor nach, der die Spenglers & Co. beflügelte. Deshalb lernt der des Lateinischen unkundige Arbeiter Leonhard Kakabska in Doderers *Dämonen* scheinbar völlig sinnlos eine lateinische Grammatik auswendig. Der Sinn dieses irrwitzigen Unterfangens erschließt sich nicht daraus, dass er einer jungen feschen Buchhändlerin gefallen will (obwohl: das auch), sondern liegt in seinem instinktiven Streben nach »Kultiviertheit«. Und diese ist eben Ausdruck einer Kulturseele, worin das Schöne und das Gute, die Ethik und die Kunst auf etwas »Seelenhaftem« aufruhn, daraus hervorgehen und sich wechselseitig befruchten.

Ich wüsste nicht, wie man dieses Seelenhafte definieren könnte. Darin steckt Metaphysik, aber eine, die nicht um begriffliche Leerformen kreist, sondern ein Gebiet des Lebens durchdringt, sodass es sich mit dem Gefühl der Lebendigkeit auflädt. Und wenn ich überhaupt verstehe, was mit »Lebendigkeit« gemeint sein könnte, dann kommt mir vor, das Gefühl der Lebendigkeit muss damit zu tun haben, dass man/frau sich eingebettet fühlt in eine – wie soll ich sagen? – Tapiserie von Phänomenen und Bedeutungen, die dem einzelnen Leben Sinn geben, indem sie es einfädeln in ein großes, gewaltloses, über alles Zeitliche hinausreichendes Ganzes. Das ist für mich KULTUR, großgeschrieben, und diese ist undenkbar ohne das Streben der Menschen nach dem Absoluten, Ewigen, dem verlorenen Paradies – warum nicht? –, nach einer Art Geborgenheit im Schlechten. Im Streben danach konvergieren dann Ethik und Ästhetik, weswegen Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus* auch den Satz hindonnerte: »Ethik und Ästhetik sind eins«, nicht ohne hinzuzufügen, dass jeder Versuch, über diese Einheit zu reden, bei sinnlosen Sätzen enden müsse. Und ich soll etwas über die »Verbundenheit von Kultur, Kunst und ethischen Fragestellungen« sagen, ha!

Wenn ich so rede, lehne ich mich ziemlich weit hinaus in die dünne Luft des Spekulativen, und das mag mit meiner Befrem-

dung damit zu tun haben, nach der Rolle gefragt zu werden, die die Kultur für eine »zeitgemäße Aufklärung« haben könnte. Aufklärung im ursprünglichen Sinne ist für mich eine große kulturelle Formation, vielleicht die höchste, zu welcher der Mensch fähig ist. Aufklärung, das ist das Licht des Geistes, welches durch das Dunkel des Aberglaubens, des Menschenhochmuts und der Menschenchinderei hindurchdringt und die Welt mit seinen Strahlen, *les lumières*, erhellt. Davon ist alles, das ganze Sein und Dasein betroffen, aus der Ungeheuerlichkeit der leeren Räume, die Pascal schauen machten, wird Kants gestürzter Himmel, aus der Sturheit des Zehn-Tafelgesetz-Dogmas samt seinem rächenden Gott wird eine mitfühlende, solidarische Gemeinschaft der moralisch sensiblen Geschöpfe. Aus der Beengtheit des Gotischen mit seinen unterm steinernen Rankenwerk wie in eine Folterlandschaft eingesenkten Figuren wird die Weite, Farbigkeit und Schönheit der Renaissance (einer idealen Renaissance, die es so vielleicht nirgendwo gab, ebenso wenig wie den antiken Eros und Logos, die angeblich in neuem Glanz wiederauferstehen).

Aber Aufklärung heute? Falls es sich nicht darum handelt, über Sex noch mehr zu erfahren, als man/frau jemals wissen wollte, geht es um das Aufknacken der Betonschädel: Sie sollen endlich begreifen, dass alle Menschen gleich sind an Würde, ausgestattet mit den gleichen Grund- und Freiheitsrechten, und dass es sich in einer offenen Gesellschaft angstloser und angenehmer leben lässt als in einer geschlossenen! Das ist nicht wenig, aber es ist der Rahmen, das Flussbett, denke ich, innerhalb dessen das Kulturelle – der Strom des lebendigen Lebens – gedeihen könnte. Doch die Aufklärung hat viele der Quellen verschüttet, das große Menschheitserbe des Mythos ist, unter dem Gelächter der wissenschaftlich angeleiteten Besserwisser, zu einer mehr oder minder hysterischen, von ständigem Psychostress bedrohten Wellness-Kultur zusammengeschrumpft, die eine neue Form des Glücks hervorbrachte: das Glück, das niemand braucht, aber jeder gehabt haben muss,

um sagen zu können, »das Ganze«, die Plackerei, der Missmut, die Langeweile, habe sich gelohnt.

**Die Menschheit als Solidargemeinschaft  
ist nicht anders denkbar als eine,  
worin alle ihr Auslangen finden**

Und schenken wir der *Dialektik der Aufklärung*, wie sie Horkheimer und Adorno im Exil zu erkennen glaubten, ebenfalls Glauben, dann endet das alles, »das Ganze«, in einem historisch neuen, noch nie gesehenen Menschheitsfaschismus, wie ihn heute die dunkelsten Dystopien fantasieren. Aber im Licht, in der Luft der Aufklärung – zugegeben, das ist ein Bekenntnis – sind wir niemals nur Schicksalsgebannte, niemals bloß Marionetten an den Unheilsfäden einer historischen und darüber hinausreichenden, womöglich metaphysischen Dialektik. Und wenn wir der Versuchung widerstehen können, der Abgrund zu werden, nach dem gerufen wird (auch dies eine Interpretationsvariante, die übliche nämlich, des Psalm-Verses *abyssus abyssum [in]vocat*), dann ...

*Treffen wir doch einmal eine klare Unterscheidung zwischen dem allgemeinen und oft auch ungenauen Kultur-Begriff und der Kunst, der man nicht nur mit »interesselosem Wohlgefallen« begegnen sollte, sondern von der man im Sinne von George Steiner und im Geiste von Rainer Maria Rilke auch fordern könnte: »Der archaische Torso in Rilkes berühmtem Gedicht sagt zu uns: ‚Du musst dein Leben ändern.‘ Und das sagen alle Gedichte, Romane, Dramen, Gemälde, Musikstücke, denen zu begegnen lohnt. (...) Wiederum ist das zusammenfassende Bild das einer Verkündung, einer ‚schrecklichen Schönheit‘ oder eines Ernstes, die in das kleine Haus unseres vorsichtigen Daseins hereinbrechen.«*  
(George Steiner: Von realer Gegenwart. München: Hanser 1990, S. 189–191) Womit wir zum »Abgrund« zurückgekehrt wären. Müssen wir unser Leben ändern – und kann uns dabei die Kunst helfen?

... dann, wollte ich vorhin sagen, müssen wir unser Leben gerade nicht radikal ändern, sondern versuchen, es besser zu leben. Und wie? Indem wir erkennen, dass die Betonschachteln mit Strom, fließendem Wasser und Zentralheizung, in denen wir tagaus, tagein existieren, die genormten Vergnügungen, an denen wir uns erfreuen, und nicht zuletzt die Wellness-Spiritualitäten, die uns zum »Höheren« geleiten, eben unsere Art sind, relativ zufrieden eine Kultur für möglichst viele, möglichst alle Menschen auf Erden zu etablieren.

So gesehen wirkt das Banale wie eine Offenbarung, deren Botschaft wir von innen heraus, vom Standpunkt unseres relativen Wohllebens, nicht recht zu schätzen wissen. Die Botschaft lautet: Die Menschheit als Solidargemeinschaft ist nicht anders denkbar als eine, worin alle ihr Auslangen finden, ohne die anderen unziemlich zu behindern oder nach unten zu drücken. Dem vielzielierten »Man«, Heideggers Negativmarke des Durchschnitts gegenüber den Wenigen, die »das Rätsel des Bleibenden und Großen« verwahren, könnte man entgegnen: Das »Man« beinhaltet den Keim einer alle Menschen umfassenden Idee des Glücks im Unglück des endlichen, todgeweihten Lebens. Wenn, wie es bei Schiller-Beethoven jubiliert, »alle Menschen Brüder werden« (wessen Geschlechts auch immer), dann nur im Medium des »Man« – wir sind zur Zeit nahezu acht Milliarden –, worin es ja nicht an der Einsicht mangelt, dass es die Höhenlagen des Lebens, die Hochgebirge der Kunst und der Wissenschaft gibt, an welche die meisten nicht heranreichen. Das Licht, das von dort her auf uns alle herabscheint, lässt auch unser Leben ein wenig glänzen, oder?

Das alles zu sagen ist mir deshalb in den Sinn gekommen, weil ich Rilkes *Archaischen Torso Apollos* samt den zwei Pünktchen auf dem »i« zwar großartig, die Rezeption dieses Gedichts indessen nicht unproblematisch finde. Dieser Rilke'sche Torso kündigt von etwas wild-heiligem, das auch bei dem stets gepflegt stilistischen, geradezu provozierend dezenten George Steiner immerhin nicht

bei Kants interesselosem Wohlgefallen endet. Vom Hereinbrechen »in das kleine Haus unseres vorsichtigen Daseins« ist die Rede, denn in der Betrachtung des Torsos werden unsere Sinne regelrecht überwältigt. Rilke: »(...) Aber / sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber, / in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt, / sich hält und glänzt.«

Das unheimliche Gefühl, von einem Körper ohne Kopf (und daher ohne Augäpfel) angeschaut zu werden, als ob keine Stelle ohne Auge wäre – dieses Gefühl führt zu dem Hammersatz: »Du musst Dein Leben ändern.« Und mir kommt nun freilich vor, dass jener Satz gerade bei Rilke, der alles andere als ein poetischer Agitator war, so fasziniert, *weil wir ihn intellektuell nicht fassen*. Eine plötzliche Verstehensblockade tritt auf. Jener Satz übersteigt unser Fassungsvermögen. Jener Satz deutet auf die Notwendigkeit einer mystischen Wandlung, die sich tief drinnen im Betrachter vollzieht, während äußerlich alles gleich bleibt, weder wachsen dem Stein Augen, noch wird er lebendig wie im Märchen das leblose Ding.

Aber nun müssen wir uns dessen bewusst sein, dass Rilkes Satz, der bei Sloterdijk als Titel eines Buches über »Anthropotechniken« fungiert (schon der Begriff würde in Rilkes Ohren schmerzen), im heutigen Kunstbetrieb immerfort nur missverstanden werden könnte. Denn er hat nichts mit der tausendfach wiederholten Phrase, wonach die Kunst »etwas bewegen müsse«, zu tun. Dagegen stehen die zwei Pünktchen auf dem *Archaischen Torso Apollos* gleichsam weltfremd und gegen die Welt. Da ich in Graz, der »heimlichen Kulturhauptstadt«, Ort des *steirischen herbstes*, dieses ewigen Avantgardefestivals, lebe, habe ich in den letzten Jahren bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit die Funktionäre sagen hören, dass die Kunst etwas bewegen, dass sie unser Leben verändern müsse, denn: Es gibt keine unpolitische Kunst! In diesem Trivialsinne wird die Kunst zur politischen Agitation verflacht, die kaum jemals über die ästhetische »Performance« hi-

nausreicht. Wir kaufen den Katalog zur Ausstellung oder das Buch zur Lesung, sonst bleibt alles, wie es ist – um uns und rund um uns und rund um uns herum. Wir treten ins Freie und sind die, die wir waren, eine kurze Zeitlang noch diskursiv erregt: Jawohl, wir sollten den Standpunkt des Künstlers, der Künstlerin mit anderen zusammen durchdenken! Wir sollten urteilen!

Dagegen steht Rilkes Torso. Er hilft uns nicht, unser Leben auf eine äußerliche, ideologische oder auch moralische Weise zu verändern. Aber indem wir uns von ihm, dem Augäpfellosen, angesehen fühlen, schlagen wir bei offenen Augen die Augen auf – wir urteilen nicht, wir *sehen*. Vielleicht ist es das, was sich hinter Kants Wendung vom interesselosen Wohlgefallen verbirgt. Das ist, glaube ich, die Leistung der wahrhaft großen Kunst: Wir urteilen nicht mehr, und indem wir die Dinge *sehen*, das heißt, indem wir aufgehört haben, an sie unsere Begriffe und Urteile heranzutragen, ist unser Leben schon ein anderes geworden. Das alles lässt sich wohl kaum besser sagen; daneben freilich existiert unser Alltag fort, als ob nichts geschehen wäre. Und das ist gut so, wir leben ja hierorts, im vorerst demokratischen Westen, in einer profanen, vielstimmigen Gemeinschaft.

*Womöglich lässt sich von hier nun eine Brücke schlagen, um auf die Form Ihrer jüngsten Texte zu sprechen zu kommen. Diese orientieren sich zunehmend an einem essayistischen Schreiben, weniger an Formaten der akademischen Philosophie, das ihren Gegenständen nicht minder angemessen scheint. Spielt beim essayistischen Philosophieren für sie das genannte Interesse an populär-kulturellen Phänomenen, an anderen, vermeintlich breiter rezipierbaren, Registern eine Rolle? Und inwiefern kann der Essay seinen unweigerlich elitären Selbstansprüchen entkommen?*

Ach, das ist eine gefährliche Frage, sie kitzelt nämlich die Eitelkeit des Autors hoch: Gleich will er anfangen, über sich statt über die Sachen zu reden, die ihn als Akademiker und Essayisten

bewegen. Ich nehme an, es war meine letzte Bemerkung zu Rilkes Torso-Gedicht, weswegen ich nun einiges zum Thema »das Schreiben und ich« sagen soll. Und es stimmt ja, dass ich mich immer mehr aus dem akademischen Feld wegbewegt habe, nur trifft das, nach meiner Habilitation, schon für das erste kleine Buch in der edition suhrkamp mit dem verspielten Titel *Die verspielte Aufklärung* (1986) zu. Daneben und darüber hinaus zollte ich aber dem Akademischen Tribut, indem ich, ebenfalls bei Suhrkamp, eine Einführung in die Philosophie herausbrachte, *Der Weg nach draußen* (2000), die über weite Strecken didaktisch-analytisch argumentiert.

Doch das sind Äußerlichkeiten, die erst dort an das Wesen des Philosophischen rühren, wo dem kundigen Leser klar wird, dass es um Dinge geht, die sich der akademischen Betrachtungsweise entziehen. Und ebendies sind jene Dinge – wie uns Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein (und wer nicht noch alles) lehrten –, die zu den essenziellen des Lebens zählen. Rudolf Carnap, ein ungemein einflussreicher Hardcore-Analytiker, hat in seiner berühmten Abhandlung *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932) behauptet, Fragen wie die, ob auch andere ein Bewusstsein hätten oder ob es eine Außenwelt gäbe, seien Scheinprobleme, hätten also keinen sachlichen Gehalt. Der gesunde Menschenverstand ist geneigt, mit einer gewissen Gereiztheit zu reagieren: Was soll das?

Mir leuchtete die Diskussion um akademische Rationalitäts- oder gar »Sinnkriterien« nie ein; Philosophie ist keine empirische Wissenschaft, deren Aussagen experimentell überprüfbar wären. Das einzige Kriterium, das mir einleuchtet, ist dasjenige, wonach kundige Menschen, die eine Sache beschäftigt und die daher den Drang verspüren, darüber zu reden, von ihren kundigen Mitmenschen verstanden werden. Punkt. Eine sogenannte akademische Diskussion mag beispielsweise ergeben, dass die Frage, ob es besser wäre, nicht geboren worden zu sein – das heute wieder einmal modische Thema des Antinatalismus! –, sinnlos sei; doch das än-

dert nichts daran, dass viele Menschen sehr wohl wissen, worum es bei dieser Frage geht. Vieles, was wir über unsere Lebensprobleme äußern und uns im Zusammenhang mit ihnen zu denken gibt, lässt sich nicht in das Prokrustesbett einer die wissenschaftliche Methode nachäffenden akademischen *Journal*-Kultur überführen.

Dazu möchte ich bloß anmerken: Ist ja nicht weiter schlimm, umdrehen und weggehen! (Und ich weiß schon, dass das keineswegs alle können, weil sie in Forschungsprojekten finanziell festhängen ...) Aber »Umdrehen und weggehen!« als Klugheitsmaxime bedeutet nicht automatisch, sich als Schreibender gleichsam zu prostituieren, indem man mit Kalkül auf eine große Leserschaft zuschreibt und dabei das Thema verflacht oder auf vorhersehbare Wünsche des Publikums ausrichtet, also auf das, was man/frau »gerne hören möchte«. Ich werde in Rezensionen, besonders für didaktische Publikationsorgane (Lehrerfortbildung!) öfter mit dem Vorwurf konfrontiert, mich »elitär« auszudrücken, und zwar sowohl was die Begrifflichkeit als auch den Satzbau betrifft. Na schön, denke ich mir dann, soll sich die Leserschaft halt ein bisschen anstrengen, Wörter googeln und den syntaktischen Grips zusammennehmen.

**Probleme, die am Würstelstand verhandelt werden,  
sind oft existentiell tiefer als die schmalbrüstigen  
Fragen in einer akademischen Antrittsvorlesung**

Ich sprach vorhin absichtlich von »kundigen Menschen«. Damit wollte ich die Frage parieren: »Und inwiefern kann der Essay seinen unweigerlich elitären Selbstansprüchen entkommen?« Keine Ahnung! Und wenn ich ganz ehrlich sein soll, dann weiß ich nur ungefähr, was ein elitärer Selbstanspruch sein soll. Ist das so eine Art Schreibhaltung, die darauf hinausläuft, dass man an sich selbst den Anspruch stellt, elitär zu sein? Man wendet sich demnach, und zwar im Bewusstsein der eigenen Wertigkeit, gar nicht an die Masse, den Durchschnitt, an die einfachen Gemüter ... Wittgen-

stein hat über seinen Traktat geschrieben, dass ihn vermutlich nur der verstehen wird, der schon einmal ähnliche Gedanken hatte. Für mich lag darin stets eine glaubhafte Bekundung der eigenen Einsamkeit als denkendes Subjekt. So ein Zustand ist eine Qual, weil er einen von den anderen, die sich im Leben eher fraglos-intuitiv bewegen wie die Fische im Wasser, ausschließt. Das mag elitär sein, aber nicht in dem widerwärtigen Sinne, in dem sich ein Autor, zumal ein Philosoph, von seinem Wesen her irgendwie erhaben dünkt – erhaben über die anderen, die nichts weiter haben als ihre alltäglichen Sorgen, statt ins Reich der Ideen oder was weiß ich wohin vorzudringen. Ob man hier gleich an Platons »Philosophenkönige« denken sollte, weiß ich nicht, wohl eher nicht, denn Platon lebt zu einer Zeit, da es noch legitim war, den Geist, die Weisheit und das Priesterlich-Seherische zusammenzudenken.

Nennen wir das, was ein Autor, der etwas Tiefes, am Rande des Sagbaren möglichst verständlich mitteilen möchte – als Beispiele: Heideggers »Man«, Rilkes »Torso« oder Kings »It« –, doch einfach den Versuch, sich mit den greifbaren Mitteln für alle mitzuteilen, die von denselben oder ähnlichen Themen bewegt werden. Daran ist nichts elitär, auch wenn die Sprache und Sichtweise häufig nicht jene sein wird, die man am Würstelstand oder in der Kronenzeitung findet. Und dabei hat mich die Erfahrung gelehrt, dass die Probleme, die am Würstelstand verhandelt werden (nicht aber in der Kronenzeitung), existenziell betrachtet oft tiefer sind als die schmalbrüstigen Fragen im Rahmen einer akademischen Antrittsvorlesung.

*Hier müssen wir natürlich lästig nachhaken: Der Essay wurde und wird immer wieder verstanden als eine Form, die über ihre spezifische Verfasstheit die Möglichkeiten des frontal kaum zu Benennenden übersteigt, indem er eine Grenze zum Literarischen nicht respektiert, sondern diese beschreitet und teilweise übertritt. Zumindest gemäß diesem impliziten Wissen, das eine solche reflektierte Form voraussetzt, lässt sich der Essay wenn schon nicht als elitär, so doch als voraussetzungsreich auffassen. Meinen Sie, dass sich tatsächlich*

*»etwas Tiefes, am Rande des Sagbaren möglichst verständig« und mit einer gewissen Breitenwirksamkeit »mitteilen« lässt, sofern man eine geteilte Erfahrung voraussetzen kann? Dann ließe sich der Essay weniger als eine Kunstform, wie bei Lukács, sondern eher als ein Mittel verstehen, die teils anämisch-spezialisierten Themen der akademischen Philosophie stärker an existenzielle Fragestellungen heranzuführen. Inwiefern ist Ihnen dies im und gegen den akademischen Betrieb gelungen? Und hat eine Annäherung an die Literatur oder ein literarisches Schreiben dabei eine Rolle gespielt?*

Es liegt meines Erachtens nicht an der Komplexität des »impliziten« Wissens, das die akademische (scholastische) von der essayistischen Schreibweise abhebt. Und auch was das Elitäre betrifft, sehe ich keinen triftigen Unterschied zwischen einerseits akademischer Strenge, Begrifflichkeit oder Methodik und andererseits einem literarisierenden Rasonnement. Im Gegenteil.

Michel de Montaigne, der ja, im 16. Jahrhundert, gegen die Absolutheitsansprüche der Scholastik als Begründer des Genres »Essay« gilt – eines Genres, das Francis Bacon, ein früher Begründer des Empirismus, fortführte –, wurde von der Kirche noch Jahrzehnte später auf den Index gesetzt. Aber natürlich keineswegs wegen seines elitären oder voraussetzungsreichen Schreibstils! Montaignes Essays wenden sich durch ihre Art des allgemeinverständlichen Fragens, Rasonierens und Empfehlers von Lösungen gegen die starre Dogmatik des damals Üblichen und Geforderten in der Gelehrtenrepublik nach dem Gusto kirchlicher Kreise. Im Kontrast zur strengen Unpersönlichkeit des angemäht Objektiven wird der Subjektivität des Autors Raum gegeben.

Natürlich hat der Essay im Laufe der Zeiten, vor allem aber in einer Zeit, da sich das Modell der Volksbildung längst gewandelt hatte, auch einen anderen Stellenwert bekommen. Walter Benjamin charakterisierte den Essay folgendermaßen: Er habe die Aufgabe den »Integrationsprozess der Wissenschaft durch eine Analyse des Kunstwerks zu fördern«. Wenn ich Benjamin recht auffasse, führen

die wissenschaftlichen Erkenntnisse nur dann nicht zu einem Auseinanderbrechen unserer nach einem »Weltbild« und nach Sinnhaftigkeit strebenden Orientierung, wenn sie mit den Intuitionen und Ahnungen, wie sie in Kunst, Religion, Metaphysik und Ethik aufblitzen, in eine innerliche Verbindung gebracht werden. Der klassische Essay dringt wohl darauf, die »Durchlässigkeit« der weltbildenden Kategorien – Subjekt und Objekt, Sinnlichkeit und Idee, Immanenz und Transzendenz – zu nutzen und im Prozess des Schreibens für das Verstehen der Dinge produktiv werden zu lassen.

Weil der Essay lange Zeit als Ausdrucksform der sogenannten »literarischen Intelligenz« galt, haftet ihm heute noch die Atmosphäre des Elitären an, obwohl er längst journalistisch verbreitert und nivelliert wurde. Im Übrigen: Ich fühle mich, als Schreibender, beim Nachdenken auf der Metaebene des Schreibens nicht sehr wohl – ich komme dabei an den Rand einer Schreibblockade ...

*Einer drohenden Schreibblockade begegnen wir am besten mit einem Themenwechsel, kommen aber nochmal auf das Thema Ästhetik zurück, ohne aber Wittgensteins »Ethik und Ästhetik sind eins« zu bemühen (Sie haben diesbezüglich ohnehin hinzugefügt, »dass jeder Versuch, über diese Einheit zu reden, bei sinnlosen Sätzen enden müsse«.) In Wien findet derzeit im Kunstforum eine Gerhard-Richter-Ausstellung statt, wo Bilder aus den 1970er-Jahren zu sehen sind, mit denen sich Richter mit der Malerei von Caspar David Friedrich auseinandergesetzt hat. In einem Beschreibungstext zu dieser Werkgruppe heißt es:*

*»Er (Caspar David Friedrich) verstand die Natur als anschauliche Offenbarung des Göttlichen und als Gegenstand einer religiösen Andacht. Diesem Anspruch einer Verheißung auf Transzendenz kann Richter heute, also zweihundert Jahre später, nicht mehr nachgehen, denn dies wäre anachronistisch. Seine Landschaftsbilder sind sehnsuchts- und stimmungsvoll und knüpfen teilweise an romantische Motive an, doch ‚romantisch‘ im geistesgeschichtlichen Sinne sind sie nicht.«*

*Stimmen Sie dem zu, dass Transzendenz und Romantik heute, in Zeiten der Immanenzverdichtung (ein Wort, das Sie gerne verwenden), in der Kunst nicht*

*mehr möglich sind? Wohin führt uns unsere Anachronismus-Angst? Und was offenbart sich heute in der Natur, die wir so bedrohen, wie sie uns seinerzeit bedroht hat?*

Na ja, je öfter ich diesen Beschreibungstext lese, umso mehr verwirrt er mich. Was soll das heißen, dass Richters romantische Landschaftsbilder nicht romantisch im geistesgeschichtlichen Sinne sind? Und dann steht da das Wort »romantisch« auch noch in Anführungszeichen, obwohl es sich ohnehin auf die Geistesgeschichte der Malerei bezieht. Wie müsste eine Welt ausschauen, in der ein Maler auf authentische Weise – nicht bloß als Zitat – romantische Bilder »im geistesgeschichtlichen Sinne« malen könnte?

In einer solchen Welt dürfte es dann eben keine geistes- oder kunstgeschichtliche Entwicklung geben. Das müsste eine Welt ohne innere Entwicklung sein, in der jederzeit ein Caspar David Friedrich malen, aber niemals ein Gerhard Richter quasi einen gemalten Kommentar dazu abgeben könnte, falls Letzterer *gleichzeitig* die Nähe *und* Distanz zur Epoche der Romantik aufzeigen möchte. Eine *solche* Welt hätte etwas von jenen Kulturen an sich, die keine Entwicklung in unserem Sinne, also eine Geschichte nur als Abfolge von Ereignissen, aber keine Geschichte als diskursive Bewegung, als Ausdruck einer Dynamik des Geistes, der Erlebnisse und Gefühle kennen oder zulassen – prähistorische Kulturen oder totalitär eingefrorene Systeme.

Das Abendland hat eine Heilsgeschichte, Hegel und Marx haben den monumentalen Kommentar dazu geliefert. Was das »Ende der Geschichte«, die *posthistoire*, im Westen hervorgebracht hat, ist etwas qualitativ Neues, nämlich ein ständiges Hinausreflektieren über das eben noch Dagewesene, sogar unter Einbeziehung von traditionell »geschichtslosen« Gegenständen, Warhols Suppendosen und *soap pads*, den Readymades und Objets trouvés. Die Kategorie des Authentischen wird abgelöst durch den Kommentar und die Ironie.

### **Gerhard Richters Landschaften führen den Betrachter vor eine Fülle, die zugleich eine grenzenlose innere Leere repräsentiert**

Indem man vorgibt, überlebte und verkrustete Ideen, Formen und Systeme aufzubrechen, entzieht man sich selbst den Boden, der noch Authentisches in Form des Nichtidentischen hervorzu bringen vermöchte – das war die humanistische Idee des Fortschritts: Eine Kunstepoche gebiert die nächste. Am Ende wird die Anachronismus-Angst (ein sehr treffendes Wort) zur immerwährenden Verdichtung von Immanenz. Ihre Aufspaltung können sich sensible Geister wie Botho Strauß überhaupt nur noch als eine Art Fulguration, als das blitzartige Entstehen von etwas »Ganz Anderem« vorstellen, also von etwas, was wir uns heute noch gar nicht vorstellen können. Hier folgt Strauß dem Denken des Oswald Spengler, der den Untergang des Abendlandes für unvermeidlich hielt – einen Untergang, aus dessen Asche uns vorerst Unbegreifliches hervorgehen würde.

Um den kulturellen Stellenwert von Gerhard Richter einzuschätzen, sollte man all diese Momente im Auge behalten. Wenn er Fotografien neu zusammenmontiert, um daraus seine großformatigen, rauchigen Landschaftsbilder als malerische Demonstrationen entstehen zu lassen, dann kann es vorkommen, dass eine riesige Wolke knapp über dem Meeresspiegel schwebt, ein bisher unbekanntes Naturphänomen. Was will er uns damit zeigen? Seine Bilder sind schön und überaus gekonnt – aber sonst?

Das Gerhard Richter'sche Landschaftssujet ist kein Gegenstand einer »religiösen Andacht«, keine »anschauliche Offenbarung des Göttlichen«, aber auch nicht das Gegenteil davon. Richters Landschaften sind weniger Kommentare, ob in der Anerkennung oder Ablehnung des Romantischen, sondern *am ehesten transhistorische Erinnerungen an das Absolute*. Sie führen den Betrachter vor eine Fülle, die zugleich grenzenlose innere Leere repräsentiert. Ich sehe

da immerhin eine gewisse Wahlverwandtschaft zum klassischen Haiku, der dem Verschmitzten nicht abgeneigt war (eher schon dem gefühlig Romantischen). Denken wir an das berühmteste Haiku des japanischen Zen-Meisters Matsuo Bashō aus dem 16. Jahrhundert; es lautet in der Übersetzung von Alan Watts:

*The old pond  
A frog jumps.  
Plop!*

*Kommen wir zu Ihrem Umgang mit der – vor allem philosophischen – Tradition. Foucault wird die Selbstauskunft zugeschrieben, dass er gerade zu jenen Autoren niemals (ausführlich) selbst geschrieben habe, die für sein eigenes Denken am wichtigsten gewesen sind. Gibt es in diesem Sinne Denker oder Denkerinnen, die für Ihre Arbeit so wichtig sind, dass sie nur auf verschwiegene Art und Weise in Ihrem Schreiben wirksam sind?*

Also ich weiß nicht so recht, das ist keine ganz einfache Frage. Ich kann mich nicht entsinnen, einen Autor oder eine Autorin, die mich beeinflussten oder jedenfalls beeindruckten, vor dem Leser verborgen zu haben. Ich weiß ja nicht genau, was Foucault mit seiner Äußerung bezweckte. Ich kenne natürlich selbst den bedauerlichen Hang, die großen Vorbilder im eigenen Werk kleinzuhalten, weniger aus einer typisch französischen Eitelkeit heraus als aus Furcht, an der Unoriginalität des eigenen Schreibens zu verzweifeln.

Aber einen wichtigen Ideengeber einfach wegzublenden, das wäre doch töricht – die gebildeten Leserinnen riechen den Braten und denken sich ihr Teil. Dass man es als Autor bei fragmentarischen Erwähnungen belässt, andere einflussreiche Autoren in die Fußnoten verschiebt, na ja, das sind die hoffentlich lässlichen Sünden.

Als ich das Buch *Metaphysics as a Guide to Morals* (1992) der englischen Autorin und Philosophin Iris Murdoch, deren Romane

mich ganz allgemein faszinierten, las, da strich ich riesige Passagen an, die ich eigentlich alle hätte zitieren mögen – und auch sollen. Sie alle waren gegen den modischen Dekonstruktivismus gerichtet und plädierten für eine neoplatonische Ästhetik des Guten, Wahren und Schönen. Irgendwie passten Murdochs Texte dann doch nie so richtig in meinen Kontext, redete ich mir jedenfalls ein ... Aber Foucault – der war doch ein Originalgenie, oder?

Ich kann in diesem Zusammenhang immerhin mit einer Episode aufwarten, auch wenn sie den Punkt der Frage ein wenig verfehlt. Als ich dem seinerzeitigen, mittlerweile leider verstorbenen Lektor der edition suhrkamp mein Buch *Geborgenheit im Schlechten – Über die Spannung zwischen Kunst und Religion* (1993) anbot, da wurde er fuchsteufelswild: Wo denn da, auf welcher Seite, Walter Benjamin vorkomme? Nirgends! Vor allem Benjamins Aura-Begriff, einfach nirgendwo zu finden! Ich erklärte dem Lektor, bei dem ich schon einige Bücher veröffentlicht hatte, dass es sich von meiner Seite her um eine »polemische Auslassung« handelte.

Und so war es tatsächlich: Ich hatte Benjamins *Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, den berühmten Essay aus dem Jahre 1935, natürlich gelesen, war aber enttäuscht, weil ich die darin enthaltene Theorie des Verfalls der »Aura« (*einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag*) wenig gehaltvoll und oberflächlich fand. Mich irritierte auch der Kult, der mit Benjamin in intellektuellen Kreisen getrieben wurde. Der erzürnte Lektor – schließlich war Benjamins großer Zettelkasten, das *Passagen-Werk*, 1982 in der edition suhrkamp erschienen – fand das ganz und gar nicht und lehnte mein Manuskript schnöde ab.

Heute, das muss ich doch noch sagen, stehe ich Benjamin weit aus weniger kritisch gegenüber, doch er gehört gewiss nicht zu jenen Autoren, die mich in philosophieästhetischen Belangen maßgeblich beeinflusst haben.

*Da müssen wir jetzt aber doch nachhaken. Iris Murdoch ist ein äußerst interessanter Hinweis, auch weil sie nicht so naheliegend erscheint wie so manche andere. Aber wenn Sie auf 30 Jahre (oder mehr) zurückblicken: Wer ist da für Sie besonders präsent gewesen, möglicherweise aber auch wieder verschwunden, also plötzlich als für nicht mehr so wichtig empfunden worden? Und gibt es da auch welche, bei denen eher Berührungsängste bestehen (wie z. B. bei einem Carl Schmitt, der für Rudolf Burger wichtig ist – was Sie wiederum nicht so ganz verstehen können)?*

Also, da ich mich keiner philosophischen Schule zugehörig fühle, sondern eher auf gewisse Themen fixiert bin (das darf ich im Rückblick, nach mehr als zwei Dutzend Büchern, vielleicht sagen, ohne sonderlich ambitiös zu klingen), fällt es mir schwer, ein paar Autoren zu nennen, die für mich – mein Schreiben – »besonders präsent« gewesen sind.

Was ich aber sagen kann, ist Folgendes: Während meiner Studienzeit wurde ich stark geprägt durch Autoren des Logischen Positivismus und der Analytischen Philosophie, auch solchen, die sich als Kritische Rationalisten sahen. Ich verfasste meine verquälte Dissertation bei Ernst Topitsch, dessen Buch *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (1958) in viele Sprachen übersetzt worden war, während ich meine Habilitation bei Rudolf Haller über *Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität. Ein Versuch über den Relativismus* (publiziert 1980) schrieb. Letzterer brachte mir die Tradition der englischsprachigen Analytiker nahe, ich erinnere mich heute noch an den Eindruck, den Autoren wie George Edward Moore, Gilbert Ryle oder Peter Frederick Strawson auf mich machten. Natürlich wurden sie alle von Wittgenstein überragt.

### **Konversionserfahrung mit Adorno**

Im Übrigen empfinde ich es noch heute keineswegs als Nachteil, dass ich auch ein bisschen was von Logik verstehe – meine Lehrer

waren der Grazer Ordinarius Rudolf Freundlich, der Rechtslogiker Ota Weinberger und, kurzfristig, der US-Gastprofessor Roderick M. Chisholm. Manche meiner jüngeren Kollegen schwadronieren über Gilles Deleuze oder Luce Irigaray, ohne dass sie die geringste Ahnung von formaler Logik haben, was zu einer teilweise grotesken Verwilderung des Denkens führt. Solche Denker – die Denkerinnen eingeschlossen – sind unfähig, beispielsweise Saul Kripke oder Derek Parfit, deren tiefeschürfende Werke wesentliche Fragen der personalen Identität und der Ethik behandeln und dabei ein logisch geschultes Sensorium voraussetzen, angemessen zu verstehen. Ja, sie glauben nicht selten, diese Denker seien unbeachtlich, weil »bloß formal«, während sie allen Ernstes die Ansicht vertreten, dass der geniale Wirrkopf Jacques Derrida mit seiner Theorie der Dekonstruktion samt falschgeschriebener *différance* die Philosophie revolutioniert hätte.

Aber ich wollte nicht polemisch werden, sondern über einen weiteren wichtigen philosophischen Einschnitt in meinem Leben berichten. Unter der Sprachdecke von Kritischen Rationalisten (Karl Popper, Hans Albert etc.) sowie Wissenschaftstheoretikern (im deutschen Raum namentlich Wolfgang Stegmüller) ins Denken eingeschult, fand ich Theodor W. Adorno schlichtweg unverständlich. Ich verstand seine Negative Dialektik nicht, fand sie konfus, begrifflich Verwirrung stiftend. Akkurat Adorno betreffend wurde mir dann die einzige Konversionserfahrung in meinem Leben zuteil. Mein Dissertationsvater hatte mir mit auf den Weg gegeben, ich solle »diesen Scheiß« (er meinte damit die Frankfurter Schule von Horkheimer, Adorno und Habermas) »fertigmachen«. Da herrschte noch ein harsches Lagerdenken, obwohl die Menschen, die es verkörperten, persönlich höchst sensibel und liebenswert sein mochten, darüber hinaus um Gerechtigkeit im Urteilen bemüht, wie etwa der nach außen hin abweisend wirkende Ernst Topitsch.

Mir ging der »Scheiß«-Sager gegen den Strich, denn in mir hatte sich bereits eine Faszination gegenüber dem von mir Unverstande-

nen aufgebaut. Adornos Sprache umgarnte mich sirenenhaft, mittlerweile war ich weit in seine ästhetischen Schriften vorgedrungen. Und eines Tages – ich lasse die krisenhaften Nebenumstände meiner Versuche, eine Dissertation zu schreiben, beiseite (ich wollte schon aufgeben) – fiel es mir auf einem Verzweilungsspaziergang mitten in der Sommerblüte nahe bei Graz wie Schuppen von den Augen. Das lässt sich nicht anders beschreiben. Ich schlug die *Negative Dialektik* (1966) auf, verstand fortan jedes Wort und bewunderte jeden Satz ob seiner unvergleichlichen Tiefe und Eleganz. Und das Beste: Ich habe nie mehr aufgehört, Adorno zu verstehen – nur verstehe ich heute auch, dass hinter dieser Prosa eine elitäre Attitüde steckt. Man macht um die bewusstseinsmäßig ihrer selbst Entfremdeten und armen Ausgebeuteten, über die man eben noch im Hörsaal gesprochen und dabei die »Konsumindustrie« gezeißelt hatte, dann, auf der Straße, einen großen Bogen, falls man nicht ohnehin mit dem nächstbesten Taxi davonrauscht.

Wichtig an meinem Erlebnis war vor allem – ich weiß, das klingt pathetisch –, zu mir selbst durchzudringen, besser zu verstehen, was mich an die Philosophie kettete. Ich wollte die Philosophie nicht von den »Beulen der Sprache« befreien, wie es Wittgenstein vorgeschwebt hatte; ich wollte vielmehr die philosophische Sprache bemühen, um über grundexistenzielle Dinge zu sprechen, die erzmethaphysischen Themen der *philosophia perennis* weiterspinnen. Und ich schrieb dann auch ein *Journal der letzten Dinge* (edition suhrkamp, 1998). Freilich hatte meine Leidenschaft einen Preis, und, wie ich fürchte, keinen geringen.

Während ich mich von den strikt akademischen Regeln des Argumentierens immer weiter entfernte, also mich der Grenze des »Unsagbaren«, all dessen, über das sich angeblich nicht mehr sinnvoll sprechen ließ, anzunähern bemühte, verschwamm mir auch zusehends die Grenze zwischen Schreiben und Herbeischreiben, zwischen Analysieren und Fabulieren. Schrieb ich mir nicht gewisse metaphysische Aspekte unseres Seins und Daseins herbei,

weil ich mich nach ihnen sehnte? Ich denke an die »Geborgenheit im Schlechten«, an das »unerreichbar Nahe«, an die »Transparenz der Dinge«, an den »Augenaufschlag bei offenen Augen« ...

Was nun die Denker der Konservativen Revolution betrifft, so finde ich sie von Fall zu Fall ausgesprochen inspirierend, beispielsweise Ernst Jünger, dessen philosophische Essays häufig unterschätzt werden. Was mich an Carl Schmitt unter anderem abstößt, ist seine verdeckte Art, sich zu äußern – offen und entflammt zeigt er sich nur in seinen Schriften, die er, karrieresüchtig, unter dem Bann der Nazis anfertigte, so etwa, wenn er den Röhm-Putsch mit mindestens neunzig auf Hitlers Befehl erfolgten Morden eifrig rechtfertigt: *Der Führer schützt das Recht*, Deutsche Juristen-Zeitung 1934. Auch heute verstehen viele Leser noch immer nicht – Rudolf Burger ist da selbstverständlich nicht einbegriffen –, was hinter Schmitts dürrer, gedankenarmer *Politischer Theologie* (1922) steckt. Obwohl, in seiner Abhandlung *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923) sagt der Autor ziemlich unverblümt durch die Blume, was er von der Legitimität demokratisch gewählter Regierungen hält: nichts. Herrschaftslegitimität ist nämlich einzig erreichbar durch die Stellvertretung Gottes auf Erden, wie sie im römisch-katholischen Papsttum verkörpert wird. Doch vielleicht bin ich Schmitt gegenüber voreingenommen, wozu sein Judenhass beitragen mag, den er als Teil einer »Freund-Feind-Konstellation«, die alle Menschengeschichte beherrscht, anthropologisch herausputzt.

*Darf man »die Grenze zwischen Schreiben und Herbeischreiben, zwischen Analysieren und Fabulieren« auch als Grenze zwischen Wissenschaft und Belletristik verstehen? Die von Ihnen so geschätzte Iris Murdoch legt in The Sea, the Sea (1978) ihrem Protagonisten, der zu Beginn des Romans meint: »Of course there is no need to separate ‚memoir‘ from ‚diary‘ or ‚philosophical journal‘, gleich darauf auch folgende Worte in den Mund: »Well, being no philosopher I can only reflect about the world through reflecting about my*

*own adventures in it.« Könnte man diesen Gedanken nicht auch umdrehen und fragen: Wie wichtig sind denn für das Philosophieren eines Philosophen persönliche Erlebnisse? Und sollte das Fabulieren nicht ohnehin ein wesentlicher Bestandteil eines innovativen, aber deshalb nicht weniger wissenschaftlichen Philosophierens sein?*

In dieser Frage stecken einige Aspekte, die man vielleicht besser auseinanderhalten sollte. Murdochs fragwürdiger Held gibt uns einleitend ein Beispiel für eine Art von biografischer Eitelkeit. Auch in der von ihm gewählten Isolation an einem abgelegenen Küstenort ist der einst gefeierte Theatermann aus London offenbar der Meinung, dass sein einsames Leben fernab von Glanz und Glamour bedeutsam ist. Er sieht keinen Grund, eine Trennung zwischen der Niederschrift seiner Erinnerungen, einem Tagebuch und einem philosophischen Journal vorzunehmen. Dass er einschränkend meint, er sei aber kein Philosoph, könne also über Gott und die Welt – und die Liebe! – nur *reflektieren*, indem er sein abenteuerliches Leben *erzähle*: also das ist bloß scheinbar eine Geste der Selbstbescheidung. Diese Attitüde, die Einzelheiten des eigenen Lebens so auszustellen, als ob sie *existenziell Allgemeines* repräsentierten – ich sehe darin (und ich glaube, Iris Murdoch tat es auch) eine besonders überhebliche Form des Narzissmus.

Davon zu unterscheiden ist eine Schreibweise, die sich angeblich an Michel de Montaignes beispielegesättigter Essayistik orientiert, sich dabei jedoch, die gedankliche Anstrengung homöopathisch verdünnend, im Anekdotischen verliert. Das betrifft natürlich nicht die im strengen Sinne akademische Arbeitsweise, die auf kleine Zirkel in den Journalen begrenzt bleibt. Es betrifft die Produktion für ein interessiertes breiteres Publikum, das mit dem Jargon der Berufsphilosophen wenig anzufangen wüsste. Teilweise durchaus zu Recht. Aber warum dieser Hang zum Ausufernd-Erzählerischen in der Philosophie? Weil es gilt, abstrakte Begriffe zu vermeiden, und weil Argumente, die keine episodische Pointe haben,

nicht den Kitzel entfalten, der angeblich erst »neugierig« darauf macht, was denn nun eigentlich des Pudels Kern ist. Immerfort steht – das scheint die Vorannahme dieser Unterhaltungsessayistik zu sein – einer konzentrierten, mehr scholastischen Befassung mit einem philosophischen Problem entgegen, dass sie vermutlich vom Leser aus der Hand gelegt wird, denn: Abstraktion ist anstrengend, trocken, langweilig!

Hier ein Beispiel: Ich habe gerade die deutsche Übersetzung des im Original *Out of My Head* betitelten Buches von Tim Parks besprochen, einen bei uns (noch) weniger bekannten englischen Philosophen, Romancier, Essayisten: »Bin ich mein Gehirn?« Um diese Frage zu beantworten, wird die erwartungsvolle Leserschaft mit einer Fülle von Episoden beglückt. Gerne sei eingeräumt, dass es sich um eine dichte Abfolge süffiger Geschichten handelt; doch viele dieser Histörchen dienen weniger der Exposition des Problems als der Unterhaltung. Nichts gegen Unterhaltung. Sie reicht indessen nicht aus, um die begrifflichen Untiefen des ontologischen und metaphysischen Problems herauszuarbeiten. Solche Probleme sind »abstrakt«, sie betreffen die schwierige Frage einer möglichen Identität zwischen Geist, Ich-Bewusstsein und Gehirn. Vor allem aber: Mit »Geschichten aus dem eigenen Leben« wird hier vor allem eine leerlaufende Spannung und Schaumschlägerei erzeugt.

### **Was sich im Schreibakt »lichtet«, geht über alles Persönliche weit hinaus**

Philosophen, die ihrer Sache dienlich sein möchten, tun also meines Erachtens gut daran, sich – abseits von Lehrfabeln, die ein eigenes Genre bilden – biografisch zurückzuhalten. Ich selbst habe zumeist ein, gelinde gesagt, angespanntes Gewissen, wenn ich in einen philosophischen Kontext persönliche Episoden einbringe, sofern es sich nicht um eine schlichte Illustration des Themas handelt. Denn meist geht es nicht bloß darum; ich möchte mehr – ver-

mutlich zu viel –, nämlich auf etwas Allgemeines hinweisen, mit Wittgenstein gesprochen: »es zeigen«, etwas, das sich in allgemeinen Begriffen kaum oder nur paradox oder gar nicht ausdrücken lässt. Meine Anspannung beim Schreiben: Wie weiß ich, dass ich nicht eine persönliche Vorliebe, Passion oder Fixierung zu einem Metaphysikum aufblase? Ich weiß es nicht, Episodisches, umgeben von einer Aura der Evidenz, ersetzt die objektive, für alle Kundigen als stimmig einsehbare Begründung.

Darauf wollte ich hinweisen, wenn ich die »Gefahr des Herbeischreibens« ansprach. Jeder Autor, der nicht strikt scholastisch oder logisch verfährt, also das Wesentliche seiner Produktion darin sieht, an allgemein nachvollziehbaren Argumenten zu tüfteln, kennt eine Situation, die Heidegger folgendermaßen umschrieb: »Die Sprache spricht.« Das klingt zunächst wenig aussagekräftig. Aber ich glaube, die Spracherfahrung, auf die sich Heidegger bezog, ist ein eigentümliches Phänomen. Es führt nach außen hin, auf dem Papier oder Computerschirm, zu einem Schreibprozess, bei dem eine Art innerer Stimme, die vom bewussten Kalkül des Formulierens abgekoppelt ist, die Führung übernimmt. Dann gilt für den Schreibenden nicht mehr: »Ich schreibe«, sondern: »Es schreibt«. Jeder Autor, dem diese – ich möchte sagen – mediale Form des Schreibens zuteilwird, fühlt sich in solchen Momenten am meisten bei sich selbst. Ich weiß, das klingt paradox. Aber das medial schreibende Subjekt ist, so kommt ihm vor, gleichsam von seinen eigenen Hemmungen und Engführungen, seiner eigenen Verstocktheit befreit.

Heideggers »Lichtung des Seins« war für mich, abgesehen von seltenen Naturerlebnissen, die diese »Lichtung« evozierten, mit der Medialität des sprachbegabten Subjekts verknüpft. Was sich im Schreibakt »lichtet«, geht über alles Persönliche weit hinaus, reicht in metaphysische, ja religiöse Tiefen und Höhen. Das ist jedenfalls der zwingende Eindruck aller beseelt Schreibenden.

Jener Eindruck kommt, so vermute ich, der mystischen Entthe-

bung nahe, die dem Protagonisten in Hugo von Hofmannsthals Chandos-Brief vor irgendwelchen, mehr oder minder banalen Alltagsgegenständen zuteilwird. Denn sobald dieser Augenblick, das *Nunc stans* des Mystikers, schwindet, bleibt die profane Existenz der Dinge zurück. Ähnlich ergeht es dem Schreibenden, wenn der Fluss des inneren Monologs, der sich über das Papier oder den Bildschirm ergießt, plötzlich stockt, austrocknet, anhält. Man starrt dann gleichsam auf das Geschriebene und weiß nicht mehr, ob man bloß vor sich hin fabulierte oder dem Absoluten nahegekommen ist – und gerade noch rechtzeitig »aufwachte«, bevor man vor Rilkes Engel, dem schrecklich Schönen der *Ersten Duineser Elegie*, als geistiges Wrack zurückgeblieben wäre.

Aber ich merke: Ich beginne zu fabulieren ...

*Das wäre jetzt ein schönes ins mögliche Fabulieren auslaufendes Ende unseres Gesprächs, aber – obwohl wir vereinbart haben, nicht darauf zu sprechen zu kommen – mittlerweile scheint es uns fast unmöglich, nicht doch den gewaltigen Einschnitt, den das Jahr 2020 bedeutet, anzusprechen. Es gibt nicht nur die den ganzen Globus in Mitleidenschaft ziehende Pandemie, sondern eine noch nie dagewesene Abwehrreaktion, die in einer eigentümlichen Zweischneidigkeit die Welt abschalten und am Laufen halten möchte. Mutet Ihnen die politische und journalistische Informationspolitik auch wie ein Tohuwabohu an? Und was ist zum Diskurs, den die Intellektuellen und Philosophinnen bisher geboten haben, zu sagen?*

Also Handke hat einmal gesagt, die liebsten Fragen sind ihm die dummen. Das habe ich damals nicht verstanden, jetzt dämmert mir aber, was er damit gemeint haben könnte. Denn obwohl es dumme Fragen gibt, die praktisch unbeantwortbar sind, weil sie alle intellektuellen Schwellen unterlaufen, sind die mir jetzt gestellten Fragen dermaßen »sophisticated«, dass ich ihnen im Grunde nur durch eine panoramaartige Schilderung, wie sie mir vorschwebt – und hoffentlich zu großen Teilen *tatsächlich* herbeifa-

buliert ist – beikommen kann. Ich denke, wir sitzen schon lange in einer Falle fest, die so tief in der uns vertrauten Rationalität wurzelt, dass man Lust bekommt, mit einer Kapuzinerpredigt zu kontern.

**Es ist fünf nach zwölf und uns sollte  
klar werden, dass wir wesensmäßig  
eine Solidargemeinschaft sind**

Denn heute stehen wir an mehreren Weggabelungen, von denen uns alle in die Irre und in die kollektive Not zu führen drohen. Nicht umsonst hat es der – bereits erwähnte – »Antinatalismus« zu einer gewissen Prominenz gebracht, auch wenn er meist nur feuilletonistisch daherkommt, eben ein wenig keck aufmüpfig gegen das Leben. Es lässt sich indessen nicht leugnen, dass die Erde eines Tages die Menschenmilliarden nicht mehr menschenwürdig tragen können. Noch haben wir – wenn auch eine geringe – Chance, das Anthropozän nicht in einer Atmosphäre enden zu lassen, die den Höllenlandschaften des Hieronymus Bosch gleicht.

Es ist fünf nach zwölf, das ist wahr. Am Höhepunkt unserer technischen Megalomanie und Zerstörungswucht, mit denen wir den geschundenen Planeten überzogen haben, zeigt sich, dass die biologische Evidenz des Menschseins bei aller Dichte der wechselseitigen Verflechtungen und des Strebens nach Wohlleben bloß dazu reicht, das Mega-Heer der Armen sich selbst zu überlassen, ja, uns vor seinem Eindringen in die wenigen Inseln der Seligen militärisch zu schützen, abgesehen von den viel zu kurz greifenden Charity-Aktivitäten aus schlechtem Gewissen. Auch die Sozialstaatsidee wird in unseren westlichen Lebensgemeinschaften angesichts der Existenzengpässe verkümmern.

An diesem Punkt angelangt, sollte uns klarwerden, dass wir vielleicht die einzige – ultrawinzige – Besiedlungsform des Universums sind, die der Gedanke durchdrungen hat, nicht nur über

äußerliche Beziehungen, Naturgesetze und die Regeln des kalkulierenden Verstandes, sondern auch innerlich zusammenzuhängen – kurz: dass wir aus metaphysischen Gründen wesensmäßig eine »Solidargemeinschaft« sind. Dann müsste es uns, als Weltkollektiv, dämmern, dass uns weder die ökonomische, technische oder ethische Rationalität vor der Herrschaft des Übermenschen bewahren, sondern einzig jener uns seltsam eingeborene Traum von der einen Menschheit, welcher im Beethoven-Jahr andauernd besungen wurde und die Hochreligionen in ihrer ökumenischen Version hervortrieb. Das mag, am Höhepunkt des anthropozentrischen Infernos, eine bittere Lektion sein, aber doch auch eine tröstliche: Wenn wir seit jeher nicht mehr waren als »Sternenstaub«, dann war und ist der Staub doch »beseelt«. Dürfen wir so reden?

Ja, denn seit dem Anfang des Ganzen, dem sagenhaften »Urknall«, wurzelt in der – mit Blaise Pascal gesprochen – erschreckenden Leere und Dunkelheit rundum der Keim eines Lichts, das schließlich in unserem Affengehirn eine wundersame Turbulenz erzeugte. Wir begriffen, dass wir alle dazu angehalten sind, das uns Mitgegebene zu kultivieren, statt es zu bekämpfen und zu zerstören. Die Neigung des Universums, sich durch uns selbst zu erkennen, macht aus uns erst jene »Hüter« des Ganzen, von deren Pflichten und Freuden die heiligen Schriften seit jeher handeln. Doch das sind metaphysische Bedenken und Bedenklichkeiten, die unser Geschlecht nicht aus dem »Verhängniszusammenhang« kapultieren, worin es zappelt und wächst und stirbt.

Gewiss, auch die Philosophen sind mit ihrem Latein – genau besehen – am Ende. Während die christlichen Hüter des Heiligen schweigen, falls sie sich nicht gerade im Gesundbeten üben, schwätzen die »Liebhaber der Weisheit« umso heftiger über das noch mögliche gute Leben im, bis auf Weiteres, falschen. Beiden Haltungen haftet etwas Hilfloses an. Immerhin, dass wir in der Lage sind, um unsere Schwäche zu wissen, macht uns zu Gefährten einer Reise, die vor Milliarden Jahren begann und sich nun

vielleicht ihrem Ende zuneigt. Was wir, unserem Schicksal vorausseilend, wissen, ist zumindest dies: Wir waren da. Wir sind es gewesen, die dem Schicksalhaften ein Bewusstsein und einen Namen gaben: Anthropozän – Epoche des Menschen.

Das ist keine Antwort auf alle dringlichen »Fragen der Zeit«, aber immerhin, so hoffe ich, eine, die sich nicht vor lauter Wenn-und-Abers, lauter Unwägbarkeiten und spekulativen empirischen Annahmen und Prognosen überschlägt, aus denen es uns dann erst immer nur (frei nach Wilhelm Busch) entgegengackert: Es geht auch anders, doch so geht es auch!

*Vielleicht gehört unsere letzte Frage ohnehin auch zu den »dummen«, da wir zu viel eigene Meinung hineingepackt haben; andererseits wollten wir damit auch zum Widerspruch provozieren, dem Sie aber elegant aus dem Weg gegangen sind – und haben ein schwarzes Loch aufgemacht, das uns wiederum erschauern macht. Optimistisch in diesem Zusammenhang aber stimmt, dass Sie von »Solidargemeinschaft« sprechen und nicht von »Schicksalsgemeinschaft«. Steckt darin doch noch ein Stück Hoffnung? Und da die Menschheit zumindest noch einige Jahrzehnte vor sich haben wird bzw. diese auf sie zukommen werden, könnte sich immerhin die Frage stellen, worin denn die Aufgabe der Philosophie bzw. ihrer unterschiedlichen Schulen in solchen End-Zeiten bestehen könnte. Sehen Sie Themen oder Bereiche sich abzeichnen, die Sie für nachdenkenswert halten?*

Zunächst zur Solidargemeinschaft, das ist ein gutes Stichwort. Ich gehöre noch zu jener Generation, die Kant, Jürgen Habermas, H. L. A. Hart und anderen Befürwortern einer universalistischen Ethik zugehört hat. Ist jemand wirklich davon überzeugt, dass ein moralisches Prinzip zu unserer ethischen Grundausstattung gehört, dann geht er damit eine Bindung ein, die über ein bloß subjektives Bekenntnis weit hinausreicht. Wenn ich ernsthaft der Meinung bin, dass alle Menschen gleich sind – den Gleichheitsgrundsatz anerkenne –, dann urteile ich, dass auch alle anderen, die verstehen,

was »Gleichheit der Menschen« meint, mir zustimmen sollten, sei es, weil die besten Vernunftgründe dafürsprechen, oder sei es, dass eine andere, »zwanglos zwingende« Evidenz vorliegt, zum Beispiel eine naturrechtliche. Und wenn ich mich solcherart aus Einsicht in das Gesollte »gebunden« habe, dann kann ich mich nicht einfach selbst wieder »entbinden«; moralische Prinzipien und Regeln sind keine bloß subjektiven Präferenzen, Geschmacksurteile oder kulturell bedingte Normen.

Was mich ernsthaft moralisch bindet, bindet, sozusagen, die ganze Menschheit. Es ist dieser Universalisierungsgrundsatz (*principle of universalizability*), der zur Bedeutung der moralischen Prinzipien und Normen gehört, und in ihm liegt der Gedanke der Menschheit als einer Solidargemeinschaft begründet. Natürlich ist die reale Menschheit weit davon entfernt, aber der Allgemeinheitsanspruch ist ein wichtiges Instrument, um unethisches Verhalten, ob individuell oder kollektiv, zu kritisieren. Wenn es heute eine Kairoer Erklärung der Menschenrechte gibt, die im Wesentlichen mit der allgemeinen Deklaration der Menschenrechte, die sich in den Verfassungen der meisten nicht-islamischen Staaten findet, übereinstimmt – allerdings mit dem beständigen Zusatz: »insofern dieses Recht nicht den Anordnungen der Scharia widerspricht« –, dann hat eine solche Umgehungstaktik realpolitisch schwerwiegende Folgen, die vor dem Hintergrund des Grundsatzes der Universalisierung nicht zu dulden sind.

### **Die Wahrscheinlichkeit, dass sich die Dinge in Richtung einer Menschheitsapokalypse entwickeln werden, ist hoch**

Diesen entscheidenden Punkt der Menschheit als einer – ideal gedacht – Solidargemeinschaft haben unsere Subjektivisten, Kommunitaristen und Kulturalisten, unsere Dekonstruktivisten und Antihumanisten offenbar nicht verstanden. Trotzdem empören sie

sich – und zu Recht! –, wenn in einem islamischen Staat, in dem die Scharia die geltende Rechtsordnung bildet, Frauen zu Tode gesteinigt werden, obwohl hier doch, vom versteinerten muslimischen Standpunkt aus, nur eine altherwürdige Tradition fortgeführt wird ...

Nun sind die heutigen großen Menschheitsprobleme – das immerhin lässt sich mit einiger Sicherheit sagen – gewiss nicht lösbar, ohne dass der moralische Universalismus ernstgenommen wird und universell gültige Prinzipien und Normen in staatliches Recht nicht nur umgewandelt, sondern auch von Staats wegen exekutiert werden. Das betrifft zentral die Menschenrechte. Stimmen die Voraussagen, dann werden wir uns, bei zwei oder – Gott bewahre! – drei Prozent Erderwärmung auf globale Katastrophen einstellen müssen, die einen Teil unseres Globus womöglich unbewohnbar machen, und das bei einer weltweiten Bevölkerung, die sich 2050 voraussichtlich der 10-Milliarden-Grenze nähern wird. Was dann?

Sollen wir etwa jene, die vor Hungersnöten, Dürren, Bränden, Überschwemmungen und lokalen Kriegen fliehen, einfach mit Kind und Kegel ihrem Schicksal überlassen? Werden wir, die wir in den Wohlstandsoasen dieser unserer Welt leben, dabei zuschauen, wie Millionen und Abermillionen anderer auf schreckliche Weise dahinvegetieren, bloß, um auf menschenunwürdigste Weise zu sterben? – »krepieren« ist das hier wohl passendere Wort. Die Wahrscheinlichkeit, dass sich die Dinge faktisch in diese Richtung, die Richtung einer Menschheitsapokalypse, entwickeln werden, ist hoch. Nachfolgende Generationen würden mit diesem schrecklichen Makel leben müssen – oder ihn verdrängen, was, humanistisch gesehen, noch schlimmer wäre, nämlich der Tod des uns bekannten, nach Humanität strebenden Homo sapiens.

Nun hat die Philosophie zwar nur die Macht der Worte und des Arguments, des um Vernunft und Wahrheit bemühten »Diskurses« auf ihrer Seite. Aber wenn ernsthafte Denkerinnen und Denker ihre Stimme erheben würden, statt jeder modischen Diskussion

hinterherzuhecheln (Political Correctness, Sex vs. Gender, was weiß ich ...), dann wäre hier, im Bereich der Fragen einer allgemein akzeptablen Ethikbegründung ein wichtiges philosophisches Projekt gegeben, dem sich alle, die an Problemen der praktischen Philosophie arbeiten, engagiert zuwenden sollten.

Jahrzehntlang hatte, im Unterschied zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, das Thema »Soziale Gerechtigkeit« keine wortmächtigen Fürsprecher mehr, stattdessen wurde über Peter Sloterdijks Sphären-Metaphysik und Slavoj Žižeks weitreichend wirrköpfige Ansichten hitzig gestritten. Nicht umsonst hat der leider bereits verstorbene Philosoph Derek Parfit sein Ethik-Projekt ursprünglich *Climbing the Mountain* betitelt (es erschien unter dem Titel *On What Matters* 2011 u. 2017 bei der Oxford University Press); mein eigenes Ethik-Buch nannte ich, wohl ein wenig überambitioniert: *Gut in allen möglichen Welten – Der ethische Horizont* (2004, 2. Aufl. 2008).

Die Zeit der großen Entwürfe – man denke an Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* (1954) und an Hans Jonas' Widerrede im *Prinzip Verantwortung* (1979) – mag vorbei sein, aber die Sprengkraft des Humanismus besteht weiterhin, ja im Anthropozän samt den damit einhergehenden apokalyptischen, inhumanen Gefahren des Homozids mehr denn je.

*Wir geben zwei Argumente zu bedenken: ein pragmatisches und ein materialistisches. Kann, ja darf man – durchaus im moralischen Sinn –, so universalistisch argumentieren? Warum soll der chinesische Staat bzw. das chinesische Volk »unsere« Menschenrechte (die ganz nebenbei mit unserer Sklavenhalter-Mentalität durchaus kompatibel gewesen sind) unterschreiben? Sollten wir nicht eher lernen, mehr Distanz zu üben? (Was natürlich beiden kapitalistischen Systemen nicht gefallen würde.) Und mit dem materialistischen Argument, das mit Bert Brechts »Erst kommt das Fressen dann kommt die Moral« gut auf den Punkt zu bringen ist, kommen wir auf die von Ihnen angesprochene Menschheitsapokalypse zurück: Wenn es tatsächlich zu kriege-*

*rischen oder kriegsähnlichen Verteilungskämpfen weltweit kommen sollte, wer sollte dann »nachfolgenden Generationen, die mit diesem schrecklichen Makel leben müssen«, moralische Vorhaltungen machen dürfen? Das wird dann doch etwas anderes sein als die immer wieder gerne ins Treffen geführte Verteidigung der Festung Europa?*

Na ja, sind diese Argumente nicht ein wenig plakativ? Glauben Sie selbst, dass sie halten, was sie vielleicht auf den ersten Blick zu halten versprechen? Ich wurde ja gefragt: »Sehen Sie Themen oder Bereiche sich abzeichnen, die Sie für nachdenkenswert halten?« Und ich habe geantwortet, dass ich nach wie vor die Suche nach einer universalistischen Moral, welche das Wort von der Menschheit als einer »Solidargemeinschaft« bekräftigen könnte, für ein philosophisches Thema halte, das des Nachdenkens wert ist. Entweder die Prinzipien einer universalistischen Ethik lassen sich skizzieren oder das Projekt einer »Menschheit« im emphatischen Sinne des Wortes war und ist bloßes Gerede.

Ob eine solche Überlegung den chinesischen Staat kümmert, weiß ich nicht (eher wohl in dem Sinne, dass er sie als eine Umsturzphantasie beargwöhnt). Aber kümmert es das chinesische Volk, gedacht als eine kompetente Ansammlung von Individuen, die idealer Weise verstehen, welche Art der Bindung mit dem Begriff der Moral einhergeht? Ganz entschieden, würde ich sagen – wir reden ja hier über das Wesen von Moral, und wir reden als Philosophen, nicht als Propagandisten eines Konzepts von Menschenrechten und Menschenwürde, die nur dem Westen nützlich wären. Insofern geht der Schlenker, der sich unserer »Sklavenhalter-Mentalität« bedient, ins Leere.

Wenn es in Brechts *Dreigroschenoper* heißt: »Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral«, wird ja keineswegs jener Art von Moral eine Absage erteilt, die man in der Philosophie »universalistisch« nennt und von der alle wissen, dass sie eine Idealvorstellung darstellt. Auch Hans Küng, der Theologe, hat ja nie ernsthaft behauptet,

dass das von ihm propagierte »Weltethos« vor dem Verhungern käme, *zeitlich gesprochen*. Zuerst muss der Magen voll sein, bevor man sich über moralische Angelegenheiten ernsthaft, ruhig und objektiv unterhalten kann. *Aber eben diese Priorität ist Teil der Menschheitsethik* – und eine Selbstverständlichkeit! Brecht redet ja von den Scheinheiligen, die jenen, die darum kämpfen, nicht zu verhungern, und denen dazu fast jedes Mittel recht ist, Moralpredigten halten. Zu sagen: »Du solltest dir dein Brot auf anständige Weise verdienen«, ist, plakativ gesagt, nur dann nicht zynisch, wenn es einen Arbeitgeber oder Lebensmittel gibt, um daraus Brot zu backen.

Man hat den – im Übrigen ehrenwerten – John Locke (1632–1704), seines Zeichens Arzt, Philosoph und Vordenker der Aufklärung, immer wieder kritisiert, weil er der Meinung war, die Armen brauchten nicht arm zu bleiben, denn es gäbe genug Land auf der Welt, welches sie in Besitz nehmen, bearbeiten und dadurch zu ihrem Eigentum machen könnten. Da indessen Locke auf die Habenichtse in England zielte – fast aller Grund und Boden gehörte dort den Adeligen, Reichen und/oder dem Klerus –, belief sich sein Rat praktisch darauf, dass akkurat die Ärmsten der Armen in die Kolonien auswandern sollten, weil es dort noch in vielen Gegenden unbebautes Land in Hülle und Fülle gab. Das war Zynismus, denn nicht nur waren viele jener Gegenden zur Niederlassung ungeeignet, sei es wegen der unwirtlichen Naturgegebenheiten, sei es wegen des drohenden Einfalls von »Eingeborenen«. Außerdem hätte die Überfahrt berappt werden müssen ...

Und was nun meine Bemerkung hinsichtlich der Schuldgefühle nachfolgender Generationen von Massenverbrechen infolge ausbrechender Verteilungskämpfe betrifft, so habe ich gar nicht von Vorwürfen gesprochen, die von anderen erhoben werden. Ich dachte eher an meine eigene Generation, für welche die Nazi-Verbrechen ihrer Eltern und Großeltern zu einer großen Belastung führten, nicht nur den Täterinnen und Tätern gegenüber, sondern wegen der von niemandem angeordneten »Verschwörung

des Schweigens« unter den Älteren. Auch heute noch – ich selbst bin Jahrgang 1950 – spüre ich die Ressentiments, die unter den Menschen meines Alters heimlich umgehen, wenn die Rede auf die jüdischen und anderen Opfer der Nazis und die Vernichtungsfeldzüge von Hitlers Wehrmacht kommt.

Ich gebe zu, dass die ständigen »Aussöhnungszeremonien« schon lange den Charakter von weithin seelenlosen Gesten angenommen haben. Aber solche immer wiederkehrenden Erinnerungszeichen sind noch besser als die Forderung, »doch endlich zu vergessen«. Diese Forderung ist nämlich kaum jemals moralisch gemeint, im Sinne der Stärkung des sozialen Friedens nach allen Seiten hin. Dabei mag durchaus zugestanden werden, dass die sogenannte Erinnerungskultur auch kontraproduktiv sein kann, indem sie alte Abneigungen und Hassgefühle sowohl ethnischer als auch religiöser Art wieder hochkitzelt – der Antisemitismus nimmt in Europa ständig zu – und darüber hinaus einem kulinarischen Erinnerungskonsum zuarbeitet. Man denke bloß an den fast täglichen Hitlerfilm, der auf irgendeinem deutschen TV-Sender läuft, von Hitlers Vernichtungsschlachten über Hitlers Frauen bis zu Hitlers Hunden.

*Interessanterweise wurde in unserem Gespräch der Begriff »Utopie« oder »utopisch« bisher kein einziges Mal verwendet. Inwiefern würden Sie die angesprochenen Prinzipien einer universalistischen Ethik dem Utopischen zurechnen? Und wie halten Sie es generell mit der Utopie – ist diese als Richtungsnahme wichtig, auch wenn sie nicht realisierbar ist, oder gibt es für Sie auch Realutopien?*

Die erste Utopie, die auch so hieß – von der Insel Utopia ist die Rede, »nova insula Utopia« –, stammt aus dem frühen 16. Jahrhundert. Ihr Verfasser war bekanntlich der hochangesehene Staatsmann und Philosoph Thomas Morus, der sich, als standhafter Anhänger des Papstes, unter Heinrich VIII. weigerte, diesen als Oberhaupt der Kirche anzuerkennen und deshalb hingerichtet

wurde. Die Zeiten waren, wie man so sagt, schwer und verworren. Die Ungleichheiten haarsträubend, die Not des Volkes himmelschreiend. Und so ersann Thomas Morus jenen traumhaften Nicht-Ort, wobei sich die Namensprägung dem altgriechischen Kompositum οὐ, »nicht«, und τόπος, »Ort«, verdankt.

Dieser Nicht-Ort ist zugleich ein Platz, wo eine strenge Gleichheit der Aufteilung der Güter und Lasten dafür sorgt, dass das Gemeinwohl einen kommunistischen Charakter im ursprünglichen Sinne des Wortes aufweist. Auch sonst herrscht Gerechtigkeit nach allen Richtungen, das Leben, mag es auch körperlich anfordernd sein, ist dennoch eines, das allen, die sich mit den Zielen der Kommunität einverstanden erklären, die bestmöglichen Chancen auf eine gedeihliche irdische Existenz bietet. Daher der Titel: *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*.

### **Die Politik der Utopie war eher ein romantisches Phantasma als eine pragmatisch umsetzbare Reformidee**

Ich habe seinerzeit diese Schrift gelesen und ich muss gestehen: Sie hat mich völlig kalt gelassen, ungefähr so, wie Jahrhunderte später, in unserer Zeit der Slogan: Geht's der Wirtschaft gut, geht's uns allen gut! Selbst wenn das stimmen würde, was es mit Abstrichen vielleicht sogar tut, bringt es nicht jene innere Saite zum Klingen, die mit dem Begriff »Utopie« einhergehen sollte. Morus wandte sich aus seinem christlichen Herzen gegen Ungerechtigkeit, Armut, Nepotismus, den Staatsterror; das sind staatsmännisch äußerst ehrenhafte Ziele, aber schon er wusste, dass es sich bei seinem künstlichen Gemeinwesen nur um eines handeln konnte, das in einem Nirgendwo angesiedelt war. Schön, man kann Utopie politisch denken, um soziale Missstände anzuprangern, aber irgendetwas fehlt dann immer noch. Ernst Bloch, der Kommunist – übrigens viel zu lange ein Parteigänger

Stalins –, hat diesen Punkt genau taxiert. Die berühmte letzte Passage seines dreibändigen Monumentalwerkes *Prinzip Hoffnung* aus dem Jahre 1954 lautet: »Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.« Das ist ein Motiv, dessen heilsgeschichtlicher Zug unverkennbar ist: Was da in die Kindheit »scheint«, das hat keinen Ort, dort ist noch niemand gewesen, es ist ein begriffsloses Sehnsuchtsziel, das den Kern des Utopischen ausmacht. Um diesen Kern lagern sich dann – das war wohl Blochs Gedanke – die machbaren Dinge und politischen, bürgerlichen Aktionen an; aus ihm erwächst die Moral der menschlichen Würde.

Und was nun die universalistische Moral betrifft: Wenn wir sozusagen in ihr Innerstes, ihr »Sanctum« vordringen, dann landen wir womöglich dort, worauf Bloch hinauswollte, ohne es – Marx sei Dank! – ausformulieren zu müssen: nämlich bei einer humanistischen Metaphysik der Würde, deren Ursprung im Religiösen mit Händen zu greifen ist. Das utopische Radikal, das die universalistische Moral über eine konventionelle Glücksethik nach dem Muster des Utilitarismus hinaustreibt, findet sich in den Visionen rund um den Garten Eden – Visionen, die in das klassische Schönheitsideal eingegangen sind, also weniger ethische als ästhetische Züge aufweisen.

Hinzu trat, im Idealismus des 19. Jahrhunderts, die Hoffnung auf Rücknahme der Entfremdung des Menschen von seinem naturrechtlich unbeschädigten Wesen. Das »Gute Leben«, ursprünglich aus altgriechischer Tradition hergeleitet, wird mit christlicher Symbolkraft aus dem Motivkreis einer ursprünglichen Unschuld aufgeladen. Die Politik der Utopie war eher ein romantisches Phantasma als eine pragmatisch umsetzbare Reformidee.

Dass solche Visionen im säkularisierten Westen keine große Anziehungskraft mehr haben, braucht man nicht eigens zu betonen, zumal, im Ausklang der heilsgeschichtlichen Menschheitserzählung, auch die Potenziale eines »auratisch« unterlegten Schönheitsbegriffs – Schönheit als Vorausweisung auf eine innerlich geheilte, harmonische Welt – weitgehend geschwunden sind.

Walter Benjamins klassische Schrift *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935) definiert Aura als »einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag«. Hier wird, wenn auch undeutlich, Ästhetisches und Utopisches zusammengeführt, das sich im weiteren Verlauf mit Prädikaten anreichert, die der Sphäre des Theologischen jedenfalls nicht fremd sind, etwa Unnahbarkeit, Echtheit oder Einmaligkeit.

Deshalb ist das Gerede von der »Realutopie«, das sich verantwortungsethisch gerade noch verantworten lässt, im Grunde eine Absage an den utopischen Geist. Aber es hilft nichts: Eine Realutopie repräsentiert entweder einen kollektiven Zustand, der mit alltagspolitischen Mitteln realisierbar ist, oder aber sie bildet einen Widerspruch in sich selbst. Die Insel namens Utopia des Thomas Morus hat keinen realen Ort.

*Sie sind ausführlich auf Thomas Morus eingegangen, haben aber seinen gut 100 Jahre später lebenden Gegenspieler Francis Bacon mit seinem Text Nova Atlantis unerwähnt gelassen. Wir zitieren aus Johannes Schmidls Bauplan für eine Insel (Wien: Sonderzahl 2016): »Ist Utopia eine Insel verordneter Askese, so gibt sich Nova Atlantis als Insel des Überflusses.« Haben Sie die Überfluss-Utopie gleich von vornherein ausgeschlossen, da uns die Grenzen des Wachstums seit den 1970er-Jahren bekannt sein sollten, auch wenn wir sie bis heute konsequent ignorieren? Müssen wir uns schön langsam auf die Askese utopisch einstimmen, die Sie aber offensichtlich »öllig kalt« lässt?*

Das Zitat, das Sie anführen, nämlich, dass *Nova Atlantis* von Francis Bacon eine »Insel des Überflusses« sei – das Erzählfragment

erscheint 1627 posthum –, ist einerseits, gemessen an den Lebensumständen der damaligen Zeit in England, sicherlich eine Insel des materiellen Überflusses. Diese Insel namens Bensalem, die nun zumindest insofern einen Ort hat, als der Leser erfährt, dass es europäische Seefahrer auf dem Weg von Peru nach China dorthin verschlagen habe, erinnert in bestimmter Hinsicht an B. F. Skinners *Walden Two*, zuerst erschienen 1948. Warum? Weil in beiden Utopien dem Glauben Ausdruck verliehen wird, dass nur eine wissenschaftlich fundierte Gesellschaft dauerhaften Wohlstand und Frieden sichern könne.

Während es bei Bacon alle möglichen wissenschaftlich-technischen Errungenschaften, ausgetüfelt von Experten, sind, die das Gemeinwesen einen bislang unbekanntem allgemeinen Überfluss der Güter und der Lebenserleichterungen erfahren lassen, ist es beim Behavioristen und »Vater der Lerntheorie«, Skinner, die Technik der operanten Konditionierung. Unter strenger und lückenloser wissenschaftlicher Anleitung werden die Bürger derart geformt, dass sie, bei reichlich vorhandenen materiellen Ressourcen, ein zufriedenes, ja glückliches Leben führen können.

Ohne ins Detail zu gehen: Was beide Utopien eint, ist ihre konservative politische Verfassung. Bacon stellt sich eine Art konstitutionelle Monarchie vor, freilich eine gewissermaßen vorbildliche, die tatsächlich nur das Beste für die Bewohner der Insel anstrebt. Von demokratischen Freiheitsrechten ist man weit entfernt, sie würden den ganzen Betrieb, der auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist, bloß stören, ja zerstören.

In Skinners Utopie, die eine reine Expertokratie repräsentiert, geben ausschließlich die Verhaltenstechniker den Ton an. Sie streben, durchaus im Sinne des Utilitarismus, nach immer neuen, effektiveren Formen der operanten Konditionierung des Menschen, um sein Wohlbefinden im Kollektiv zu steigern. Am Schluss äußert der Leiter dieses utopischen Gemeinwesens gegenüber einer staunenden »Delegation« von außerhalb, dass die Demokratie im

Grunde das Schlimmste sei. Sie verhindere, durch den Prozess periodischer Neuwahlen der politischen Autorität die ungestörte Entfaltung wissenschaftlicher Programme und zerstöre durch Parteilichkeit, Korruption und Misswirtschaft den sozialen Frieden.

Es scheint also, als ob im utopischen Denken das *üppige Leben* nicht anders denkbar sei als auf dem Wege einer politischen, von den Betroffenen freiwillig bejahten Disziplinierung, die mit unseren Vorstellungen von Grund- und Menschenrechten in einem liberalen Staatsgefüge kaum etwas zu tun hat.

Und was die Askese betrifft, auf die wir uns »einstimmen« müssen, so wird sie wohl ebenfalls eine erzwungene sein: Unser Wohlstand im Westen wird sich angesichts der Weltbevölkerung und der anstehenden Klimakatastrophen nicht halten lassen, abgesehen von der drohenden Möglichkeit breitflächiger Kriege und anderer globaler Desaster. Mit dem Niedergang unseres hohen Lebensstandards wären vermutlich altbekannte politische Neuformationen der Normalfall, und sie alle würden totalitär und im Übrigen von ständigen Umstürzen bedroht sein. Die Utopie der Askese ergäbe, in die Realität umgesetzt, Mangelwirtschaft, Überlebensgier und Bürgerkrieg ...

Aber vielleicht kommt ja doch alles anders, als es sich einer denkt, der seit 1950 im aufblühenden Europa der Nachkriegszeit lebte.

*Und da wir auch gerne zum Katastrophischen neigen, ein Zitat aus Hannah Arendts Kafka-Essay, das den Hang zum Apokalyptischen zumindest relativieren könnte: »Insofern Leben ohnehin unausweichlich und notwendigerweise vom Tod beschlossen wird, kann sein Ende allerdings immer vorausgesagt werden. Der natürliche Weg ist immer der Weg des Untergangs, und eine Gesellschaft, die sich blind der Notwendigkeit der in ihr selbst beschlossenen Gesetze anheimgibt, kann immer nur untergehen. Propheten sind notwendigerweise immer Unglückspropheten, weil die Katastrophe immer vorausgesagt werden kann.« Oder anders gesagt, auf nichts können wir uns so sehr verlassen, als auf unseren Untergang. Dennoch wollen wir uns ungern vorstellen, dass nach einem exzes-*

*siven, vor allem quantitativem Wachstum der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nun ein unweigerlicher Abschwung folgen wird, ohne dass dieser durch alternative Handlungsmöglichkeiten durchkreuzbar wäre. Finden sich in Ihrem Realismus – bezogen auf Künftiges – nicht auch Vorstellungen von einer qualitativen Veränderung unserer Gesellschaft, angesichts dieser düsteren Ausblicke? Nochmals mit Arendt, welche Notwendigkeiten müssten wir über Bord werfen?*

Also ich will ja nicht beckmessern, aber wenn es hier um Notwendigkeiten geht, dann kann man gar keine über Bord werfen. Denn dass das Notwendige notwendig ist, bedeutet eben: Man muss es mitnehmen, dulden, ob man will oder nicht. Mein Tod ist unvermeidlich, mir bliebe nur, falls ich darauf Wert legte, die Wiederauferstehung von den Toten zum Jüngsten Gericht. John Maynard Keynes hat – mit der dem Ökonomen eigenen Nonchalance – gesagt: *In the long run we are all dead*, schön, und auf ganz lange Sicht gesehen wird die Menschheit sowieso vom Erdboden verschwunden sein, dafür wird das Atomkraftwerk Sonne schon sorgen.

Das alles hindert uns nicht daran, Schlupflöcher zu suchen, durch die wir einer drohenden Nahkatastrophe durch pandemische, politische, klimatische und wirtschaftliche Abschwünge entkommen könnten. Mir sind solche Schlupflöcher, realistisch betrachtet, kaum bekannt, und offenbar hoch qualifizierten Fachleuten auch nur insofern, als sie die Zukunftslage der Welt kritisch, nicht aber unbedingt katastrophisch zeichnen. Ich denke etwa an den jüngsten Bericht für den Club of Rome, verfasst vom Nachhaltigkeitspezialisten Jørgen Randers. Der Norweger, Jahrgang 1945, legte 2012 eine globale Trend-Prognose für die nächsten 40 Jahre vor. Hier ein kurzer Ausschnitt, der in seiner Essenz allerdings nicht völlig unumstritten ist: »Fast drei Milliarden Menschen werden immer noch keinen ausreichenden Lebensstandard haben, ohne angemessene Nahrung, Wohnung, Gesundheitsversorgung oder Sicherheit leben müssen. Die reichen Länder werden einen

sehr viel größeren Teil ihrer Wirtschaftskraft aufwenden müssen, um die Flut neuer Probleme zu lösen. Die armen Länder werden ein Problem, dessen volle Auswirkungen sie erst in 30 Jahren wirklich spüren werden, nicht als besonders dringlich behandeln. Und was den Klimawandel angeht, ist es wohl auch ihr gutes Recht, es nicht zu tun: Schließlich haben die reichen Länder das Klimaproblem erst geschaffen.« (2052. *Der neue Bericht an den Club of Rome. Eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre*, Oekom-Verlag, München 2012, S. 373–374.)

### **Der Übergang vom Humanismus zum Posthumanismus befördert alle möglichen Formen des Individualismus**

Über alle empirischen und normativen Schwierigkeiten hinaus, in den nächsten Jahrzehnten unseren Wohlstand und unsere demokratische Lebensform zu erhalten, wird auffällig, dass die Luft der Utopie – philosophisch gesprochen: des Guten Lebens – weniger als dünn geworden ist. Schon im 20. Jahrhundert sind, ob im Buch oder im Kino, die großflächig angelegten Utopien (ich sehe von der Weltfluchtbewegung der Fantasy ab) so gut wie vollständig von *dystopischen* Szenarien abgelöst worden: *1984*, *Brave New World*, *Fahrenheit 451*, *Blade Runner*, *Total Recall*, *Minority Report* bis zu den SF-Zyklen *Terminator* oder *Matrix*, wobei dessen letzter Teil immerhin eine Hoffnungsperspektive andeutet; letztens der Riesenerfolg von *Altered Carbon* und der *Tribute von Panem*. Und das sind nur einige Nennungen.

Woher kommt diese prinzipielle Zukunftsdüsternis? Ich denke, dass über die handfesten Bedrohungen unserer Zivilisation hinaus auch metaphysische Gründe maßgebend sind. Der Übergang vom Humanismus zum Posthumanismus befördert alle möglichen Formen des Individualismus, *chacun à son goût*, wer bin ich, und wenn ja – wie viele; frau erfindet sich immer wieder neu, der

Gendermarker »divers« kommt ins Amtsblatt; zugleich schließt dieses ethisch möblierte, PC-regulierte Kultur-*Bric-à-brac* den Verlust des Glaubens an einen geistigen und spirituellen Fortschritt *der* Menschheit mit ein. Ursache dafür ist das Schwächerwerden und endgültige Verschwinden eines religiös gefärbten kulturellen Untergrundes, der über alle Widrigkeiten des gewöhnlichen Lebens hinweg besagt, dass am Ende noch alles gut werden wird.

Mit dem Wegbrechen des heilsgeschichtlichen »Narrativs« übernehmen hedonistische Lebensmodelle die Führung, zumindest in der Fantasie, im sich anstauenden Lustdruckkessel, denn gerade die einkommensstarke Arbeitswelt ist erfolgsbesessen wie nie zuvor. Doch zugleich wächst auch der Sinnlosigkeitsdruck derart, dass er die alten, literarisch gestimmten Existenzialisten (Sartre, Camus) vermutlich sogar »existenziell« beunruhigt hätte: Wozu das Ganze? Kein Wunder, dass der Antinatalismus mit der Nonsense-Frage »Wäre es nicht besser, niemals geboren worden zu sein?« im Denk- und Gefühlskarussell der jungen Generation wieder modisch zu werden beginnt.

*Jetzt versuchen wir einmal auch zu beckmessern: Die »Notwendigkeit« im Sinne Hannah Arendts ist eine unter unsichtbaren Anführungszeichen; die Gesellschaft entzieht sich ihrer Aufgabe, nach alternativen Lösungen zu suchen, indem sie Notwendigkeiten vortäuscht. Sind wir nicht beim Ende der Politik angelangt, wenn Politiker von »alternativlos« reden? Viele dieser Notwendigkeiten sollten also sehr wohl über Bord geworfen werden. Vielleicht wäre es doch möglich den Supertanker einer globalistischen »Welt« in viele leichter manövrierbare Dampfer umzurüsten. – Ihre letzte Antwort erscheint uns also in toto zu abgeklärt und gleichzeitig zu fatalistisch zu sein. Wenn man Adornos berühmtes Diktum »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« als moralischen Satz entlarvt, dann eröffnen sich doch einige Möglichkeiten, von Richtigkeiten im falschen Ganzen. Wäre dies nicht ein Weg (kein Ausweg) aus dem Apokalyptischen, ohne gleich die Welt retten zu müssen?*

»Der natürliche Weg ist immer der Weg des Untergangs, und eine Gesellschaft, die sich blind der ‚Notwendigkeit‘ der in ihr selbst beschlossenen Gesetze anheimgibt, kann immer nur untergehen.« Ok, jetzt verstehe ich, was hier gemeint ist. Es geht also um sogenannte Notwendigkeiten, die in Wahrheit politische, soziale, religiöse Ideologien sind. Was ich nicht verstehe, ist, warum eine Gesellschaft, die sich Notwendigkeiten »hingibt«, ohne deren Bestand sie tatsächlich untergehen würde, dann diese nicht als solche – als Strukturbedingungen, die zum Überleben notwendig sind – akzeptieren sollte. Oder? Also für den Bestand unserer westlichen Zivilisation sind die sattsam bekannten Menschen- und Grundrechte *notwendig*, ferner der Gleichheitsgrundsatz als regulatives Prinzip, ebenso das allgemeine Wahlrecht, die Gewaltenteilung, das Prinzip der Chancengleichheit und der sozialen Gerechtigkeit. Das ist trivial, aber wahr.

Arendt spricht – das habe ich zu wenig bedacht – an dieser Stelle offenbar vom strategischen Gebrauch des Begriffs »Notwendigkeit«, wodurch Alternativen aus dem Blick gerückt und Kritiker mundtot gemacht werden sollen (falls man sie nicht gleich wegsperret oder umbringt). Wenn Arendt sagt, dass der »natürliche Weg immer der Weg des Untergangs ist«, dann meint sie wohl, dass wir, die *homines sapientes*, die Kultur »erfunden« haben – ihre Möglichkeit entspricht unserer Natur! –, um den Naturmechanismus aufzubrechen. Allem voran anerkennen wir nicht mehr schlichtweg das Gesetz des Stärkeren, wir versuchen, eine Gesellschaft gegen das *survival of the fittest* zu verwirklichen. Und das ist eine genuin menschliche – eine wahrhaft humane und daher ethische – Leistung.

### **Die Zeichen stehen an der Wand, von den klimapolitischen über die pandemischen bis zu den geostrategischen Kampfzonen**

Es geht also um den Spielraum über das evolutionäre Maß, die Zufallsmutation, Zeugungsmächtigkeit und den natürlichen Aus-

leseprozess, hinaus, also darum, Vernunft und Moral ins Spiel zu bringen, Traditionen zu errichten, Gewachsenes nicht nur willkürlich zu zerstören, sondern auch nach Plan wachsen zu lassen. *Homo faber*, der Wirkmächtige, *Homo ludens*, der künstlerisch Handtierende, das alles macht das Menschliche zu einem »Prinzip« gegen die blinde Notwendigkeit. Aber man beachte: Gegen die *blinde* Notwendigkeit, die so blind ist wie der Zufall; die Natur- und Geschichtsphilosophie kennt hingegen seit jeher, nicht erst seit Aristoteles, eine zielgerichtete Notwendigkeit, die den Rahmen unseres Denkens und Fühlens, Tuns und Lassens beschränkt, dabei aber zugleich auf ein Ziel gerichtet ist, ein Telos, in dessen Rahmen wir unsere Willkür, unser Planen ausrichten können – und müssen. Der Marxismus hat dieses Muster in einer antireligiösen Übernahme adoptiert: Urkommunismus (Nomadismus), Sklavenhaltergesellschaft, Feudalismus, Kapitalismus, vollendeter Kommunismus/Ende aller Ausbeutung.

Wendet sich Arendt gegen den Schematismus an sich oder bloß gegen die »blinde« Übernahme der in ihm beschlossenen Gesetzmäßigkeit – vielleicht um deren möglichen Entartungen wie Stalinismus und Faschismus vorzubeugen? Ich glaube, es ist eine grundsätzliche Distanzierung im Spiel. Es entspricht Arendts Denken, eine genuin menschliche Freiheit, die an keine teleologischen, heilsgeschichtlichen Gesetze gebunden ist, zu appellieren. Heute ist diese Freiheit uns einerseits zur Selbstverständlichkeit geworden – für die Lehre von der Geschichtesteleologie hat Popper den Terminus »Historizismus« geprägt, worunter auch Spenglers »Untergang des Abendlandes« fällt –, andererseits hat die Naturwissenschaft vom Menschen das Innerste aller Freiheit längst in Frage gestellt, theoretisch und experimentell: den freien Willen! Zugleich gibt es, ironischerweise, kaum einen Naturwissenschaftler, der unser Alltagsmodell des selbstverantwortlichen, vernunftgeleiteten Handelns und dessen moralische Qualifikation mitsamt den sich daraus ergebenden rechtlichen Folgerungen infrage stellt.

Kurz: Das Problem der Notwendigkeit ist im Bereich der Kulturbildung, der Um- und Neubildung unserer Gesellschaften, äußerst undurchsichtig – und darauf läuft die Rede von den ökologisch sensiblen »Dampfern«, die dem »Supertanker« globale Ökonomie entgegengestellt wird, ja hinaus. Sie schleppt jene Undurchsichtigkeit mit ...

Ich denke, niemand kann sich heute dessen sicher sein, dass wir »die Welt« retten *müssten*, um eine Region des Wohlergehens für unsere Kinder und Kindeskinde zu schaffen. Und ob wir es uns hierorts, in den Wohlstandsgebieten der Welt, *leisten werden können*, »die Welt« zu retten, um denen, die uns nahestehen – emotional, kulturell, geografisch, genetisch – ein lebenswertes Biotop zu erhalten, das wird sich zeigen. Wir wissen es nicht. Wir ahnen bloß Schlimmes. Denn die Zeichen stehen sozusagen an der Wand, von den klimapolitischen über die pandemischen bis zu den geostrategischen Kampfzonen.

Manchmal denke ich mir, die Benediktinerregel *Ora et labora*, »Bete und arbeite!«, wäre für unsereinen das Trostreichste. Aber weder kann ich so recht daran glauben, dass man es letzten Endes Gott überlassen sollte, was aus unseren Anstrengungen wird, noch scheint das klösterliche Leben etwas zu sein, woran ich mich, selbst außerhalb der Klostermauern, ernsthaft orientieren wollte oder könnte. Das sind halt nur so Flausen angesichts des »augenlosen Schreckens«, von dem bei Robinson Jeffers (dt. v. Eva Hesse) die Rede ist: Womöglich ist ja seit Anbeginn alles nur: *a metaphor – I know not – of faceless violence, the root of all things* (aus dem Gedicht *The Great Explosion*).

*Kann man Robinson Jeffers' faceless violence, als »augenloser Schrecken« übersetzt, mit Rilkes Torso in Beziehung setzen, über den Sie einige Fragen vorher gesagt haben: »Dieses unheimliche Gefühl, von einem Körper ohne Kopf (und daher ohne Augäpfel) angeschaut zu werden, als ob keine Stelle ohne Auge wäre ...«? Vielleicht aber auch nur eine Koïnzidenz. – Worauf wir aber gegen*

*Ende unseres Gesprächs doch noch einmal grundsätzlich zurückkommen möchten, wäre die Tradition, in der sich jeder von uns zumindest in einem gewissen Sinn verorten muss, um nicht orientierungslos durch die »Wiederkehr des ewig Gleichen« zu geistern. Und: Gibt es nicht auch so etwas wie eine »negative Tradition«, die man sich gewissermaßen vom Leib halten und aus dem Kopf schlagen muss? Nur als Reizwort führen wir Michel Serres an, über den Sie sich uns gegenüber in einem privaten Gespräch einmal eher abfällig bzw. kopfschüttelnd geäußert haben.*

Also zunächst: *Faceless violence* mit »augenloser Schrecken« wiederzugeben, wie es Eva Hesse getan hat, ist, könnte man sagen, eine übersetzerische Tour de Force. Denn was Jeffers meint, ist doch wohl, dass die Gewalt, welche die Welt durchherrscht, kein »Gesicht« hat. Jeffers' Gott hat kein Antlitz; der Dichter besingt die Welt als gewaltige, wunderbare und zugleich schreckliche, bluttriefende, tragische Schöpfung. Trotzdem heißt es von Gott (wiederum in Eva Hesses Worten): »Schön über alle Maßen ist er. / Und wir, die Affenbilder Gottes [*God's apes*, nach Heraklit, Fragmente 99 f.], sein unseliges Fleisch und Blut, wir haben teil an diesem Schönen.« Jeffers' Gott ist *no anthropoid God*.

Lassen wir einmal beiseite, ob dies, zusammengenommen, ein stimmiges Bild ergibt, die Schönheit des Jeffers'schen Gottes ist jedenfalls eine von der Natur als Schöpfung abgeleitete, und die Schönheit des Menschen eine darin beschlossene. Wenden wir uns noch einmal Rilkes *Archaischem Torso Apollons* zu, dann erscheint Hesses Jeffers-Übersetzung wie eine Kontraposition; oder doch eher als Koinzidenz? Apollons Körper, der vom kopf- und daher augenlosen Götterbild blieb, »glüht noch wie ein Kandelaber«. Es ist die Energie der Schöpfung, die aus dem Stein ausbricht, »aus allen seinen Rändern«. Und diese Energie transformiert den Körper gleichsam in ein Gebilde aus lauter Augen: »denn da ist keine Stelle, / die dich nicht sieht«.

**Es ist das grenzenlose Wehen, das durch die Welt geht. Und davon möchte ich gerne, auf gesittete Weise, Zeugnis ablegen.**

Wie wäre es damit? Gott ist augenlos, kein persönlicher, moralischer, um uns Menschen besorgter Gott; er ist vielmehr realpräsent in allen Gestalten und Gestaltungen der Schöpfung, insonderheit der Natur. Die Natur ist voller Augen, die dich sehen, gleich dem *Torso* des Rainer Maria Rilke. Und deshalb ist alle Naturanschauung zugleich ein religiöser Akt und, wie der letzte Satz des Rilke'schen Gedichts schnörkellos postuliert, zugleich eine Aufforderung, das eigene Leben zu ändern. Die Augen sind – das ist ein klassisches Motiv, das die abendländische Physiognomik befördert – Spiegel der Seele. Wer in diesen Spiegel blickt, wird bei Jeffers wie bei Rilke dazu angehalten, sich der Schönheit des Göttlichen anzugleichen – sich ihm einzufügen so weit wie menschenmöglich und, ja, darüber hinaus. Das, diese Sehnsucht des Menschen, in der Präsenz des Göttlichen über das Menschliche hinauszugehen, ist auch der Weg in die Tragödie, man denke an Hölderlins Empedokles und seinen sagenhaften Sprung, hinein in die Tiefenglut des Ätna ...

Daran anschließend würde ich gerne ein paar Worte zu Ihrer Frage nach der Tradition, in der ich mich selbst »verorte«, sagen. Ich habe erst kürzlich wieder einmal die *Fragmente der Undeutlichkeit* (1989) von Botho Strauß gelesen. Dabei ist mir mit einem Seitenblick auf die *Hölle voller Wunder* – das Buch trägt den Untertitel *Spätes Philosophieren* mit Bedacht –, aufgefallen, dass mir keine philosophische Tradition oder Schule mehr sonderlich nahesteht, wohl aber das Fragmentarische und Undeutliche, wie es manche inspirierten Geister kultivieren. Hervorheben möchte ich die einzigartige US-Autorin Marilynne Robinson, eine liberale Femme de Lettres und Calvinistin (so was gibt's!). Neben der unvergleichlichen *Gilead*-Tetralogie schätze ich ihre philosophischen Essays

außerordentlich, leider sind diese Werke im deutschen Sprachraum wenig bekannt. Exemplarisch seien erwähnt: *The Death of Adam* (1998, 2005); *Absence of Mind* (2010); *The Givenness of Things* (2015); *What Are We Doing Here?* (2018).

Ich finde mittlerweile Traditionen, welche die Welt in Logik, straffe Argumente und harte Begriffe einpacken wollen, abschnürend. Trostlos. Ebenso wenig mag ich ein Denken, das, wie mir scheint (und vielleicht ja zu Unrecht), Begriffswüsten aufschüttet, unter denen alle Quellen des Guten, Wahren und Schönen – des Absoluten – versiegen. Hierher gehört für mich exemplarisch, aber nicht untypisch, das typisch französische Intellektuellengeschwätz. Dieses steigert sich, zugegeben, bisweilen zu einer Art genialem »Sprachdelirium«, worin – um Heidegger zu bemühen – »die Sprache spricht«, denn der Heilige Geist darf's ja nicht mehr sein. Wie dem auch sei: Es ist das grenzenlose Wehen, das durch die Welt geht; es ist Rilkes Angeblicktwerden vor dem *Archaischen Torso Apollos*, der für die Schöpfung einsteht; es ist das Licht aus den Dingen, wodurch deren Immanenz sich über das bloß Faktische hinaus weitet – das alles ist es, was mich beim Schreiben magisch anzieht.

Und davon möchte ich gerne, auf gesittete Weise, Zeugnis ablegen. Meine Altersbedrückung ist nun aber die: Wird von all dem schließlich mehr geblieben sein als eine elektronische Spur in einer digitalen Cloud, längst abgelebter Rest einst hochregter Neuronenhaufen unter meiner Schädeldecke? Auch dagegen noch, gegen diese Bedrückung, anzuschreiben, ist vermutlich nicht die geringste Aufgabe der alt gewordenen, müde gewordenen, von der Langeweile des Immerselben bedrohten Philosophenseele.

## Namensregister

Adam (AT) 56  
 Adorno, Theodor W. 3, 13, 26, 27, 28, 50  
 Albert, Hans 27  
 Apollo (Gott) 54, 56  
 Aristoteles 52  
 Arendt, Hannah 47, 48, 50, 51, 52  
 Bacon, Francis 20, 45, 46  
 Barnes, Julian 4  
 Bashō, Matsuo 24  
 Bloch, Ernst 3, 39, 43, 44  
 Böll, Heinrich 7  
 Brecht, Bertolt 39, 40, 41  
 Burger, Rudolf 26, 29  
 Busch, Wilhelm 36  
 Camus, Albert 50  
 Carnap, Rudolf 17  
 Chisholm, Roderick M. 27  
 Cioran, Emil 7  
 Derrida, Jacques 27  
 Dawkins, Richard 8  
 Deleuze, Gilles 27  
 Dennett, Daniel 8  
 Doderer, Heimito von 11  
 Empedokles 55  
 Foucault, Michel 24, 25  
 Friedrich, Caspar David 21, 22  
 Freundlich, Rudolf 27  
 Haller, Rudolf 26  
 Handke, Peter 33  
 Hart, H.L.A. 36  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 22  
 Heidegger, Martin 4, 10, 14, 17, 19, 32, 56  
 Heraklit (von Ephesos) 54  
 Hesse, Eva 53, 54  
 Hitler, Adolf 29, 42  
 Hofmannsthal, Hugo von 32  
 Hölderlin, Friedrich 55  
 Holl, Adolf 9  
 Horkheimer, Max 13, 27

Irigaray, Luce 27  
Jeffers, Robinson 53  
Jonas, Hans 39  
Keynes, John Maynard 48  
King, Stephen 19  
Kripke, Saul 27  
Küng, Hans 40  
Leibniz, Gottfried Wilhelm 4  
Locke, John 41  
Lukács, Georg 20  
Marx, Karl 22, 44  
Montaigne, Michel de 20, 30  
Moore, George Edward 26  
Morus, Thomas 42, 43, 45  
Nagel, Thomas 4  
Nietzsche, Friedrich 17  
Otto, Rudolf 8  
Parks, Tim 31  
Pascal, Blaise 12, 35  
Platon 19  
Parfit, Derek 27, 39  
Popper, Karl 27, 52  
Randers, Jørgen 48  
Rilke, Rainer Maria 13, 14, 15, 16, 17, 19, 33, 53, 54, 55, 56  
Robinson, Marilynne 55  
Röhm, Ernst 29  
Ryle, Gilbert 26  
Sartre, Jean-Paul 50  
Schmitt, Carl 6, 7, 8, 26, 29  
Serres, Michel 54  
Skinner, B.F. (Burrhus Frederic) 46  
Sloterdijk, Peter 15  
Spengler, Oswald 10, 11, 23, 52  
Stalin, Josef 44  
Steiner, George 13, 14  
Strauß, Botho 23, 55  
Strawson, Peter Frederick 26  
Topitsch, Ernst 26, 27  
Warhol, Andy 22  
Weinberger, Ota 27  
Wittgenstein, Ludwig 10, 11, 17, 18, 21, 26, 28, 32  
Žižek, Slavoj 39

Dienstag 2. 11. 19.00 **Ilse Aichinger I: Anna Baar  
Christine Ivanovic Julian Schutting Josef  
Winkler** Montag 8. 11. 19.00 **Ilse Aichinger II: Ann  
Cotten Bodo Hell Katja Gasser Theresa  
Prammer Gisela Steinlechner Reto Ziegler**  
Dienstag 9. 11. 19.00 **Yevgeniy Breyger Franziska  
Füchsl Verena Gotthardt** Donnerstag 11. 11. 19.00  
**Ayelet Gundar-Goshen** Montag 15. 11. 19.00 **Writers in  
prison** Dienstag 16. 11. 19.00 Wienreihe **Gabriele Anderl  
Amir Gudarzi** Donnerstag 18. 11. 19.00 Autorenprojekt  
**Erwin Riess** mit **Julia Gebke** und **Julia Heinemann**  
Dienstag 23. 11. 19.00 **Lydia Mischkulnig Brigitte  
Schwens-Harrant Christa Zöchling** Donnerstag 25.  
11. 19.00 **Verena Stauffer** Montag 29. 11. 19.00 Grundbücher  
seit 1945 **Sabine Scholl** Dienstag 30. 11. 19.00 **Ferdinand  
Schmalz** Donnerstag 2. 12. 19.00 **Haydar Ergülen  
Helmut Neundlinger** Montag 6. 12. 19.00 Über Gott und die  
Welt und die Liebe **Rudolf Burger** Dienstag 7. 12. 19.00  
StreitBar **Mascha Dabić Friederike Gösweiner** Montag  
13. 12. 19.00 Radiophone Werkstatt Dienstag 14. 12. 18.00 **Sepp  
Mall Erika Wimmer Mazohl** 19.30 **Martin  
Kubaczek Astrid Nischkauer** Mittwoch 15. 12. 19.00  
Autorinnenprojekt **Sabine Scholl** Donnerstag 16. 12. 19.00  
Autorenprojekt **Erwin Riess** mit **Anna Mitgutsch** Montag  
20. 12. 19.00 Herzgegend Muttersprache **Robert Sommer**

## Musikprogramm der Alten Schmiede 11/12 2021

---

Mittwoch 3. 11. 20.00 Improvisation & Elektronik: **Werner**

**Dafeldecker** (Kontrabass, Komposition) **Lucio Capece**

(Bassklarinette, Elektronik) **Michael Moser** (Violoncello)

Freitag 5. 11. 20.00 Nachtschattengewächse **Stefan Neubauer**

(Klarinette) **Severin Neubauer** (Saxophon) Samstag 6. 11.

15.00 & 17.00 In Kooperation mit Wien Modern: Hyperchromatische

Visionen **Miranda Cuckson** (Violine) Freitag 12. 11. 20.00

Kammermusik Nicolas Bacri **Julien Beaudiment** (Flöte)

**Vera Karner** (Klarinette) **Sabine Weyer** (Klavier) Mitt-

woch 17. 11. 2021 Vokalmusik **Sebastian Taschner** (Tenor)

**Wolfram Wagner** (Tenor) **Lukas Haselböck** (Bass)

**Akos Banlaky** (Bass) Mittwoch 24. 11. 20.00 Kammermusik, Jazz

& Multimedia: **Ensemble Studio Dan** Sonntag 28. 11. 11.00

In Kooperation mit Wien Modern: INPUT > KLAVIER **Mathilde**

**Hoursiangou, Kimiko Krutz, Luca Lavuri, Jan**

**Satler** (Klavier) Mittwoch 1. 12. 20.00 Improvisation & Elektronik:

**Ute Wassermann** (Stimme) **Martina Claussen** (Elektro-

nik) Freitag 3. 12. 20.00 Improvisation **Elisabeth Harnik**

(Klavier) **Andrea Centazzo** (Schlagwerk, Elektronik) Freitag

10. 12. 20.00 Improvisation & Elektronik: **Alexander Krana-**

**better** (Trompete, Elektronik) **Gloria Damijan** (extended Toy

Pianos, Klavier, Objekte) **Scott L. Miller** (Elektronik)

---

Für Freixemplare der Sichel senden Sie bitte ein ausreichend frankiertes und adressiertes Rücksendekuvert unter Angabe der gewünschten Stückzahl an die Redaktionsadresse: Alte Schmiede / Schönlaterngasse 9 / 1. Wien