

PRAKTIKEN

Handliches / Unhandliches

Freitag, 17. Juni 2011

- 09:00 Leander Scholz (IKKM Weimar)
„Die Kultur der Vernunft – Praxis und Praktiken bei Kant“
- 10:00 Rebekka Ladewig (HU-Berlin)
„The Left-Handed Gun: Links- und Rechtshändigkeit bei Kant, Robert Hertz und Billy the Kid“
- 11:00 - Kaffeepause -
- 11:30 Kai van Eikels (FU-Berlin)
„Haltungen zur (Un-)Handlichkeit der Welt in politischer und künstlerischer Praxis (Arendt)“
Moderation: Stefanie Klamm
- 12:30 - Mittagspause -
- 13:30 Anna Echterhölter (HU-Berlin)
„Situationen verzeichnen. Zur Notation von Handlungsräumen (Debord, Lewin)“
- 14:30 Karin Krauthausen (MPIWG Berlin)
„Literarische Praktiken denken. Rüdiger Campes Konzept der ‚Schreibszene‘“
Moderation: Evke Rulffes
- 15:30 - Kaffeepause -
- 16:00 Iris Därmann (HU-Berlin)
„Alles, was der Fall ist. Über alltägliche Unfälle und Störungen (Freud/Heidegger/Serres)“
- 17:00 Robert Schmidt (TU-Darmstadt)
„Die Negativität der Praxeologie (Bourdieu)“
Moderation: Holger Brohm

READER:

Die Vorträge beziehen sich auf Quellentexte, die unter www.topoi.org/event/praktiken-handlich-unhandlich heruntergeladen werden können.

ORT:

TOPOI Haus Mitte
Seminarraum
Hannoversche Str. 6
10115 Berlin

KONTAKT:

Anna Echterhölter
Exzellenzcluster TOPOI
Hannoversche Str. 6
10115 Berlin
Tel. 030 2093-99087
echterha@culture.hu-berlin.de



WORKSHOPS

— R E A D E R —

Workshop

PRAKTIKEN
Handliches/Unhandliches

1. Leander Scholz: „Die Kultur der Vernunft: Praxis und Praktiken bei Kant“

Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis / Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf, hrsg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 1992, Einleitung], S. 3-6.

Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1985, "Einleitung. Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft", S. 16-18.

Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hrsg. v. Reinhard Brandt, Hamburg 2000, Erster Teil, Drittes Buch, § 88, "Von dem höchsten moralisch-physischen Gut", S. 202-208; Zweiter Teil, "B. Der Charakter des Geschlechts", S. 233-237; Zweiter Teil, "E. Der Charakter der Gattung", S. 257-261.

2. Rebekka Ladewig: „The Left-Handed Gun: Links- und Rechtshändigkeit bei Kant, Robert Hertz und Billy the Kid“

Hertz, Robert: „Die Vorherrschaft der rechten Hand. Eine Studie über religiöse Polarität“, übersetzt von Hubert Knoblauch, in: Robert Hertz, Das Sakrale, die Sünde und der Tod, herausgegeben von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Konstanz 2007, S. 181-217. [Hertz, Robert: La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse. In: Revue Philosophique 1909 (Dec.). S. 553-580.]

3. Kai van Eikels: „Haltungen zur (Un-)Handlichkeit der Welt in politischer und künstlerischer Praxis (Arendt)“

Arendt, Hannah: Freiheit und Politik, in: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München, 2. Auflage, S. 201-226. Pieper 1994 / 2000. [Arendt, Hannah: Freiheit und Politik. In: Neue Rundschau 69,4 / 1958]

4. Anna Echtermöller: „Situationen verzeichnen. Zur Notation von Handlungsräumen (Debord, Lewin)“

Debord, Guy: Theorie des Umherschweifens [Dérive]. In: Der Beginn einer Epoche. Texte der Situationisten. Aus dem Französischen von Pierre Gallissaires, Hanna Mittelstädt, Roberto Ohrt. Hamburg: Nautilus 1995. S. 64-67.

5. Karin Krauthausen: „Literarische Praktiken denken. Campes Konzept der ‚Schreibszene‘“

Campe, Rüdiger: »Die Schreibszene, Schreiben«, in: Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer, Frankfurt a. M. 1991, S. 759–772.

6. Iris Därmann: „Alles, was der Fall ist. Über alltägliche Unfälle und Störungen (Freud/Heidegger)“

Martin Heidegger, Sein und Zeit , 15. Aufl., Tübingen 1984, S. 63-83.

7. Robert Schmidt: „Die Negativität der Praxeologie (Bourdieu)“

Bourdieu, Pierre: Die Eigenschaften der praktischen Logik. In: ders.: Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Aus dem Französischen von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Frankfurt: Suhrkamp 2009. S. 248-255.

IMMANUEL KANT

Über den Gemeinspruch: Das mag
in der Theorie richtig sein,
taugt aber nicht für die Praxis

Zum ewigen Frieden
Ein philosophischer Entwurf

Mit Einleitung und Anmerkungen,
Bibliographie und Registern
kritisch herausgegeben von
Heiner F. Klemme

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

954010

CF 5004
MC 5451
CF 5005
CF 5015

Humboldt-Universität zu Berlin
Universitätsbibliothek
Zweigbibliothek
Erziehungswissenschaften

DD 7160 U22

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden : ein philosophischer Entwurf / Immanuel Kant. Mit Einl. und Anm., Bibliogr. und Reg. kritisch hrsg. von Heiner F. Klemme. – Hamburg : Meiner, 1992 (Philosophische Bibliothek ; Bd. 443) ISBN 3-7873-1030-4

NE: Klemme, Heiner [Hrsg.]; Kant, Immanuel: [Sammlung]; GT

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1992. Alle Rechte dieser Ausgabe, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren, wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Satz-Offizin Hümmel GmbH, Waldbüttelbrunn. Druck: W. Carstens, Schneverdingen. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

Einleitung. Von Heiner F. Klemme	VII
Zur Textherstellung	LV
Bibliographie	LXIII

Immanuel Kant

<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i>	1
I. Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt	7
II. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht	20
III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht	41
<i>Zum ewigen Frieden</i> . Ein philosophischer Entwurf	49
Erster Abschnitt, welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält	51
Zweiter Abschnitt, welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält	58
Erster Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens	72
Zweiter Zusatz. Geheimer Artikel zum ewigen Frieden	82
Anhang	
I. Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden	83
II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach	

dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts	96
Anmerkungen des Herausgebers	105
Variantenverzeichnis	119
Verzeichnis der Vorarbeiten (mit Ergänzungen)	129
Personenregister	137
Sachregister	138

EINLEITUNG¹

I. Zur Einführung

A. Als der Berliner Buchhändler und Verleger Johann Carl Philipp Spener Kant im März 1793 den Vorschlag unterbreitet, dessen 1784 publizierte Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* neu herauszugeben und mit »auf gegenwärtige Zeitumstände gerichteten Zusätzen« zu vermehren, winkt dieser umgehend ab: »Wenn die Starken in der Welt im Zustande eines Rausches sind, er mag nun von einem Hauche der Götter oder einer Mufette herrühren, so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu rathen, daß er sich ja nicht in ihren Streit mische, sollte es auch durch die gelindesten und ehrfurchtvollsten Zureden geschehen; am Meisten deswegen, weil er von diesen doch gar nicht gehört, von andern aber, die die Zuträger sind, mißgedeutet werden würde.« [XI 417] Mit dem Streit, auf den Kant verweist, sind natürlich die Revolutionskriege gemeint, die (zunächst) Österreich und Preußen gegen das revolutionäre Frankreich führten. Eine Neuedition der *Idee* (ihrgemäß wurde und wird durch Revolutionen »eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung« [VIII 30] der bürgerlicher Verfassung erreicht) hätte auf die zeitgenössischen Leser wie eine globale geschichtsphilosophische Rechtfertigung der Französischen Revolution gewirkt – nicht zuletzt der Hin-

¹ Ich zitiere Kants Aufsatz über den *Gemeinspruch* [GE] und die Schrift *Zum ewigen Frieden* [FR] unter Angabe der am Seitenrand der vorliegenden Ausgabe vermerkten Seitenzählung der Akademie-Ausgabe von *Kant's gesammelten Schriften*. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Paginierung der beiden Originalausgaben (A und B) in der Edition von R. Schmidt (Hamburg 31990), alle übrigen Schriften Kants werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert, wobei die römischen Ziffern den Band, die arabischen Ziffern die Seitenzahl des Bandes angeben. Die Sekundärliteratur wird nach dem Autor/Jahr-System zitiert.

Berlinische Monatschrift.

1793 September.

I.

**Ueber den Gemeinspruch:
Das mag in der Theorie richtig sein, taugt
aber nicht für die Praxis.**

Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie, wenn diese Regeln, als Principien, in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung notwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handhierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks Praxis, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein wie sie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verstan-

B. Monatschr. XXII B. 3 St.

o

des.

| ÜBER DEN GEMEINSPRUCH:
Das mag in der Theorie richtig sein,
taugt aber nicht für die Praxis

[273] A.201

| Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln
5 alsdann Theorie, wenn diese Regeln als Principien in einer
gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer
Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Aus-
übung notwendig Einfluß haben. Umgekehrt heißt nicht jede
Hantierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks
10 Praxis, welche als Befolgung gewisser im allgemeinen vorge-
stellten Principien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der
Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen
erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein wie sie
15 wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verstandesbegriffe, wel-
cher die Regeln enthält, muß ein Aktus der Urteilkraft hinzu-
kommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der
Fall der Regel sei oder nicht; und da für die Urteilkraft nicht
immer wiederum Regeln gegeben werden können, wonach sie
20 sich in der Subsumtion zu richten habe (weil das ins Unendliche
gehen würde), so kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben
nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urteilkraft fehlt:
z. B. Ärzte oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht
haben, die aber, wenn sie ein Konsilium zu geben haben, nicht
25 wissen, wie sie sich benehmen sollen. – Wo aber diese Naturgabe
auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an
Prämissen geben; d. i. die Theorie kann unvollständig, und die
Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende
Versuche und Erfahrungen geschehen, von denen der aus seiner
30 Schule kommende Arzt, Landwirt oder Kameralist sich neue
Regeln abstrahieren und seine Theorie vollständig machen kann
und soll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur
Praxis noch wenig taugte, sondern daran, daß nicht genug
Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen
35 sollen, und welche wahre Theorie ist, wenn er sie gleich nicht

A.202

A.203

[276] von sich zu geben und als Lehrer in allgemeinen Sätzen systematisch vorzutragen imstande ist, folglich auf den Namen eines theoretischen Arztes, Landwirts und dergl. keinen | Anspruch machen kann. – Es kann also niemand sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben und doch die Theorie verachten, ohne sich bloß zu geben, daß er in seinem Fache ein Ignorant sei: indem er glaubt, durch Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen, ohne sich gewisse Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu sammeln und ohne sich ein Ganzes (welches, wenn dabei methodisch verfahren wird, System heißt) über sein Geschäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

A 204 Indes ist doch noch eher zu dulden, daß ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintlichen Praxis für unnötig und entbehrlich ausbebe, als daß ein Klügling sie und ihren Wert für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule sich in die Welt begibt, man inne werde, leeren Idealen und philosophischen Träumen nachgegangen zu sein; mit einem Wort, daß, was in der Theorie sich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit sei. (Man drückt dieses oft auch so aus: dieser oder jener Satz gilt zwar *in thesi*, aber nicht *in hypothesi*.) Nun würde man den empirischen Maschinenisten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleristen, welcher über die mathematische Lehre vom Bombenwurf so absprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig sei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Resultate gebe als die Theorie, nur belachen (denn wenn zu der ersten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerstandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzukäme, so würden sie mit der Erfahrung gar wohl zusammenstimmen). Allein es hat doch eine ganz andere Bewandtnis mit einer Theorie, welche Gegenstände der Anschauung betrifft, als mit derjenigen, in welcher diese nur durch Begriffe vorgestellt werden (mit Objekten der Mathematik und Objekten der Philosophie): wel-

che letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, sondern wohl bloß leere Ideen sein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein oder sogar ein ihr nachteiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.

A 205
[277] Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgnis wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unseres | Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn von ihr wird zum Skandal der Philosophie nicht selten vorgeschützt, daß, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformieren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zuteil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.

A 206
[277] Diese in unseren spruchreichen und tatleeren Zeiten sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den größten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu tun, wo der Wert der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht und alles verloren ist, wenn die empirischen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird.

Die Einteilung dieser Abhandlung mache ich nach den drei

verschiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Systeme so keck absprechende Ehrenmann seinen Gegenstand zu beurteilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität: 1. als Privat-, aber doch Geschäftsmann, 2. als Staatsmann, 3. als Weltmann (oder Weltbürger überhaupt). Diese drei Personen sind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für sie alle und zu ihrem Besten Theorie bearbeitet; um, da sie es besser zu verstehen wännen, ihn in seine Schule zu weisen (*illa se iacet in aula!*), als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege steht.

A 207

Wir werden also das Verhältnis der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erstlich in der Moral überhaupt (in Absicht auf das Wohl jedes Menschen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitischer Betrachtung (in Absicht auf das Wohl der Menschengattung im ganzen, und zwar sofern sie im Fortschreiten zu demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen |
[278] Zeiten begriffen ist) vorstellig machen. – Die Betitelung der Nummern aber wird aus Gründen, die sich aus der Abhandlung selbst ergeben, durch das Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.

9 illa... aula] Er (sc. Aeolus, H. K.) möge sich in jenem Bereich breitmachen. Vergil, *Aenëis* I, 140 (Anm. des Hrsg.).

I. Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis
in der Moral überhaupt

A 208

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe
des Herrn Prof. Garve*)

5 Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im
Gebrauche eines und desselben Begriffs bloß für die Theo-
rie oder für die Praxis gültig sein mag, komme: muß ich
meine Theorie, so wie ich sie anderwärts vorgestellt habe,
mit der Vorstellung zusammenhalten, welche Herr Garve da-
von gibt, um vorher zu sehen, ob wir uns einander auch verste-
hen.

10 A. Ich hatte die Moral vorläufig als zur Einleitung für eine
Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, son-
dern der Glückseligkeit würdig werden sollen.** Hierbei hatte
15 ich nicht verabsäumt anzumerken, daß dadurch dem Menschen
nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung
ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit,

A 209

* Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral
und Literatur, von Ch. Garve. Erster Teil, S. 111 bis 116. Ich
nenne die Bestreitung meiner Sätze Einwürfe dieses würdigen Mannes
gegen das, worüber er sich mit mir (wie ich hoffe) einzuverstehen
wünscht; nicht Angriffe, die als absprechende Behauptungen zur Ver-
teidigung reizen sollten; wozu weder hier der Ort noch bei mir die
Neigung ist.

25 ** Die Würdigkeit glücklich zu sein ist diejenige, auf dem selbstei-
genen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Person, in Gemäß-
heit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als dem freien
Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusam-
menstimmen würde. Sie ist also von der Geschicklichkeit, sich ein Glück
30 zu erwerben, gänzlich unterschieden. Denn selbst dieser und des Ta-
lents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, ist er nicht wert, wenn
er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein sich zu einer allgemeinen
Gesetzgebung der Vernunft schickt, nicht zusammenstimmt und darin
nicht mit enthalten sein kann (d. i. welcher der Moralität widerstrei-
35 tet).

A 209

IMMANUEL KANT

KRITIK
DER PRAKTISCHEN
VERNUNFT

Herausgegeben

von

Karl Vorländer



VERLAG VON FELIX MEINER
IN LEIPZIG

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 38

Unveränderter Abdruck 1951 der 9. Auflage von 1929

Mit einer Einleitung, sowie einem Personen- und Sachregister versehen



CF 5004

KK 1952.224

Verlagsarchiv Nr. 7708

Printed in Germany. Lizenz Nr. 162, Gen.-Nr. 415/1/51

Druck: Buchdruckerei Willy Kolbe, Leipzig III/18/70

Vorwort zur fünften Auflage

Auch die Einrichtung dieses Kantbandes entspricht ganz derjenigen der bereits früher von mir herausgegebenen (Bd. 39—41, 45 und 46 der *Philosophischen Bibliothek*). Für den Text und die Entstehungsgeschichte der Schrift konnte ich zu meiner Freude bereits die Korrekturbogen der von Paul Natorp besorgten Akademie-Ausgabe der *Kritik der praktischen Vernunft* benutzen, die mir mein verehrter Freund, Professor Natorp, dankenswerterweise zur Verfügung stellte, während ich mich an der Durchsicht des Textes für eben diese Akademie-Ausgabe beteiligt hatte. Die Seitenzahlen der letzteren sind von uns in eckigen Klammern am Rande angegeben; nur die *Entstehungsgeschichte* waren die betreffenden Seitenziffern von Natorps Einleitung und sachlichen Erläuterungen beim Abschluß dieses Druckes noch nicht vorhanden.

Solingen, 31. Juli 1906.

Prof. Dr. Karl Vorländer

Zur neunten Auflage

Die beiden vorigen Auflagen waren bloße Abdrucke der 6. Auflage. Die jetzige neunte Auflage, die vollständig neu gesetzt wurde, ist von mir durchgesehen worden und hat eine Reihe Verbesserungen erfahren. Für die Mitteilung einer Anzahl von Druckfehlern sage ich Herrn Dr. Vering

(Hamburg), für Ratschläge zur Vermehrung des Sachregisters Herrn Dr. H. Degel (Kulmbach) meinen Dank. Die Seitenzahlen am Rande in dieser neuen Auflage beziehen sich auf die Originalausgabe vom Jahre 1787 und nicht mehr auf die Akademie-Ausgabe. Auch wurde dem Bande im Anschluß an das Inhaltsverzeichnis eine „Vergleichende Seitenübersicht“ als Hilfsmittel beim Aufsuchen von Zitate nach älteren Ausgaben beigegeben.

Münster i. W., im August 1928.

Karl Vorländer

Inhalt

	Seite
Vorwort des Herausgebers	V
Vergleichende Seitenübersicht	IX
Einleitung des Herausgebers	XI
I. Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift	XI
II. Gedankengang der Schrift	XXVI
III. Textphilologisches	XLIV
Kants Kritik der praktischen Vernunft	1
Vorrede	3
Einleitung	16
Erster Teil. Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft	19
I. Buch. Analytik der reinen praktischen Vernunft 21	21
1. Hauptstück. Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft	21
§ 1. Erklärung, S. 21. — § 2. Lehrsatz I, S. 23. — § 3. Lehrsatz II, S. 24; Anmerkung I, S. 25; Anmerkung II, S. 28. — § 4. Lehrsatz III, S. 31; Anmerkung, S. 31. — § 5. Aufgabe I, S. 33; § 6. Aufgabe II mit Anmerkung, S. 33. — § 7. Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft mit Anmerkungen, S. 36. — § 8. Lehrsatz IV, S. 39; Anmerkung I, S. 39; Anmerkung II, S. 41.	
I. Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft	50
II. Erweiterung im praktischen Gebrauche	59
2. Hauptstück. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft	68
Tafel der Kategorien der Freiheit	78
Typik der reinen praktischen Urteilskraft	79
3. Hauptstück. Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft	84*
Kritische Beleuchtung der Analytik	104 *
II. Buch. Dialektik der reinen praktischen Vernunft	124
1. Hauptstück. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt	124

2. Hauptstück. Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut 127

I. Anämie der pr. V., S. 131. — II. Kritische Aufhebung ders., S. 132. — III. Primat der r. pr. V., S. 138. — IV. Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der r. pr. V., S. 140. — V. Das Dasein Gottes als ein Postulat usw., S. 142. — VI. Die Postulate der r. pr. V. überhaupt, S. 151. — VII. Von einer Erweiterung der Vernunft in praktischer Absicht usw., S. 154. — VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnis d. r. V., S. 163. — IX. Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen, S. 168.

Zweiter Teil. Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft 171
 Beschluß 186
 Register des Herausgebers 189

Vergleichende Seitenübersicht

	Originalausgabe 1797	Hartenstein 1838—39	Rosenkranz 1838—42	Hartenstein 1867—69	Kirchmann 1868 ff.	Kehrbach o. J.	Vorländer 1904 ff.	Cassirer 1912—22	Akademie-Ausgabe
Vorrede	3	97	105	3	1	1	3	3	3
Einleitung	29	110	119	15	15	15	18	16	15
Teil I, Buch I									
1. Hauptst. § 1	35	115	125	19	19	21	23	21	19
" § 2	38	118	128	21	22	24	26	24	21
" § 3	40	118	129	22	23	25	27	25	22
" § 4	48	126	136	28	30	31	34	31	27
" § 5	51	128	139	30	32	34	37	33	29
" § 6	52	129	140	31	33	34	38	33	29
" § 7	54	130	141	32	35	36	39	35	30
" § 8	58	134	145	35	38	39	43	38	33
Von der Deduktion	72	145	156	45	50	51	55	48	41
Erw. i. prakt. Gebr.	87	156	167	53	60	61	66	57	50
2. Hauptstück	100	165	176	61	69	70	75	64	57
Tafel d. Kategorien	117	176	188	70	80	81	86	74	66
Typik d. r. pr. U.	119	177	190	72	81	82	88	75	68
3. Hauptstück	126	182	195	76	86	87	93	79	71
Krit. Beleuchtung	159	204	218	94	107	108	115	98	89

Einleitung

Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft

Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens, und eine Kritik derselben in Absicht auf diesen Gebrauch betraf eigentlich nur das reine Erkenntnisvermögen, weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestätigte, daß es sich leicht über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände oder gar einander widerstreitende Begriffe verlöre. Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische [30] Vermögen mag nun hinreichend sein | oder nicht), d. i. seine Kausalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen und hat sofern immer objektive Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund desselben^{a)} sein könne? Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Kausalität, nämlich der der Freiheit ein; und wenn wir jetzt Gründe ausfindig machen können zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der Tat zukomme, so wird dadurch nicht allein dargetan, daß reine Vernunft praktisch sein könne, sondern, daß sie allein, und nicht die empi-

a) Kant: „derselben“; korr. Hartenstein.

risch-beschränkte, unbedingterweise praktisch sei. Folglich werden wir nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern nur der praktischen Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargetan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik 'alles ihres Gebrauchs^{a)} enthält. Die | Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also [31] die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine solche gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirisch-bedingte, der sich die Alleinherrschaft anmaßt, ist dagegen transzendent und äußert sich in Zumutungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältnis von dem ist, was von der reinen Vernunft im spekulativen Gebrauche gesagt werden konnte.

Indessen da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntnis hier dem praktischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Einteilung einer Kritik der praktischen Vernunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der spekulativen gemäß angeordnet werden müssen. Wir werden also eine Elementarlehre und Methodenlehre derselben, in jener als dem ersten Teile eine Analytik als Regel der Wahrheit und eine Dialektik als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urteilen der praktischen Vernunft, haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabteilung | der Analytik wird wiederum [32] das Umgewandte von der in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft sein. Denn in der gegenwärtigen werden wir von Grundsätzen anfangend zu Begriffen und von diesen allererst womöglich zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der spekulativen Vernunft von den Sinnen anfangen und bei den Grundsätzen endigen mußten. Hiervon liegt der Grund nun wiederum darin, daß wir es jetzt mit einem Willen zu tun haben und die Vernunft nicht im Verhältnis auf Gegenstände, sondern auf diesen Willen und dessen Kausalität zu erwägen haben, da denn die Grundsätze der empirisch unbedingten Kausalität den Anfang machen müssen, nach welchem der Versuch gemacht werden kann, unsere Begriffe von dem Bestim-

a) Wille: „Richtschnur alles ihres Gebrauchs“.
Kant, Kritik der prakt. Vernunft.

mungsgrunde eines solchen Willens, ihre a) Anwendung auf Gegenstände, zuletzt auf das Subjekt und dessen Sinnlichkeit allererst festzusetzen. Das Gesetz der Kausalität aus Freiheit, d. i. irgend ein reiner praktischer Grundsatz, macht hier unvermeidlich den Anfang und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann.

a) Kant: „ihrer“; korr. Vorländer (Adickes). Natorp: „und ihre“.

Der

[33]

Kritik der praktischen Vernunft

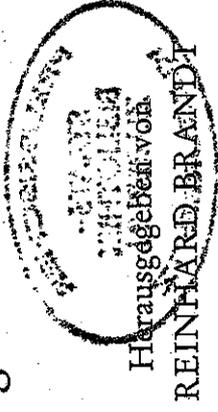
erster Teil

Elementarlehre

der reinen praktischen Vernunft

IMMANUEL KANT

Anthropologie
in pragmatischer Hinsicht



FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Einleitung. Reinhard Brandt	XIII
Immanuel Kant	
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht	
Vorrede	3
ERSTER TEIL. Anthropologische Didaktik. Von der Art, das Innere sowohl als das Äußere des Menschen zu erkennen	7
Erstes Buch. Vom Erkenntnisvermögen	
Vom Bewußtsein seiner selbst	§ 1 9
Vom Egoism	§ 2 10
Anmerkung. Über die Förmlichkeit der egoistischen Sprache	13
Von dem willkürlichen Bewußtsein seiner Vorstellungen	§ 3 14
Von dem Beobachten seiner selbst	§ 4 15
Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu sein	§ 5 19
Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewußtsein seiner Vorstellungen	§ 6 23
Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande	§ 7 26
Apologie für die Sinnlichkeit	§ 8 29
Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die Erste Anklage	§ 9 31



A A 459 711

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht /
Immanuel Kant. Hrsg. von Reinhard Brandt. –
Hamburg: Meiner 2000
(Philosophische Bibliothek; Bd. 490)
ISBN 3-7873-1278-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2000. Alle Rechte,
auch die des auszuweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft
auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textab-
schnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung
auf Papier, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es
nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. – Satz: Satz-
Offizin Hümmel GmbH, Waldbüttelbrunn. Druck: Druckerei
Wilhelm Carstens, Schneverdingen. Bindung: Lüderitz & Bauer,
Berlin. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruck-
papier: alterungsbeständig nach DIN-ISO 9706, hergestellt aus
100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. ©

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die Zweite Anklage	§ 10	32
Rechtfertigung der Sinnlichkeit wider die Dritte Anklage	§ 11	33
Vom Können in Ansehung des Erkenntnis- vermögens überhaupt	§ 12	34
Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnen- schein	§ 13	37
Von dem erlaubten moralischen Schein	§ 14	40
Von den fünf Sinnen	§ 15	42
.....	§ 16	43
Vom Sinne der Betastung.....	§ 17	44
Vom Gehör.....	§ 18	45
Von dem Sinn des Sehens	§ 19	46
Von den Sinnen des Geschmacks und des Riechens	§ 20	47
Allgemeine Anmerkung über die äußeren Sinne	§ 21	48
Fragen	§ 22	49
.....	§ 23	51
Vom inneren Sinn	§ 24	52
Von den Ursachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnesempfindungen dem Grade nach	§ 25	54
1. Der Kontrast		54
2. Die Neuigkeit		55
3. Der Wechsel		56
4. Die Steigerung bis zur Vollendung		57
Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verlust des Sinnenvermögens	§ 26	58
.....	§ 27	60

Von der Einbildungskraft	§ 28	61
.....	§ 29	63
.....	§ 30	67
Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten	§ 31	70
A. Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung		70
B. Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Beigeselllung		72
C. Das sinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtschaft		73
.....	§ 32	75
.....	§ 33	77
Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen durch die Ein- bildungskraft	§ 34	80
A. Vom Gedächtnis		81
B. Von dem Vorhersehungsvermögen (Praevision)	§ 35	85
C. Von der Wahrsagerei (Facultas divinatoria)	§ 36	87
Von der unwillkürlichen Dichtung im gesunden Zustande, d. i. vom Traume	§ 37	89
Von dem Bezeichnungungsvermögen (Facultas signatrix)	§ 38	91
.....	§ 39	93
Anhang		96
Vom Erkenntnisvermögen, sofern es auf Verstand gegründet wird		98
Einteilung	§ 40	98

Anthropologische Vergleichung der drei oberen Erkenntnisvermögen miteinander	§ 41	99
.....	§ 42	100
.....	§ 43	102
.....	§ 44	104
Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens		105
A. Allgemeine Einteilung	§ 45	105
B. Von den Gemüthsschwächen im Erkenntnisvermögen	§ 46	108
.....	§ 47	111
.....	§ 48	114
.....	§ 49	116
C. Von den Gemüthskrankheiten	§ 50	118
.....	§ 51	120
.....	§ 52	122
.....	§ 53	125
Zerstreute Anmerkungen		
Von den Talenten im Erkenntnisvermögen	§ 54	129
Von dem spezifischen Unterschiede des vergleichenden und des vernünftelnden Witzes .		130
A. Von dem produktiven Witze	§ 55	130
B. Von der Sagazität oder der Nachfor- schungsgabe	§ 56	133
C. Von der Originalität des Erkenntnis- vermögens oder dem Genie	§ 57	134
.....	§ 58	136
.....	§ 59	137
Zweites Buch. Das Gefühl der Lust und Unlust ..		141
Einteilung		141
Von der sinnlichen Lust		141

A. Vom Gefühl für das Angenehme oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes	§ 60	141
Erläuterung durch Beispiele		143
Von der Langeweile und dem Kurzweil	§ 61	145
.....	§ 62	148
.....	§ 63	149
.....	§ 64	150
.....	§ 65	151
.....	§ 66	151
B. Vom Gefühl für das Schöne, d. i. der theils sinnlichen theils intellektuellen Lust in der reflektierten Anschauung, oder dem Geschmack	§ 67	153
.....	§ 68	157
Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität	§ 69	158
.....	§ 70	159
Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack		160
A. Vom Modegeschmack	§ 71	160
B. Vom Kunstgeschmack		161
Von der Üppigkeit	§ 72	166
Drittes Buch. Vom Begehrungsvermögen	§ 73	169
Von den Affekten in Gegeneinanderstellung derselben mit der Leidenschaft	§ 74	170
Von den Affekten insbesondere		172
A. Von der Regierung des Gemüths in Ansehen der Affekten	§ 75	172
B. Von den verschiedenen Affekten selbst ...	§ 76	173

Von der Furchtsamkeit und der Tapferkeit	§ 77	175
Von Affekten, die sich selbst in Ansehung ihres Zwecks schwächen (<i>impotentes animi motus</i>) ...	§ 78	180
Von den Affekten, durch welche die Natur die Gesundheit mechanisch befördert	§ 79	182
Allgemeine Anmerkung		185
Von den Leidenschaften	§ 80	187
.....	§ 81	188
Einteilung der Leidenschaften		190
A. Von der Freiheitsneigung als Leidenschaft	§ 82	191
B. Von der Rachbegierde als Leidenschaft ...	§ 83	193
C. Von der Neigung zum Vermögen, Einfluß überhaupt auf andere Menschen zu haben	§ 84	195
a. Ehrsucht	§ 85	196
b. Herrschsucht		197
c. Habsucht		198
Von der Neigung des Wahnes als Leidenschaft ..	§ 86	199
Von dem höchsten physischen Gut	§ 87	200
Von dem höchsten moralisch-physischen Gut ...	§ 88	202
ZWEITER THEIL. Die anthropologische Charakteristik.		
Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen		209
Einteilung		211
A. Der Charakter der Person		211
I. Von dem Naturell		211
II. Vom Temperament		212
I. Temperamente des Gefühls		214
A. Das Sanguinische Temperament des Leichtblütigen		214

B. Das melancholische Temperament des Schwerblütigen		215
II. Temperamente der Tätigkeit		215
C. Das choleriche Temperament des Warmblütigen		215
D. Das phlegmatische Temperament des Kaltblütigen		216
III. Vom Charakter als der Denkungsart		219
Von den Eigenschaften, die bloß daraus folgen, daß der Mensch einen Charakter hat oder ohne Charakter ist		220
Von der Physiognomik		223
Von der Leitung der Natur zur Physio- gnomik		224
Einteilung der Physiognomik		226
A. Von der Gesichtsbildung		226
B. Von dem Charakteristischen in den Gesichtszügen		229
C. Von dem Charakteristischen der Mienen		230
Zerstreute Anmerkungen		231
B. Der Charakter des Geschlechts		233
Zerstreute Anmerkungen		238
Pragmatische Folgerungen		240
C. Der Charakter des Volks		243
D. Der Charakter der Rasse		256
E. Der Charakter der Gattung		257
Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung		268

Anhang

1. Karl Vorländer: Ergänzungen aus Kants Handschrift	273
2. Entstehung und Eigenart der Anthropologievorlesung	303
3. Gedruckt vorliegende Nachschriften der Anthropologie-Vorlesung und zu ihr gehörige Materialien	305
4. Bisherige Ausgaben der Anthropologie	307
Personenregister	311
Sachregister	315

EINLEITUNG

Reinhard Brandt

1. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

Kant nimmt mit seinen Vorlesungen erst zur Anthropologie, dann zur pragmatischen Anthropologie (1772–1773 bis 1795–1796) und der abschließenden Buchpublikation (1798) drei Tendenzen seiner Zeit auf. Zum einen gibt es die Lösung, die scholastische Metaphysik endlich durch eine neue empirische Psychologie abzulösen. Die deutsche akademische, aber auch freie Publizistik folgt hiermit den Innovationen aus England und später auch aus Frankreich. Deren philosophische Autoren haben keine Lehrstühle für Logik und Metaphysik mit lateinischen Pflichtritualen, sondern leben außerhalb der Universitäten, zum Teil schon als freie Schriftsteller. John Locke und David Hume, Voltaire und Rousseau bestimmen das geistige Leben, Christian Wolff und seine Schüler dagegen werden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts unmodern. Locke und Hume sind mit ihren Schriften über den *menschlichen Verstand* (1690) und über die *menschliche Natur* (1739–1740) die eigentlichen Leitautoren, über deren Themen viele französische und danach auch deutsche Autoren ihre Variationen schreiben. Die Kantische Anthropologie löst die »psychologia empirica« von Alexanders Baumgarten aus ihrem metaphysischen Verbund innerhalb der *Metaphysica* und öffnet sie den empirischen Erkenntnissen aus Literatur und Geschichte. Daß diese Privatvorlesung des neuen Ordinarius nur noch auf deutsch verhandelt wird, versteht sich von selbst. Kant läßt tausendfache Beobachtungen aus der Literatur der Antike und Neuzeit einfließen, um den Menschen zu charakterisieren. Er nimmt die Impulse der Aufmerksamkeitskultur der Griechen und Römer, Montaignes und des *Speculator*, der neuesten Reiseberichte und der Romane und Schauspiele auf und führt das Publikum ein in das menschliche Treiben und dessen Motive. Anfänglich sind sie alle präsent, die Zeitge-

schöpfe selbst mitten in Kriegen nicht hindert, dem Menschengeschlecht in kommenden Jahrhunderten einen Glückseligkeitszustand, der nicht mehr rückgängig sein wird, im Prospekt unzweideutig vorzustellen.

Von dem höchsten moralisch-physischen Gut 5

§ 88 Die beiden Arten des Gutes, das physische und moralische, können nicht zusammen gemischt werden; denn so würden sie sich neutralisieren und zum Zweck der wahren Glückseligkeit gar nicht hinwirken; sondern Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe miteinander, und Einschränkung des Prinzips der ersteren durch das der letzteren machen zusammenstoßend den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Teil nach sinnlichen, dem anderen aber moralisch intellektuellen Menschen aus; der aber, weil im Gebrauch die Vermischung schwerlich abzuhalten ist, einer Zersetzung durch gegenwirkende Mittel (reagentia) bedarf, um zu wissen, welches die Elemente und die Proportion ihrer Verbindung ist, die, miteinander vereinigt, den Genuß einer gesitteten Glückseligkeit verschaffen können.

Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange ist die Humanität. Es kommt hier nicht auf den Grad des ersteren an; denn da fordert einer viel, der andere wenig, was ihm dazu erforderlich zu sein dünkt, sondern nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum ersteren durch das Gesetz des letzteren eingeschränkt werden soll.

Die Umgänglichkeit ist auch eine Tugend, aber die Umgängsneigung wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuß prahlerisch durch Verschwendung erhöht wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf, Tugend zu sein und ist ein Wohlleben, was der Humanität Abbruch tut.

6-7 Die beiden ... moralische] A2; Beide H, A1. 11-12 zusammenstoßend] A1, A2; vereinigt H. 17 Verbindung] A1, A2; Mischung H.

Musik, Tanz und Spiel machen eine sprachlose Gesellschaft aus (denn die wenigen Worte, die zum letzteren nötig sind, begründen keine Konversation, welche wechselseitige Mitteilung der Gedanken fordert). Das Spiel, welches, wie man vorgibt, nur zur Ausfüllung des Leeren der Konversation vor der Tafel dienen soll, ist doch gemeinlich die Hauptsache: als Erwerbsmittel, wobei Affekten stark bewegt werden, wo eine gewisse Konvention des Eigennutzes, einander mit der größten Höflichkeit zu plündern, errichtet und ein völliger Egoismus, so lange das Spiel dauert, zum Grundsatz gelegt wird, den keiner verleugnet; von welcher Konversation bei aller Kultur, die sie in seinen Mä-

5 nieren bewirkt mag, die Vereinigung des geselligen Wohllebens mit der Tugend und hiemit die wahre Humanität schwerlich sich wahre Beförderung versprechen dürfte.

15 Das Wohlleben, was zu der letzteren noch am besten zusammen zu stimmen scheint, ist eine gute Mahlzeit in guter (und wenn es sein kann, auch abwechselnder) Gesellschaft, von der Chesterfield sagt: daß sie nicht unter der Zahl der Grazien * und auch nicht über die der Musen sein müsse¹.

20 Wenn ich eine Tischgesellschaft aus lauter Männern von Geschmack (ästhetisch vereinigt) nehme², so wie sie nicht bloß ge-

¹ Zehn an einem Tische: weil der Wirt, der die Gäste bedient, sich nicht mitzählt.

² In einer festlichen Tafel, an welcher die Anwesenheit der Damen die Freiheit der Chapeaus von selbst aufs Gesittete einschränkt, ist eine bisweilen sich eräugnende plötzliche Stille ein schlimmer, lange Weile drohender Zufall, bei dem keiner sich getraut, etwas Neues, zur Fortsetzung des Gesprächs Schückliches hineinzuspielen: weil er es nicht aus der Luft greifen, sondern es aus der Neuigkeit des Tages, die aber interessant sein muß, hernelmen soll. Eine einzige Person, vornehmlich wenn es die Wirtin des Hauses ist, kann diese Stockung oft allein verhüten und die Konversation im beständigen Gange erhalten: daß sie nämlich, wie in einem

4 wie man vorgibt] Zusatz von A2. 11 seinen] A2; feinen H, A1.

19 Das war auch Kant's Grundsatz bei seinen Einladungen. Lord Chesterfield (1694-1773) ist bekannt durch die nach seinem Tode herausgegebenen Briefe an seinen Sohn (1774). 24 Damen] H; Dame A1, A2.

25 Mit Chapeaus sind die Herren gemeint.

meinschaftlich eine Mahlzeit, sondern einander selbst zu genießen die Absicht haben (da dann ihre Zahl nicht viel über die Zahl der Grazien betragen kann): so muß diese kleine Tischgesellschaft nicht sowohl die leibliche Befriedigung – die ein jeder auch für sich allein haben kann, – sondern das gesellige Vergnügen, wozu jene nur das Vehikel zu sein scheinen muß, zur Absicht haben; wo dann jene Zahl eben hinreichend ist, um die Unterredung nicht stocken, oder auch in abgesonderten kleinen Gesellschaften mit dem nächsten Beisitzer sich teilen zu lassen. Das letztere ist gar kein Konversationsgeschmack, der immer Kultur bei sich führen muß, wo immer einer mit allen (nicht bloß mit seinem Nachbar) spricht: dahingegen die sogenannten festlichen Traktamente (Gelag und Abfütterung) ganz geschmacklos sind. Es versteht sich hiebei von selbst, daß in allen Tischgesellschaften, selbst denen an einer Wirtstafel das, was daselbst von einem indiskreten Tischgenossen zum Nachteil eines Abwesenden öffentlich gesprochen wird, dennoch nicht zum Gebrauch außer dieser Gesellschaft gehöre und ausgetauscht werden dürfe. Denn ein jedes Symposium hat auch ohne einen besonderen dazu getroffenen Vertrag eine gewisse Heiligkeit und Pflicht zur Verschwiegenheit bei sich in Ansehung dessen, was dem Mitgenossen der Tischgesellschaft nachher Ungelegenheit außer derselben verursachen könnte: weil ohne dieses Vertrauen das der moralischen Kultur selbst so zuträgliche Vergnügen, in Gesellschaft und selbst diese Gesellschaft zu genießen, vernichtet werden würde. – Daher würde ich, wenn von meinem besten Freunde in einer sogenannten öffentlichen Gesellschaft (denn eigentlich ist eine noch so große Tischgesellschaft immer nur Privatgesellschaft, und

Konzert, mit allgemeiner und lauter Fröhlichkeit beschließt und eben dadurch desto gedehlicher ist; gleich dem Gastmahle des Plato; von dem der Gast sagte: »Deine Mahlzeiten gefallen nicht allein, wenn man sie genießt, sondern auch so oft man an sie denkt!«

10 lassen] *H*; lassen befürchtet werden darf *A1*, *A2*. 18–19 ausgeplaudert] *H*; nachgeplaudert *A1*, *A2*. 33 Vgl. *Athenaeus*, *Deipnosophistae* X, c. 14.

nur die bürgerliche überhaupt ist öffentlich) – ich würde, sage ich, wenn von ihm etwas Nachteiliges gesprochen würde, ihn zwar verteidigen und allenfalls auf meine eigene Gefahr mit Härte und Bitterkeit des Ausdrucks mich seiner annehmen, 5 mich aber nicht zum Werkzeuge brauchen lassen, diese üble Nachrede zu verbreiten und an den Mann zu tragen, den sie angeht. – Es ist nicht bloß ein geselliger Geschmack, der die Konversation leiten muß, sondern es sind auch Grundsätze, die dem offenen Verkehr der Menschen mit ihren Gedanken, 10 im Umgange zur einschränkenden Bedingung ihrer Freiheit dienen sollen.

Hier ist etwas Analogisches im Vertrauen zwischen Menschen, die miteinander an einem Tische speisen, mit alten Gebräuchen, z. B. des Arabers, bei dem der Fremde, sobald er jenem nur einen 15 Genuß (einen Trunk Wasser) in seinem Zelt hat ablocken können, auch auf seine Sicherheit rechnen kann; oder wenn der russischen Kaiserin Salz und Brot von den aus Moskau ihr entgegenkommenden Deputierten gereicht wurde, und sie durch den Genuß desselben sich auch vor aller Nachstellung durchs Gastrecht gesichert halten konnte. – Das Zusammenspeisen an einem Tische wird aber als die Förmlichkeit eines solchen Vertrags der Sicherheit angesehen.

Allein zu essen (*solipsismus convictorii*) ist für einen philosophierenden Gelehrten ungesund¹; nicht Restauration, sondern

25 ¹ Denn der philosophierende muß seine Gedanken fortdauernd bei sich herumtragen um durch vielfältige Versuche ausfindig zu machen, an welche Prinzipien er sie systematisch anknüpfen solle, und die Ideen, weil sie nicht Anschauungen sind, schweben gleichsam in der Luft ihm vor. Der historisch oder mathematisch Gelehrte kann sie dagegen vor sich hinstellen und so sie mit der Feder in der Hand allgemeinen Regeln der Vernunft gemäß, doch gleich als Fakta empirisch ordnen und so, weil das vorige in gewissen Punkten ausgemacht ist, den folgenden Tag

1 bürgerliche überhaupt] *H*; staatsbürgerliche überhaupt in der Idee *A1*, *A2*. 4 Härte] *A2*; Härigkeit *H*, *A1*. 9 offenen] *fehlt in H*. 29 mathematisch Gelehrte] *korrr. durch Vorländer aus: mathematisch-gelehrte.*

dern (vornehmlich wenn es gar einsames Schwelgen wird) Ex-
haustion; erschöpfende Arbeit, nicht belebendes Spiel der Ge-
danken. Der genießende Mensch, der im Denken während
der einsamen Mahlzeit an sich selbst zehrt, verliert allmählich
die Munterkeit, die er dagegen gewinnt, wenn ein Tischgenosse
ihm durch seine abwechselnde Einfälle neuen Stoff zur Belegung
darbietet, welchen er selbst nicht hat ausspüren dürfen.

Bei einer vollen Tafel, wo die Vielheit der Gerichte nur auf das
lange Zusammenhalten der Gäste (coenam ducere) abgezweckt
ist, geht die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen: 1. Er-
zählen, 2. Räsonnieren und 3. Scherzen. — A. Die Neuig-
keiten des Tages, zuerst einheimische, dann auch auswärtige,
durch Privatbriefe und Zeitungen eingelaufene. — B. Wenn dieser
erste Appetit befriedigt ist, so wird die Gesellschaft schon lebhaft
über ein und dasselbe auf die Bahn gebrachte Objekt schwerlich
zu vermeiden ist, und jeder doch von der seinigten eben nicht die
geringste Meinung hat, so erhebt sich ein Streit, der den Appetit
für Schlüssel und Bouteille rege und nach dem Maße der Lebhaftig-
keit dieses Streits und der Teilnahme an demselben auch ge-
dehlich macht. — C. Weil aber das Vernünfteln immer eine Art
von Arbeit und Kraftanstrengung ist, diese aber durch einen
während desselben ziemlich reichlichen Genuß endlich be-
schwerlich wird: so fällt die Unterredung natürlicherweise auf
das bloße Spiel des Witzes, zum Teil auch dem anwesenden Frau-
en|zimmer zu gefallen, auf welches die kleinen mutwilligen, aber

die Arbeit von da fortsetzen, wo er sie gelassen hatte. — Was den Philo-
sophen betrifft, so kann man ihn gar nicht als Arbeiter am Gebäude
der Wissenschaften, d. i. nicht als Gelehrten, sondern muß ihn als Weis-
heitsforscher betrachten. Es ist die bloße Idee von einer Person, die den
Endzweck alles Wissens sich praktisch und (zum Behuf desselben) auch
theoretisch zum Gegenstande macht, und man kann diesen Namen nicht
im Plural, sondern nur im Singular brauchen (der Philosoph urteilt so oder
so): weil er eine bloße Idee bezeichnet, Philosophen aber zu nennen
eine Vielheit von dem andeuten würde, was doch absolute Einheit ist.

3—4 während ... Mahlzeit] fehlt in H.

nicht beschämenden Angriffe auf ihr Geschlecht die Wirkung
tun, sich in ihrem Witz selbst vorteilhaft zu zeigen, und so endigt
die Mahlzeit mit Lachen; welches, wenn es laut und gurmütig
ist, die Natur durch Bewegung des Zwerchfells und der Eingeweide
ganz eigentlich für den Magen zur Verdauung als zum körperlichen
Wohlbefinden bestimmt hat; indessen daß die Teilnehmer
am Gastmahl wunder wieviel Geisteskultur in einer Absicht
der Natur zu finden wähen. — Eine Tafelmusik bei einem festlichen
Schmause großer Herren ist das geschmackloseste Uding,
was die Schwelgerei immer ausgesonnen haben mag.

Die Regeln eines geschmackvollen Gastmahls, das die Gesellschaft
animiert, sind: a) Wahl eines Stoffs zur Unterredung,
der alle interessiert und immer jemanden Anlaß gibt, etwas schicklich
hinzuzusetzen. b) Keine tödliche Stille, sondern nur Augenblickliche
Pause in der Unterredung entstehen zu lassen. c) Den Gegenstand
nicht ohne Not zu variieren und von einer Materie zu einer anderen
abzuspringen: weil das Gemüt am Ende des Gastmahls wie am
Ende eines Drama (dergleichen auch das zurückgelegte ganze
Leben des vernünftigen Menschen ist) sich unvermeidlich mit der
Rück Erinnerung der mancherlei Akte des Gesprächs beschäftigt;
wo denn, wenn es keinen Faden des Zusammenhangs herausfinden
kann, es sich verwirrt fühlt und in der Kultur nicht fortgeschritten,
sondern eher rückgängig geworden zu sein mit Unwillen inne wird.
— Man muß einen Gegenstand, der unterhalten ist, beinahe erschöpfen,
ehe man zu einem anderen übergeht, und beim Stocken des
Gesprächs etwas anderes damit Verwandtes zum Versuch in die
Gesellschaft unbemerkt zu spielen verstehen: so kann ein
einzig in der Gesellschaft unbemerkt und unbeneidet diese
Leitung der Gespräche übernehmen. d) Keine Rechthaberei
weder für sich noch für die Mitgenossen der Gesellschaft
entstehen oder dauern zu lassen: vielmehr, da diese Unterhaltung
kein Geschäft, sondern nur Spiel sein soll, jene Ernsthaftigkeit
durch einen geschickt angebrachten Spass abzuwenden. e) In

1 auf ihr Geschlecht] fehlt in H. 8 bei] A2; in H, A1.
33 angebrachten Spass abzuwenden] H, ergänzt; angebrachten Scherz ab-
wenden A1, A2.

dem ernstlichen Streit, der gleichwohl nicht zu vermeiden ist, sich selbst und seinen Affekt sorgfältig so in Disziplin zu erhalten, daß wechselseitige Achtung und Wohlwollen immer hervorleuchte; wobei es mehr auf den Ton (der nicht schreiälsig oder arrogant sein muß), als auf den Inhalt des Gesprächs ankommt: damit keiner der Mitgäste mit dem anderen entzweiet aus der Gesellschaft in die Häuslichkeit zurückkehre. |

[282] So unbedeutend diese Gesetze der verfeinerten Menschheit auch scheinen mögen, vornehmlich wenn man sie mit dem reinmoralischen vergleicht, so ist doch alles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in fallenden Maximen oder Manieren bestände, ein die Tugend vorteilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen ist. -- Der Purismus des Zynikers und die Fleishestötung des Anachoreten ohne gesellschaftliches Wohlleben sind verzerrte Gestalten der Tugend und für diese nicht einladend; sondern, von den Grazien verlassen, können sie auf Humanität nicht Anspruch machen. |

4 wobei es] A2; welches H, A1. 9 dem] A1, A2; den H.
11 Maximen oder] fehlt in H. 13 zu empfehlen] A2; empfehend H, A1.

DER ANTHROPOLOGIE

ZWEITER TEIL

Die anthropologische Charakteristik

Von der Art, das Innere des Menschen
aus dem Äußeren zu erkennen

Man spricht auch von *gemeinem Gesicht* im Gegensatz mit dem vornehmen. Es bedeutet nichts weiter als eine *angemaßte Wichtigkeit*, mit *höfischer Manier* der *Einschmeichelung* verbunden: welche nur in großen Städten gedeiht, da sich Menschen aneinander reiben und ihre *Rauhigkeit* abschleifen. Daher *Be- amte*, auf dem Lande geboren und erzogen, wenn sie mit ihrer *Familie* zu städtischen ansehnlichen *Bedienungen* er-*hoben* werden, oder auch *standesmäßig* sich dazu nur *qualifizieren*, nicht bloß in ihren *Mannieren*, sondern auch in dem *Ausdruck* des *Gesichts* etwas *Gemeines* zeigen. Denn da sie in ihrem *Wirkungskreise* sich ungeniert fühlen, indem sie es fast nur allein mit ihren *Untergebenen* zu tun hatten, so bekamen die *Gesichtsmuskeln* nicht die *Biegsamkeit*, in allen *Verhältnissen*, gegen *Höhere*, *Geringere* und *Gleiche*, das ihrem *Umgange* und den damit verbundenen *Affekten* angemessene *Mienenspiel* zu kultivieren, welches, ohne sich etwas zu vergeben, zur *guten Aufnahme* in der *Gesellschaft* erfordert wird. Dagegen die in städtischen *Manieren* geübten *Menschen* von *gleichem Rang*, indem sie sich *bewußt* sind, hierin über andere eine *Überlegenheit* zu haben, dieses *Bewußtsein*, wenn es durch *lange Übung* *habituell* wird, mit *bleibenden Zügen* in ihrem *Gesichte* abdrücken.

Devote, wenn sie lange in den *mechanischen Andachtsübungen* *diszipliniert* und *gleichsam* darin *erstarrt* sind, bringen bei *einer* *machthabenden Religion* oder *Kultus* in ein *ganzes Volk* *Nationalzüge* innerhalb der *Grenzen* derselben hinein, welche sie selbst *physiognomisch* charakterisieren. So spricht Herr *Fr. Nicolai* von *fatalen* *gedeierten Gesichtern* in *Bayern*; dagegen *John Bull* von *Altengland* die *Freiheit* *unhöflich* zu sein, *wohin* er *kommen mag*, in der *Fremde* oder *gegen* den *Fremden* in seinem *eigenen Lande*, schon in seinem *Gesichte* bei sich führt.

2 Es] *H, A1*; Das letzte *A2* (*fälschlich*). 16 ohne ... vergeben] *fehlt in H. 16-17* in der *Gesellschaft*] *fehlt in H. 17-18* die ... indem] *fehlt in H. 18* geübte *Menschen*] *A2*; geübte *A1. 27 Der bekannte Aufklärer Friedrich Nicolai in seiner Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781, VI, S. 544, 752. Vgl. XXV 1629 und 1681 s. v.* »Christoph Friedrich Nicolai«.

Es gibt also auch eine *Nationalphysiognomie*, ohne daß diese eben für *angeboren* gelten darf. — Es gibt *charakteristische Auszeichnungen* in *Gesellschaften*, die das *Gesetz* zur *Strafe* *zusammengebracht* hat. Von den *Gefangenen* im *Rasp-huis* in *Amsterdam*, in *Bicêtre* in *Paris* und in *Newgate* in *London* merkt ein *geschickter reisender deutscher Arzt* an: daß es doch *mehrenteils* *knochnichte* und sich ihrer *Überlegenheit* *bewußte Kerle* waren; von *keinem* aber wird es *erlaubt* sein mit dem *Schauspieler* *Quin* zu sagen: »Wenn dieser *Kerl* nicht ein *Schelm* ist, so schreibt der *Schöpfer* keine *leserliche Hand*.« Denn um so *ge- waltsam* *abzusprechen*, dazu würde *mehr Unterscheidungsvermögen* des *Spiels*, welches die *Natur* mit den *Formen* ihrer *Bildung* *treibt*, um *bloß Mannigfaltigkeit* der *Temperamente* *her- vorzubringen*, von dem, was sie *hierin* für die *Moral* *tut* oder *15* *nicht tut*, *gehören*, als *wohl irgendein Sterblicher* zu *besitzen* *sich* *anmaßen* darf.]

B.

Der Charakter des Geschlechts

In *alle Maschinen*, durch die mit *kleiner Kraft* *ebensoviel* *ausge- richtet* werden soll, als durch *andere* mit *großer*, muß *Kunst* *ge- legt* sein. Daher kann man schon *zum voraus* *annehmen*: daß die *Vorsorge* der *Natur* in die *Organisierung* des *weiblichen* *Teils* *mehr Kunst* *gelegt* haben wird, als in die des *männlichen*, weil sie *den Mann* mit *größerer Kraft* *ausstattete* als das *Weib*, um *beide* *zur innigsten* *leiblichen Vereinigung*, doch auch als *vernünftige* *Wesen* zu dem *ihr am meisten angelegenen Zwecke*, nämlich *der Erhaltung* der *Art*, *zusammenzubringen*, und *überdem* sie in

4 im] *H, A1*; in *A2*. *Rasp-huis* ist kein *Eigenname*, sondern bedeutet »*Zuchthaus*«. 5 in *Paris ... Newgate*] *fehlt in H. 6 Johann Friedrich Karl Grimm (1737-1821) in* *Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England und Holland, Altenburg 1775. Vgl. XXV 1598 und 1671 s. v.* »*Grimm*«. 9 *Berühmter englischer Schauspieler (1693-1766). Vgl. XXV 1683 s. v.* »*Quin*«. 27 *zusammenzubringen*] *Zusatz von A2. 27 sie*] *Zusatz von A2.*

jener Qualität (als vernünftige Tiere) mit gesellschaftlichen Neigungen versah, ihre Geschlechtsgemeinschaft in einer häuslichen Verbindung fortdauernd zu machen.

Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung ist das beliebige Zusammentreten zweier Personen nicht hinreichend; ein Teil mußte dem andern unterworfen und wechselseitig einer dem andern irgendworin überlegen sein, um ihn beherrschen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Ansprüche zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbstliebe lauter Zank. Ein Teil muß im Fortgange der Kultur auf heterogene Art überlegen sein: der Mann dem Weibe durch sein körperliches Vermögen und seinen Mut, das Weib aber dem Manne durch ihre Naturgabe, sich der Neigung des Mannes zu ihr zu bemeistern; dahingegen im noch unzivilisierten Zustande die Überlegenheit bloß auf der Seite des Mannes ist. — Daher ist in der Anthropologie die weibliche Eigentümlichkeit mehr als die des männlichen Geschlechts ein Studium für den Philosophen. Im rohen Naturzustande kann man sie ebenso wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit sich nur durch Pflöpfen oder Inokulieren entdeckt; denn die Kultur bringt diese weiblichen Beschaffenheiten nicht hinein, sondern veranlaßt sie nur, sich zu entwickeln und unter begünstigenden Umständen kennbar zu werden.

Die Weiblichkeiten heißen Schwächen. Man spaßt darüber; Toren treiben damit ihren Sport, Vernünftige aber sehen sehr gut, daß sie gerade die Hebezeuge sind, die Männlichkeit zu lenken und sie zu jener ihrer Absicht zu gebrauchen. Der Mann ist leicht zu erforschen, die Frau verrät ihr Geheimnis nicht, obgleich anderer ihres (wegen ihrer Redseligkeit) schlecht bei ihr verwahrt ist. Er liebt den Hausfrieden und unterwirft sich gern ihrem Regiment, um sich nur in seinen Geschäften nicht behindert zu sehen; sie scheut den Hauskrieg nicht, den sie mit der Zunge führt und zu welchem Behuf die Natur ihr Redseligkeit und affektrvolle Beredtheit gab, die den Mann entwarfnet. Er fußt sich auf das Recht des Stärkeren, im Hause zu befehlen, 35

12 körperliches] fehlt in H. 12 und seinen Mut] fehlt in H.

weil er es gegen äußere Feinde schützen soll; sie auf das Recht des Schwächeren: vom männlichen Teile gegen Männer geschützt zu werden, und macht durch Tränen der Erbitterung den Mann wehrlos, indem sie ihm seine Ungroßmütigkeit vorrückt.

5 Im rohen Naturzustande ist das freilich anders. Das Weib ist da ein Haustier. Der Mann geht mit Waffen in der Hand voran, und das Weib folgt ihm mit dem Gepäck seines Hausrats beladen. Aber selbst da, wo eine barbarische bürgerliche Verfassung Vielweiberei gesetzlich macht, weiß das am meisten begünstigte Weib 10 in ihrem Zwinger (Harem genannt) über den Mann die Herrschaft zu erringen, und dieser hat seine liebe Not, sich in dem Zank vieler um eine (welche ihn beherrschen soll) erträglicher-weise Ruhe zu schaffen.

Im bürgerlichen Zustande gibt sich das Weib dem Gelüsten 15 des Mannes nicht ohne Ehe weg und zwar die der Monogamie: wo, wenn die Zivilisierung noch nicht bis zur weiblichen Freiheit in der Galanterie (auch andere Männer als den einen öffentlich zu Liebhabern zu haben) gestiegen ist, der Mann sein Weib bestraft, das ihn mit einem Nebenbuhler bedroht. Wenn 20 diese aber zur Mode und die Eifersucht lächerlich geworden ist (wie das dann im Zeitpunkt des Luxus nicht ausbleibt), so | entdeckt sich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunst gegen [305]

1 Die alte Sage von den Russen: daß die Weiber ihre Ehemänner im Verdacht hielten, es mit anderen Weibern zu halten, wenn sie nicht dann und wann von diesen Schläge bekämen, wird gewöhnlich für Fabel gehalten. Allein in Cooks Reisen findet man: daß als ein engl. Matrose einen Indier auf Orahete sein Weib mit Schlägen züchtigen sah, jener den Galanten machen wollte und mit Drohungen auf diesen losging. Das Weib kehrte sich auf der Stelle wider den Engländer, fragte, was ihm 30 das angehe: der Mann müsse das tun! — Ebenso wird man auch finden, daß, wenn das verehelichte Weib sichtbarlich Galanterie treibt, und ihr Mann gar nicht mehr darauf achtet, sondern sich dafür durch Punsch- und Spielgesellschaft oder andere Buhlerei schadlos hält, nicht bloß Verachtung, sondern auch Haß in den weiblichen Teil übergeht: weil das Weib daran erkennt, daß er nun gar keinen Wert mehr in sie setzt und seine Frau anderen, an demselben Knochen zu nagen, gleichgütig überläßt.

33 oder andere Buhlerei] fehlt in H. 35 setzt] A2; setze H, A1.

Männer auf Freiheit und dabei zugleich auf Eroberung dieses ganzen Geschlechts Anspruch zu machen. — Diese Neigung, ob sie zwar unter dem Namen der Koketterie in üblem Ruf steht, ist doch nicht ohne einen wirklichen Grund zur Rechtfertigung. Denn eine junge Frau ist doch immer in Gefahr, Witwe zu werden, und das macht, daß sie ihre Reize über alle den Glücksumständen nach ehefähige Männer ausbreitet: damit, wenn jener Fall sich ereignete, es ihr nicht an Bewerbern fehlen möge.

Pope glaubt, man könne das weibliche Geschlecht (versteht sich, den kultivierten Teil desselben) durch zwei Stücke charakterisieren: die Neigung zu herrschen und die Neigung zum Vergnügen. — Von dem letzteren aber muß man nicht das häusliche, sondern das öffentliche Vergnügen verstehen, wobei es sich zu ihrem Vorteil zeigen und auszeichnen könne; da dann die zweite sich auch in die erstere auflöst, nämlich: ihren Nebenbuhlerinnen im Gefallen nicht nachzugeben, sondern über sie alle durch ihren Geschmack und ihre Reize womöglich zu siegen. — Aber auch die erstgenannte Neigung, sowie Neigung überhaupt, taugt nicht zum Charakterisieren einer Menschenklasse überhaupt in ihrem Verhalten gegen andere. Denn Neigung zu dem, was uns vorteilhaft ist, ist allen Menschen gemein, mithin auch die, soviel uns möglich, zu herrschen; daher charakterisiert sie nicht. — Daß aber dieses Geschlecht mit sich selbst in beständiger Fehde, dagegen mit dem anderen in rechtem gutem Vernehmen ist, möchte eher zum Charakter desselben gerechnet werden können, wenn es nicht die bloße natürliche Folge des Wettstreits wäre, eine der anderen in der Gunst und Ergebenheit der Männer den Vorteil abzugewinnen. Da dann die Neigung zu herrschen das wirkliche Ziel, das öffentliche Vergnügen aber, als durch welches der Spielraum ihrer Reize erweitert wird, nur das Mittel ist, jener Neigung Effekt zu verschaffen.

5 junge] *A1, A2*; jüngere *H*. 10 *Alexander Pope (1688–1744)*, *Moral Essays I*, 209 f. *S. XXV 1634–1635 und 1682 s. v. »Pope«*. 11 den] *H, A2*; im *A1*. 29–33 Da ... verschaffen] *fehlt in H*.

Man kann nur dadurch, daß man, nicht was wir uns zum Zweck machen, sondern was Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit war, als Prinzip braucht, zu der Charakteristik dieses Geschlechts gelangen, und da dieser Zweck selbst 5 vermittelst der Torheit der Menschen doch der Naturabsicht nach Weisheit sein muß: so werden diese ihre mutmaßlichen Zwecke auch das Prinzip derselben anzugeben dienen können, welches nicht von unserer Wahl, sondern von einer höheren Absicht mit dem menschlichen Geschlecht abhängt. Sie sind 1. die 10 Erhaltung der Art. | 2. die Kultur der Gesellschaft und Verfeinerung derselben durch die Weiblichkeit.

I. Als die Natur dem weiblichen Schoße ihr teuerstes Unterpfand, nämlich die Spezies, in der Leibefrucht anvertraute, durch die sich die Gattung fortpflanzen und verewigen sollte, 15 so fürchtete sie gleichsam wegen Erhaltung derselben und pflanzte diese Furcht, nämlich vor körperlichen Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren, in ihre Natur; durch welche Schwäche dieses Geschlecht das männliche rechtmäßig zum Schutze für sich auffordert.

II. Da sie auch die feineren Empfindungen, die zur Kultur gehören, nämlich die der Geselligkeit und Wohlanständigkeit, einflößen wollte, machte sie dieses Geschlecht zum Beherrscher des 20 männlichen durch seine Sittsamkeit, Beredtheit in Sprache und Mienen, früh gescheut, mit Ansprüchen auf sanfte, höfliche Begabung, des männlichen gegen dasselbe, so daß sich das letztere durch seine eigene Großmut von einem Kinde unsichtbar gefeselt und, wenngleich dadurch eben nicht zur Moralität selbst, doch zu dem, was ihr Kleid ist, dem gesitteten Anstande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung ist, gebracht sah.

1 man] *A2*; wir *H, A1*. 25–27 so daß ... und] *A2*; und das letztere durch seine eigene Großmut von einem Kinde unsichtbar gefesselt *H, A1*. 29 sah] *Zusatz von A2*.

D.

Der Charakter der Rasse

In Ansehung dieser kann ich mich auf das beziehen, was der Herr Geh. H.-R. Girtanner davon in seinem Werk (meinen Grundsätzen gemäß) zur Erläuterung und Erweiterung schön und gründlich vorgetragen hat; — nur will ich noch etwas vom Familienschlag und den Varietäten oder Spielarten anmerken, die sich in einer und derselben Rasse bemerken lassen.

Hier hat die Natur statt der Verähnlichung, welche sie in der Zusammenschmelzung verschiedener Rassen beabsichtigte, gerade das Gegenteil zum Gesetze gemacht: nämlich in einem Volk von derselben Rasse (z. B. der weißen), anstatt in ihrer Bildung die Charaktere beständig und fortgehend einander sich nähern zu lassen — wo dann endlich nur ein und dasselbe Porträt, wie das durch den Abdruck eines Kupferstichs, herauskommen würde, — vielmehr in demselben Stamme und gar in der nämlichen Familie im Körperlichen und Geistigen ins Unendliche zu vervielfältigen. — Zwar sagen die Ammen, um einem der Eltern zu schmeicheln: »Das hat dies Kind vom Vater, das hat es von der Mutter; wo, wenn es wahr wäre, alle Formen der Menschengebung längst erschöpft sein | würden, und da die Fruchtbarkeit in Paarungen durch die Heterogenität aufgefrischt wird, die Fortpflanzung zum Stocken gebracht werden würde. — So kommt nicht etwa die graue Haarfarbe (cendrée) von der Vermischung eines Brünetten mit einer Blondinen her, sondern bezeichnet einen besonderen Familienschlag, und die Natur hat Vorrat genug in sich, um nicht der Armut ihrer vorrätigen Formen halber einen Menschen in die Welt zu schicken, der schon ehemals drin gewesen ist; wie denn auch die Nahheit der Verwandtschaft notorisch auf Unfruchtbarkeit hinwirkt.

4 Chr. Girtanner (1760–1800), *Sachsen-Meiningerischer Geb. Hofrat*, hatte 1796 eine Schrift Über das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte veröffentlicht.

E.

Der Charakter der Gattung

Von der Gattung gewisser Wesen einen Charakter anzugeben, dazu wird erfordert: daß sie mit anderen, uns bekannten unter einen Begriff gefaßt, das aber, wodurch sie sich voneinander unterscheiden, als Eigentümlichkeit (proprietas) zum Unterscheidungsgrunde angeben und gebraucht wird. — Wenn aber eine Art von Wesen, die wir kennen (A), mit einer anderen Art Wesen (non A), die wir nicht kennen, verglichen wird: wie kann man da erwarten oder verlangen, einen Charakter der ersteren anzugeben, da uns der Mittelbegriff der Vergleichung (tertium comparationis) abgeht? — Der oberste Gattungsbegriff mag der eines irdischen vernünftigen Wesens sein, so werden wir keinen Charakter desselben nennen können, weil wir von vernünftigen, nicht-irdischen Wesen keine Kenntnis haben, um ihre Eigentümlichkeit angeben und so jene irdische unter den vernünftigen überhaupt charakterisieren zu können. — Es scheint also, das Problem, den Charakter der Menschengattung anzugeben, sei schlechterdings unauf löslich: weil die Auflösung durch Vergleichung zweier Spezies vernünftiger Wesen durch Erfahrung angestellt sein müßte, welche die letztere uns nicht darbietet.

Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen und so ihn zu charakterisieren, nichts übrig als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (animal rationale) aus sich selbst ein vernünftiges Tier (animal rationale) machen kann; — wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens | sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie als ein systematisches (nach Vernunftprinzipien geordnetes), Ganze regiert; wobei aber das Charakteristische der Menschengattung in Vergleichung mit der Idee

10 der] *korrr. durch Menzer aus: des.*

möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt dieses ist: daß die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben herausbringe, welche letztere zwar in der Idee der Zweck, der Tat nach aber die erstere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das Mittel einer höchsten, uns unerforschlichen Weisheit ist: die Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur, wengleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben, zu bewirken.

Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine technische (mit Bewußtsein verbunden-mechanische) zu Handhabung der Sachen, durch seine pragmatische (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen) und durch die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprinzip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln) von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden, und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden.

I. Die technische Anlage. Die Fragen: ob der Mensch ursprünglich zum vierfüßigen Gange (wie Moscati, vielleicht bloß zur Thesis für eine Dissertation, vorschlug), oder zum zweifüßigen bestimmt sei; — ob der Gibbon, der Orang-Utang, der Schimpanse u. a. bestimmt sei (worin Linneus und Camper einander widerstreiten) — ob er ein Frucht- oder (weil er einen häutigen Magen hat) fleischfressendes Tier sei; — ob, da er weder Klauen noch Fangzähne, folglich (ohne Vernunft) keine Waffen hat, er von Natur ein Raub- oder friedliches Tier sei — die Beantwortung dieser Fragen hat keine Bedenklichkeit. Allenfalls könnte diese noch aufgeworfen werden: ob er von Natur ein geselliges

6 die erstere (die Zwietracht)] fehlt in H. 22 Vgl. Kants Rezension der Schrift *Moscatis* (1771) in II 421–425. 25 Vor bestimmt scheint ein »dazu« zu fehlen. 26 Kant schöpfte hier (nach Külle) wahrscheinlich aus einer kurz vorher erschienenen Schrift von Ch. F. Ludwig, Grundriß der Naturgeschichte der Menschenspecies (Leipzig 1796).

oder einsiedlerisches und nachbarschaftscheues Tier sei; wovon das letztere wohl das wahrscheinlichste ist.

Ein erstes Menschenpaar, schon mit völliger Ausbildung mitten unter Nahrungsmitteln von der Natur hingestellt, wenn ihm nicht zugleich ein Naturinstinkt, der uns doch in unserem jetzigen Naturzustande nicht beiwohnt, zugleich beigegeben worden, läßt sich schwerlich mit der Vorsorge der Natur für die Erhaltung der Art vereinigen. Der erste Mensch würde | im ersten Teich, den er vor sich sähe, ertrinken; denn Schwimmen ist schon eine Kunst, die man lernen muß; oder er würde giftige Wurzeln und Früchte genießen und dadurch umzukommen in beständiger Gefahr sein. Hatte aber die Natur dem ersten Menschenpaar diesen Instinkt eingepflanzt, wie war es möglich, daß er ihn nicht an seine Kinder vererbte; welches doch jetzt nie geschieht? 15 Zwar lehren die Singvögel ihren Jungen gewisse Gesänge und pflanzen sie durch Tradition fort: so daß ein isolierter Vogel, der noch blind aus dem Neste genommen und aufgefüttert worden, nachdem er erwachsen, keinen Gesang, sondern nur einen gewissen angeborenen Organlaut hat. Wo ist aber nun der erste 20 Gesang hergekommen¹; denn gelernt ist dieser nicht, und wäre er instinktmäßig entsprungen, warum erbte er den Jungen nicht an?

¹ Man kann mit dem Rüter Linné für die Archäologie der Natur die Hypothese annehmen: daß aus dem allgemeinen Meer, welches die ganze Erde bedeckte, zuerst eine Insel unter dem Äquator als ein Berg hervorgekommen, auf welchem alle klimatische Stufen der Wärme von der des heißen am niedrigen Ufer desselben bis zur arktischen Kälte auf seinem Gipfel samt den ihnen angemessenen Pflanzen und Tieren nach und nach entstanden; daß, was die Vögel aller Art betrifft, die Singvögel den 30 angeborenen Organlaut so vielerlei verschiedener Stimmen nachahmten und jede, soviel ihre Kehle es verstatete, mit der anderen verbanden, wodurch eine jede Spezies sich ihren bestimmten Gesang machte, den nachher einer dem andern durch Belehrung (gleich einer Tradition) beibrachte; wie man auch sieht, daß Finken und Nachtigallen in verschiedenen Ländern auch einige Verschiedenheit in ihren Schlägen anbringen.

3–4 mittlen] H; mithin A1, A2. 9 sähe] H, A2; sehe A1. 32–33 den ... dem] A1, A2; den eine nachher der H.

Die Charakterisierung des Menschen als eines vernünftigen Tieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren teils Bau teils zartem Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin 5 für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung als eines vernünftigen Tieres bezeichnet hat.

II. Die pragmatische Anlage der Zivilisierung durch Kultur, vornehmlich der Umgangseigenschaften, und der natürliche 10 Hang seiner Art, im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenngleich noch nicht stidliches), zur Eintracht bestimmtes Wesen zu werden, ist nun eine höhere Stufe. — Er ist einer Erziehung, 15 sowohl in Belehrung als Zucht (Disziplin), fähig | und bedürftig. Hier ist nun (mit oder gegen Rousseau) die Frage: ob der Charakter seiner Gattung ihrer Naturanlage nach sich besser bei der Rohigkeit seiner Natur, als bei den Künsten der Kultur, welche kein Ende absehen lassen, befinden werde. — Zuwörderst muß 20 man anmerken: daß bei allen übrigen sich selbst überlassenen Tieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung: so daß sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen zu seiner Bestimmung emporarbeiten kann; wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospekte 25 bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu diesem Endzwecke zwar wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann.

III. Die moralische Anlage. Die Frage ist hier: ob der Mensch von Natur gut, oder von Natur böse, oder von Natur 30 gleich für eines oder das andere empfänglich sei, nachdem er in diese oder jene ihn bildende Hände fällt (cereus in vitium flecti etc.). Im letzteren Falle würde die Gattung selbst keinen Charakter haben. — Aber dieser Fall widerspricht sich selbst; denn

4 zartem] *korrr. durch Kälpe aus: zartes.* 4 dadurch die Natur] *fehlt in H.* 16 *In seinem bekanntten Discours sur les arts et les sciences (1750).*

ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen (eine Person) sieht sich in diesem Bewußtsein selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl (welches 5 dann das moralische heißt), daß ihm oder durch ihn anderen * recht oder unrecht geschehe. Dieses ist nun schon selbst der intelligible Charakter der Menschheit überhaupt, und insofern ist der Mensch seiner angeborenen Anlage nach (von Natur) gut. Da aber doch auch die Erfahrung zeigt: daß in ihm ein 10 Hang zur tätigen Begehrung des Unerlaubten, ob er gleich weiß, daß es unerlaubt sei, d. i. zum Bösen, sei, der sich so un- ausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum als angeboren betrachtet werden kann: so ist der Mensch seinem sensibelen 15 Charakter nach auch als (von Natur) böse zu beurteilen, ohne daß sich dieses widerspricht, wenn vom Charakter der Gattung die Rede ist; weil man annehmen kann, daß dieser ihre Naturbestimmung im kontinuierlichen Fortschreiten zum Beseren bestehe.

20 Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu 25 zivilisieren und zu moralisieren, wie groß auch sein | tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der 30 Menschheit würdig zu machen.

Der Mensch muß also zum Guten erzogen werden; der aber, welcher ihn erziehen soll, ist wieder ein Mensch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt und nun doch dasjenige bewirken soll, was er selbst bedarf. Daher die beständige Abweichung von seiner Bestimmung mit immer wiederholten Einlenkungen zu derselben. — Wir wollen die Schwierigkeiten der Auflösung dieses Problems und die Hindernisse derselben anführen.

Robert Hertz

Das Sakrale, die Sünde und der Tod

Religions-, kultur- und
wissenssoziologische Untersuchungen

Herausgegeben von Stephan Moebius
und Christian Papilloud

UVK Verlagsgesellschaft mbH

Die Vorherrschaft der rechten Hand. Eine Studie über religiöse Polarität¹

Robert Hertz

So vollkommen doch die Ähnlichkeit unserer beiden Hände auch ist, so frappierend ist die Ungleichheit, die zwischen ihnen herrscht. Die rechte Hand hat all die Vorteile, die zwischen ihnen wird bevorzugt. Sie ist es, die nimmt, anordnet, *handelt*. Im Gegensatz dazu ist die linke Hand schlecht angesehen und wird auf eine bescheidene Hilfsrolle beschränkt. Sie darf nichts alleine tun, sie steht lediglich bei, sie unterstützt, sie *hält*. Die rechte Hand ist das Symbol und das Modell für alle Patrizier, die linke Hand für die Plebejer. Woher kommt der Adelstitel der rechten Hand? Und woher kommt die Leibeigenschaft der Linken?

I. Die organische Asymmetrie

Jede soziale Hierarchie versucht sich auf das Wesen der Dinge, *πρωσι, ou νόμιον*, zu stützen. Von dort aus kann sie sich als ewig gebärden, den Wandel unterlaufen und dem Zugriff von Neuerern entziehen. So begründete Aristoteles die Sklaverei mit der ethnischen Überlegenheit der Griechen über die Barbaren. Und die Männer, die sich heute an den Forderungen der Frauen stören, berufen sich auf die *natürliche* Unterlegenheit der Frau. Desgleichen folgt auch in der gängigen Auffassung die Vorherrschaft der rechten Hand unmittelbar aus der Struktur des Organismus

1 Übersetzung von Hubert Knoblauch nach: Robert Hertz: *La préminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*, in: *Revue philosophique* 68, 1909, S. 553-580. Die vorliegende Übersetzung von Hubert Knoblauch erschien erstmals in Cornelia Koppetsch (Hg.): *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*. Konstanz: UVK, S. 267-292 und wurde für den vorliegenden Band leicht überarbeitet.

und hat nichts mit Konventionen oder den sich wandelnden Glaubensvorstellungen der Menschen zu tun. Doch trotz der oberflächlichen Unterschiede der beiden Hände ist die Beweiskraft der Natur in diesem Fall weder so eindeutig noch so entscheidend, wie das etwa in der Debatte um ethnische Unterschiede oder die Geschlechterdifferenz der Fall ist.

Das heißt nicht, dass niemand versucht hätte, die Rechtshändigkeit auf eine anatomische Ursache zurückzuführen. Unter allen vorgebrachten Hypothesen² scheint nur eine den Beweislasten zu genügen. Es ist die Hypothese, dass die Vorherrschaft der rechten Hand in einem Zusammenhang steht mit der sehr viel wichtigeren Entwicklung der linken Gehirnhälfte, die, wie man weiß, die Muskeln der entgegengesetzten Seite mit Nerven versorgt. Eben so wie sich das Zentrum der artikulierten Sprache in diesem Teil des Gehirns befindet, sitzen dort auch die entscheidenden Zentren, die über die willentlichen Bewegungen entscheiden. Wie schon Broca sagte: »Wir sind rechtslastig bei der Hand, weil wir im Gehirn linkslastig sind«. Das Vorrecht der rechten Hand scheint also in der asymmetrischen Struktur der Nervenzentren begründet zu sein, deren Ursache, wie immer sie auch genau aussehen mag, organisch ist.³

Es gibt keinen Zweifel daran, dass es zwischen der Vorherrschaft der rechten Hand und der Höherentwicklung der linken Gehirnhälfte eine getrege Verbindung gibt. Welches dieser beiden Phänomene aber ist die Ursache, und welches die Wirkung? Wer könnte es uns untersagen, die Behauptung Brocas umzudrehen und zu sagen: »Wir sind linkslastig im Gehirn, weil wir rechtslastig bei den Händen sind?«⁴ Es ist eine bekannte Tatsache, dass durch die Übung eines Organs sein Stoffwechsel angeregt wird und dadurch auch sein Wachstum. Die größere Aktivität der rechten Hand, die eine größere Leistung der Nervenzellen der linken

2 Man findet sie dargestellt in der Erörterung von Daniel Wilson: *Left-handedness*, London 1891, S. 149 f.; Jacobs: *Once Right-handedness*, Amsterdam 1892, S. 22 f.; John Jackson: *Ambidexterity: bi-handness and two-brainedness, an argument for natural development and rational education*, London 1905, S. 41 ff.

3 Vgl. Wilson, a.O., 183 f.; James Mark Baldwin: *Développement mental dans l'enfant et dans la race*, Paris 1897, S. 67 ff.; Jean Jules van Bierieth: *L'homme droit et l'homme gauche*, in *Revue philosophique* 1899 Bd. XLVII, S. 276 f.

4 Jacobs, a.O., S. 25 f.

Gehirnhälfte erfordert, fördert notwendigerweise deren Entwicklung.⁵ Wenn man von den Wirkungen absieht, die sich durch die Übung und die erworbenen Gewohnheiten einstellen, dann beschränkt sich die physiologische Vorherrschaft der linken Gehirnhälfte auf so wenig, dass sie bestenfalls für eine leichte Präferenz der rechten Seite sorgen könnte.

Die Schwierigkeit, die man dabei hat, eine genau bestimmbare organische Ursache für die Asymmetrie der höchsten Tiere zu finden, fügt sich zu der Tatsache, dass die dem Menschen nächsten Tiere beidhändig sind.⁶ Dieser Tatbestand hat manche Autoren zur Vermutung veranlasst, dass die Bevorzugung der rechten Hand keinerlei anatomische Gründe habe. Diese Bevorzugung wäre dann nämlich dem *genus homo* nicht mit seiner inneren Struktur mitgegeben, sondern verdankte seinen Ursprung ganz und gar den äußeren Bedingungen des Organismus.⁷

Eine solche radikale Ignoranz ist zumindest unbesonnen. Zwar steht es ganz ohne Zweifel, dass die organische Ursache für die Rechtshändigkeit zweifelhaft und unzureichend bestimmt ist, weil es schwierig ist, die äußeren Einflüsse festzustellen, die auf das Individuum einwirken und an seiner Gestaltung beteiligt sind. Aber das ist noch kein Grund, dogmatisch die Wirkung des physischen Faktors zu leugnen. Wenn überdies in manchen Fällen der äußere Einfluss und die Entwicklungsrichtung des Organischen miteinander im Wertstreit stehen, ist es möglich zu behaupten, dass die ungleiche Geschicklichkeit der zwei Hände mit einer anatomischen Ursache zu tun hat. Trotz des energischen, zuweilen gar grausamen Druckes, den die Gesellschaft von Kindheit an auf die Linkshänder ausübt, behalten diese über ihr ganzes Leben hinweg eine instinktive Vorliebe für den Gebrauch der linken Hand bei.⁸ Wenn man sich hier gezwungen sieht, die Existenz einer angeborenen Neigung zur Asymmetrie anzuerkennen, dann wäre man umgekehrt gezwungen, den Gebrauch der rechten Hand bei einer bestimmte Zahl von Menschen als eine Deformation ihrer Körper anzusehen. Die wahrscheinlichste Auffassung

5 Bastian & Brown-Sequard, in: Wilson, a.O., S. 193-194.

6 Etienne Rollot: *La taille des grands singes*, in *Revue scientifique* 1889, S. 198; Jackson, a.O., S. 27 f., 71.

7 Jacobs, a.O., S. 30, 33.

8 Wilson, a.O., S. 140.

lässt sich vielleicht in einer mathematischen Formel ausdrücken, wenn auch nicht sehr genau: Unter hundert Menschen gibt es ungefähr zwei, die von Natur aus linkshändig sind und sich jedem gegensätzlichen Einfluss widersetzen. Ein deutlich größerer Teil setzt sich aus angeborenen Rechtshändern zusammen. Zwischen diesen zwei Extremen jedoch schwankt die Masse der Menschen, die, wären sie sich selbst überlassen, sich ungefähr in gleichem Maße der rechten oder der linken Hand bedienen würden, viel leicht mit einer allgemein leichten Präferenz für die rechte.⁹ So muss man keineswegs die Existenz einer organisch bedingten Tendenz zur Asymmetrie bestreiten. Sieht man von einigen besonderen Fällen ab, dann genügt die leicht stärkere Tendenz zur Rechtshändigkeit, die überall in der menschlichen Gattung bekannt ist, nur dann aus, um diese vollständige Vorherrschaft der rechten Hand zu erklären, wenn man weitere äußere, dem Organischen fremde Einflüsse vermutet, die sie verstärken und festlegen.

Auch wenn eingeräumt werden müsste, dass die rechte Hand durch ein Geschenk der Natur der linken immer voraus ist, was die taktile Gefühlsmöglichkeit, die Kraft und die Geschicklichkeit angeht, bleibt dennoch zu erklären, warum allein diese von der Natur begünstigtere Hand auch noch von den gesellschaftlichen Institutionen unterstützt wird, warum die begabtere Hand auch noch trainiert und kultiviert wird. Würde es die Vernunft nicht nahe legen, einen Ausgleich zu suchen und die Gebrechlichkeit des weniger begünstigten Teils zu korrigieren? Ganz im Gegenteil aber wird die linke Hand unterdrückt, in Untätigkeit belassen und systematisch in ihrer Entwicklung behindert. Herr Dr. Jacobs berichtet uns, wie er im Laufe seiner medizinischen Untersuchungen in Niederländisch Indien oftmals beobachtete, dass die Eingeborenen ihren Kindern die linken Arme fesselten, damit diese

9 Wilson, a.O., S. 127-8; Jackson, a.O., S. 52, 97. Dieser Autor schätzt die Zahl der natürlichen Rechtshänder auf 17%; er erklärt nicht, wie er zu dieser Zahl kam. Van Biervliet (a.O., S.143, 373) gesteht die »Existenz echter Beidhändiger« nicht ein. Seiner Meinung nach sind 98% der Menschen Rechtshänder. Aber seine Messungen erstrecken sich nur auf Erwachsene, und er fasst den Begriff »beidhändig« zu eng. Was hier wichtig ist, sind nicht die Größen der Knochen oder die Kraft der Muskeln, sondern die Möglichkeit der Nutzung des einen oder anderen Teils.

sich ihrer erst gar nicht bedienen konnten.¹⁰ Bei uns fehlen die Fesseln, aber das ist auch schon alles. Eines der Zeichen für ein »gut erzogenes« Kind ist, dass seine linke Hand völlig unfähig ist, irgendeine eigenständige Handlung auszuführen.

Könnte man einwenden, dass jede Bemühung, das Vermögen der linken Hand zu fördern, ohnehin von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre? Die Erfahrung beweist das Gegenteil. In den wenigen Fällen, in denen aus praktischen Gründen die linke Hand anständig geübt und trainiert wurde, vermag sie Dienste zu leisten, die denen der rechten Hand sehr nahe kommen, zum Beispiel beim Klavierspielen, beim Geigenspielen oder in der Chirurgie. Wenn ein Unfall Menschen ihrer rechten Hand beraubt, erwirbt die linke innerhalb einer gewissen Zeit die Kraft und die Geschicklichkeit, die ihr zuvor fehlten. Das Beispiel der Linkshänder ist noch sehr viel aufschlussreicher, denn in diesem Fall bezwingt die Erziehung die instinktive Neigung zur Einhändigkeit, anstatt ihr zu folgen und sie zu verstärken. Die Folge davon ist, dass Linkshänder im Allgemeinen zweihändig sind und sich häufig aufgrund ihrer Geschicklichkeit hervortun.¹¹ Noch sehr viel günstiger würde dieses Ergebnis aussehen für die Mehrheit der Menschen, die keine eindeutige Neigung in die eine oder in die andere Richtung haben und deren linke Hand lediglich etwas Übung bedarf. Die Methoden der zweihändigen Kultur, die seit einigen Jahren besonders in englischen und amerikanischen Schulen angewendet werden, haben schon sehr aufschlussreiche Ergebnisse gezeigt:¹² Nichts spricht dagegen, dass die linke Hand eine künstlerische und technische Ausbildung erlangt, die derjenigen der bislang monopolisierten rechten Hand ähnelt.

Die linke Hand wird also nicht deswegen vernachlässigt, weil sie behindert oder ohnmächtig wäre – das glatte Gegenteil ist wahr. Diese Hand ist Opfer einer regelrechten Verstummelung,

10 Jacobs, a.O., S. 33.

11 Wilson, a.O., S. 139 ff; 148-9, 302; der Linkshänder profitiert von der angeborenen Geschicklichkeit seiner linken Hand und von der erworbenen Fähigkeit seiner rechten.

12 Siehe Jackson, a.O., S. 195 ff; Frederick Fitzgerald Lydon: *Ambidextrous and free arm drawing and design*, London 1900; Omer Buyse: *Methodes americaines d'education*, Paris 1908, S. 145ff. Seit einigen Jahren gibt es in England eine *Ambidextral Culture Society*.

die nur deswegen kaum auffällt, weil sie sich auf die Funktion und nicht auf die äußere Gestalt des Organs richtet, weil sie physiologisch und nicht anatomischer Natur ist. Die Gefühle, die einen Linkshänder in einer ungebildeten Gesellschaft erfüllen¹³, gleichen denen eines Unbeschnittenen in einem Land, in dem die Beschnidung Gesetz ist. So ist die Rechtshändigkeit nicht einfach akzeptiert und gelitten wie eine natürliche Notwendigkeit. Sie ist ein Ideal, dem sich jeder fügen muss und vor dem uns die Gesellschaft mit positiven Sanktionen Respekt einflößt. Das Kind, das sich aktiv der linken Hand bedient, wird getadelt, wenn es nicht sogar einen Schlag gegen die vermessene Hand erhält. Desgleichen stellt die Tatsache, ein Linkshänder zu sein, ein Delikt dar, das den Schuldigen der Lächerlichkeit aussetzt und das die Gesellschaft mehr oder weniger ausdrücklich missbilligt.

Auf diese Weise ist die organische Asymmetrie des Menschen zugleich eine Tatsache und ein Ideal. Die Anatomie trägt dieser Tatsache in dem Maße Rechnung, wie sie sich auf die Struktur des Organismus auswirkt. Doch so entwickelt sie auch immer sein mag, so ist es doch unmöglich, in ihr den Grund für die Existenz des Ideals zu finden.

II. Die Polarität des Religiösen

Die Vorherrschaft der rechten Hand ist verbindlich, sie wird durch Zwang auferlegt und durch Sanktionen gesichert. Dagegen liegt ein regelrechtes Verbot auf der linken Hand und paralyisiert sie. Der Unterschied des Wertes und der Funktion, der zwischen den beiden Seiten unseres Körpers besteht, stellt in einem ausgezeichneten Sinne die Eigenschaften einer gesellschaftlichen Institution dar. Der Weg zu ihrer Erforschung führt uns in die Soziologie. Genauer gesagt, handelt es sich darum, die Genese eines halb ästhetischen, halb moralischen Imperativs zurückzuverfolgen. Mit anderen Worten: diese Vorstellungen sind in mystischer Gestalt, unter dem Einfluss des Glaubens und der religiösen Ge-

¹³ Vgl. über die lombardischen und toskanischen Gebiete Cesare Lombroso: *Left-handedness*, in *North American Review* 1903, S. 444. Lombroso glaubt, dass er die alten Vorurteile gegen die Linkshänder wissenschaftlich begründet hat.

fühle geschaffen worden und herangewachsen und beherrschen in laizierter Form noch heute unser Verhalten. Wir müssen also in der vergleichenden Untersuchung der kollektiven Repräsentationen die Erklärung für das Privileg suchen, das die rechte Hand innehat.¹⁴

Ein Gegensatz beherrscht das geistige Leben der Primitiven, und zwar der zwischen dem Sakralen und dem Profanen.¹⁵ Aufgrund der ihnen zugeschriebenen Natur oder vollzogener Rituale gelten bestimmte Wesen oder Objekte als durchtränkt mit einer besonderen Substanz, die sie entweder auszeichnen, herausheben und ihr außergewöhnliche Kräfte verleihen oder die sie einer Reihe strenger Regeln und Einschränkungen unterwerfen. Die Dinge oder Personen, die dieser mystischen Qualität beraubt werden, verfügen über keine Macht und besitzen keine Würde. Sie sind gemein und vogelfrei mit der Einschränkung, dass es ihnen streng verboten ist, mit den Dingen in Berührung zu kommen, die sakral sind. Jede Annäherung, jede Vermengung der Dinge und Wesen beider entgegengesetzter Klassen würde für beide Unheil bedeuten. Daraus erklären sich auch die vielen Verbote und die Tabus, die sie trennen und dabei beide Bereiche bewahren.

Der Gegensatz von profan und sakral erhält eine andere Bedeutung, je nachdem, welche Stellung das Bewusstsein in der religiösen Welt einnimmt, das die Wesen klassifiziert und bewertet. Die übernatürlichen Mächte sind nicht alle von derselben Art: Die einen walten in Harmonie mit der Natur der Dinge, sie haben einen erhabenen und geordneten Charakter, der Ehrfurcht und Vertrauen einflößt. Die anderen sind dagegen gewalttätig, sie stören die universelle Ordnung, und die Ehrfurcht, die sie einflößen, beruht vor allem auf der Abneigung und der Furcht. Doch

¹⁴ Der Großteil der ethnografischen Befunde, auf die sich diese Untersuchung bezieht, stammt von den Mäoris oder genauer von dem sehr primitiven Stamm der Tuhoos, dessen Repräsentationen mit einer außerordentlichen Genauigkeit von Elsdon Best in einem Artikel in *Transactions of the New Zealand Institute* und im *Journal of the Polynesian Society* festgehalten worden sind.

¹⁵ Diese Abhandlung über die Polarität des Religiösen beruht nicht auf völlig neuen Überlegungen. Die meisten der hier geäußerten Gedanken werden den Lesern vertraut erscheinen, die mit den Arbeiten in der Zeitschrift *L'Année sociologique* der Herren Durkheim, Hubert und Mauss vertraut sind. Sofern dieser Beitrag darüber hinausgehende Neuigkeiten enthält, werden sie am gegebenen Ort ausgewiesen und mit den notwendigen Belegen versehen.

alle ihre Energien weisen den gemeinsamen Zug auf, sich vom Profanen zu unterscheiden, für das sie alle gleichermaßen gefährlich und verboten sind. Die Berührung eines Kadavers erzeugt im profanen Wesen dieselbe Wirkung wie eine Gotteslästerung. In diesem Sinne muss man Robertson Smith Recht geben, als er sagte, dass der Begriff des Tabu zugleich das Heilige und das Unreine umfasse, das Göttliche und das Dämonische. Aber die Perspektive der religiösen Welt ändert sich, wenn man sie nicht mehr aus der Sicht des Profanen betrachtet, sondern aus der Sicht des Sakralen. Von dort aus gesehen, besteht die Verwirrung, die Smith andeutete, nicht mehr: Der polynesische Häuptling beispielsweise weiß gut, dass die Religiosität, von der der Kadaver durchdrungen ist, sich von der, die er in sich trägt, vollständig unterscheidet. Das Unreine trennt sich vom Heiligen, um sich auf dem gegenseitigen Pol der religiösen Welt platzieren zu können. Andererseits definiert sich das Profane aus dieser Perspektive nicht mehr nur durch rein negative Merkmale: Es erscheint wie ein Gegenspieler, das das Wesen der heiligen Dinge durch bloße Berührung verringert, verkleinert und verändert. Es ist, wenn man so will, ein Nichts, aber ein aktives und ansteckendes Nichts. Der schlechte Einfluss, den es auf die von Sakralität durchdrungenen Wesen ausübt, unterscheidet sich nur graduell von dem, der von unheilvollen Kräften ausgeht. Zwischen dem Mangel an heiligen Kräften und dem Besitz der dunklen Kräfte besteht ein unmerklicher Übergang.¹⁶ Auf ähnliche Weise gibt es in der Klassifikation, die von Anbeginn an und dann immer stärker das religiöse Bewusstsein beherrscht hat, eine natürliche Neigung des Profanen zum Unreinen, ja beinahe eine Gleichwertigkeit beider. Die zwei Begriffe verbinden sich und bilden, im Gegensatz zum Heiligen, den negativen Pol der geistigen Welt.

Der Dualismus, ein Wesensmerkmal des primitiven Denkens, beherrscht die Ordnung der Gesellschaft.¹⁷ Die zwei Moieties

16 Man findet mehrere Beispiele für diese notwendige Vermengung in den unten folgenden Abschnitten über die untergeordneten Klassen der Erde, der Frau und der linken Seite.

17 Über die soziale Dichotomie vgl. William John McGee: »Primitive numbers, in 19th Ann. Rep. Bur. of Amer. Ethn., S. 836 ff., 845, und Emile Durkheim & Marcel Mauss: »De quelques formes primitives de classifications, in Annee sociologique VI, 1903, S. 7 ff.

oder Phratrien, aus denen sich der Stamm zusammensetzt, stehen einander ergänzend gegenüber wie das Sakrale und das Profane. Alles, was im Innern der Phratie meiner Gruppe liegt, ist heilig und verboten. Deswegen darf ich weder mein Totem essen noch das Blut der Meinigen vergießen noch deren Leichname berühren noch innerhalb meines Klans heiraten. Im Gegensatz dazu ist die andere Moitié für mich profan. Es ist die Aufgabe der Klane, aus denen sich diese Moitié zusammensetzt, mich mit Lebensmitteln zu versorgen, mit Frauen und mit menschlichen Opfern, meine Toten zu bestatten und meine heiligen Zeremonien vorzubereiten.¹⁸ Ausgehend von diesem religiösen Zug, mit der sich die primitive Gemeinschaft versehen sieht, hat das gesellschaftliche Leben im selben Stamm einen entgegen gesetzten und ergänzenden Teil zur notwendigen Voraussetzung, der die Funktionen unbehindert übernehmen kann, die den Mitgliedern der ersten Gruppe untersagt sind.¹⁹ Im Laufe der sozialen Evolution wird dieser übertragbare Dualismus durch eine streng hierarchische Ordnung ersetzt²⁰: An die Stelle der voneinander getrennten, aber gleichartigen Klane treten Klassen und Kasten, von denen die an der Spitze Befindlichen großteils heilig oder adlig sind und sich höheren Werken widmet, während die am unteren Ende Befindlichen profan und unrein sind und niedrigere Tätigkeiten verrichten. Das Prinzip, gemäß dessen den Menschen Rang und Funktion verliehen wird, bleibt dabei dasselbe: Die soziale Polarität ist immer ein Reflex und eine Folge der religiösen Polarität.

Das ganze Universum teilt sich in zwei entgegengesetzte Welten auf: Die Dinge, die Wesen, die Mächte ziehen sich an und stoßen sich ab, beziehen sich ein oder schließen sich aus, je nachdem, ob sie dem einen oder dem anderen der zwei Pole folgen.

Im sakralen Prinzip sind die Mächte zu Hause, die das Leben erhalten und fördern, die Gesundheit geben, die soziale Tugenden

18 Zum letzten Punkt vgl. Walter Baldwin Spencer & Francis James Gillen: *Northern Tribes of Central Australia*, London 1904, S. 298.

19 Wir weisen darauf hin, dass die zwei Moieties des Stammes oftmals eine entsprechende räumliche Aufteilung aufweisen, wobei die eine rechts, die andere links angedeutet ist (im Lager, bei Zeremonien usw.). Vgl. Durkheim & Mauss, a.O., S. 52 ff; Spencer & Gillen, a.O., S. 28, 577.

20 Erste Ansätze dafür finden sich schon im primitiven Stadium: Die Frauen und die Kinder bilden eine im Vergleich zu den erwachsenen Männern profane Klasse.

den, den Mut im Krieg und den Fleiß bei der Arbeit fordern. Im Gegensatz dazu ist das Profane (sofern es mit der Welt des Heiligen in Berührung kommt) schwächend und morbide. Von dieser Seite gehen die unheilvollen Einflüsse aus, die die Wesen unterdrücken, verkleinern und verderben. So findet sich auch auf der einen Seite der Pol der Kraft, des Guten, des Lebens, auf der anderen Seite der Pol der Schwäche, des Schlechten, des Todes. Oder, falls man eine heute etwas gängigere Begrifflichkeit bevorzugt: auf der einen Seite die Götter, auf der anderen die Dämonen.

Alle Gegensätze, die in der Natur auftreten, sind Ausdruck dieses grundlegenden Dualismus. Das Licht und die Dunkelheit, der Tag und die Nacht, der Orient und der Süden auf der einen, der Westen und der Norden auf der anderen Seite – sie alle übersetzen die zwei gegensätzlichen Klassen übernatürlicher Mächte in Bilder und verorten sie im Raum: Auf der einen Seite strahlt das Leben und steigt auf, auf der anderen Seite sinkt es hinab und löscht sich aus. Derselbe Gegensatz kehrt zwischen oben und unten, zwischen dem Himmel und der Erde wieder: Da oben der heilige Aufenthaltsort der Götter und der Sterne, die den Tod nicht kennen; hier unten das profane Reich der Sterblichen, die von der Erde verschlungen werden, das Reich der Nacht, in dem sich die Schlangen und die Horden der Dämonen verstecken.²¹

Das primitive Denken schreibt allen Wesen im Universum, ja noch den unbelebten Dingen ein Geschlecht zu; alle gliedern sich in zwei große Klassen, denen zufolge sie entweder als männlich oder als weiblich angesehen werden. Bei den Maori bezeichnet der Begriff *tama tame*, männliche Seite, die unterschiedlichsten Dinge: die Männlichkeit des Mannes, die Abstammung von der väterlichen Linie, den Osten, die schöpferische Kraft, die aktive Magie usw. Dagegen steht der entgegengesetzte Begriff, *tama*

wahine, weibliche Seite, für die entgegengesetzten Dinge.²² Zuweilen dringt diese Unterscheidung, die eine kosmische Tragweite hat, gar bis zum Grund des primordialen religiösen Gegensatzes vor. Tatsächlich ist in einem ganz allgemeinen Sinne der Mann sakral und die Frau profan. Abgesehen von den kultischen Zereemonien, ist sie lediglich für eine bestimmte Aufgabe zuständig, nämlich wenn es darum geht, ein Tabu aufzuheben, d.h. absichtlich eine regelrechte Profanisierung zu vollziehen.²³ Wenn aber die Frau in der religiösen Ordnung ein ohnmächtiges und passives Wesen ist, rächt sie sich dafür im Bereich der Magie: Sie ist besonders begabt für die Werke der Hexerei. »Aus dem weiblichen Element«, so lautet ein Maori-Spruchwort, »kommt alles Böse, die Not und der Tod«. Ebenso entsprechen die zwei Geschlechter dem Heiligen und dem Profanen (oder Unreinen), dem Leben und dem Tod. Von dort zieht sich ein Abgrund, der sie teilt und als eine strenge Arbeitsteilung alle Beschäftigungen zwischen den Frauen und den Männern auf eine Art und Weise scheidet, die keine Vermischung und keine Verwirrung erlaubt.²⁴

Wenn der Dualismus dem gesamten Denken der Primitiven seinen Stempel aufdrückt, dann kommt er nicht umhin, auch in den religiösen Aktivitäten, im Kultischen, seine Spuren zu hinterlassen. Nirgendwo wird dieser Einfluss deutlicher als bei der Zeremonie des *hira*, das sich sehr häufig bei den Ritualen der Maori findet und den unterschiedlichsten Zwecken dient. Der Priester bildet auf dem Heiligen Gebiet zwei kleine Häufchen, von denen das eine, das männliche, dem Himmel gewidmet ist und das andere, das weibliche, der Erde. Auf beide stellt er einen dünnen Stab. Der Erste, der den Namen »Lebensstab« trägt und der sich in östlicher Richtung befindet, ist das Symbol und die Quelle der Gesundheit, der Kraft und des Lebens. Der Zweite, der »Todesstab«, nach Westen ausgerichtet, ist das Emblem und der Herd

22 Vgl. vor allem Elsdon Best: »The lore of the Whare-Kohanga (Part I) in: J. P. S., Bd XIV, 1905b, S. 206 ff. sowie »Maori magic, in: T.N.Z.I., Bd. XXXIV, 1901, S. 73 f.

23 Best, in: J. P. S. Bd. XV, a.O., S. 26.

24 Vgl. für die Maori: William Colenso: »On the Maori races of New Zealand, in: T.N.Z.I., Bd. I, 1868, 348 und Émile Durkheim: »La prohibition de l'inceste, in: Année sociologique I, 1898, S. 40 ff.; sowie Ernest Crawley: *The Mystic Rose*, London 1902.

allen Übeln. Die Einzelheiten des Rituals unterscheiden sich je nachdem, welches besondere Ziel man im Auge hat. Doch das grundlegende Thema bleibt immer dasselbe: Es handelt sich einerseits darum, alle Unreinheiten und alle Übel, die die Gemeinschaft bedrücken und die sie bedrohen, in Richtung des Todespols zu drängen. Auf der anderen Seite geht es darum, alle günstigen Einflüsse festzuhalten, zu verstärken und auf den Stamm zu ziehen, die im Lebenspol hausen. Im Laufe der Zeremonie schlägt der Priester den Stab der Erde nieder, so dass nur noch der des Himmels aufrecht steht: Das ist der gewünschte Triumph des Lebens über den Tod, die Ausstreubung und Abschaffung der Übel, die Gesundheit der Gemeinschaft und der Niedergang ihrer Feinde.²⁵ In gleicher Weise richtet sich die rituelle Aktivität an den zwei entgegengesetzten Polen aus, von denen jede eine wesentliche Funktion bei den Kulturen spielt und die den zwei gegensätzlichen und sich ergänzenden Einstellungen im religiösen Leben entsprechen.

Wie könnte der menschliche Körper, der Mikrokosmos, dem Gesetz der Polarität entkommen, das alle Dinge regiert? Die Gesellschaft, das gesamte Universum hat eine sakrale, adlige, wertvolle Seite und eine andere, profane und gemeine; eine männliche, starke, aktive Seite und eine weibliche, schwache, passive, oder, in zwei Worten, eine rechte Seite und eine linke Seite – könnte da einzig der menschliche Organismus symmetrisch bleiben? Das ist, wenn man genau darüber nachdenkt, unmöglich: Eine solche Ausnahme wäre nicht nur eine unerklärliche Anomalie, sie würde jeder Ökonomie der geistigen Welt Hohn sprechen. Denn der Mensch steht im Zentrum der Schöpfung. An ihm ist es, die furchtbaren Kräfte, die Leben erzeugen und es töten, zu beeinflussen, um sie in eine bessere Richtung zu lenken. Ist es vorstellbar, dass alle so getrennten und gegensätzlichen, sich wechselseitig ausschließenden Dinge und Mächte sich auf abscheuliche Weise in der Hand des Priesters oder des Handwerkers vermenigen? Es ist eine vitale Notwendigkeit, dass »die linke Hand nicht

25 Best, in: T.N.Z.I., Bd. XXXIV, a.O., S. 87, und in J. P. S., Bd. XV, a.O., S. 161-162; Trégear, a.O., S. 330 ff., 392, 515. Vgl. Elsdon Best: »Omens and superstitious beliefs of the Maoris«, in: J. P. S., Bd. VII, 1898a, S. 241.

wisse, was die rechte tut²⁶. Die Vorschrift des Evangelisten wendet nur dieses Gesetz der Unverträglichkeit der Gegensätze auf einen einzelnen Fall an, das für die gesamte Welt der Religion gilt.²⁷

Wenn die organische Asymmetrie nicht schon existierte, hätte man sie erfinden müssen.

III. Die Eigenschaften der Rechten und der Linken

Die unterschiedliche Weise, wie das Kollektivbewusstsein die Rechte und die Linke ansieht, kommt in der Sprache ganz deutlich zum Ausdruck. In den indoeuropäischen Sprachen gibt es zwischen den Wörtern, die die zwei Seiten bezeichnen, eklatante Unterschiede.

Während es für das Wort »rechts« einen einzigen Ausdruck gibt, der sich auf einen außerordentlich breiten Bereich bezieht und von großer Beständigkeit ist²⁸, wird der Begriff links durch verschiedene, voneinander getrennte Begriffe ausgedrückt, die eine mittlere Extension haben, und man hat den Eindruck, dass sie fortwährend von neu ankommenden Vokabeln verdrängt werden.²⁹ Einige dieser Begriffe sind offenkundig Euphemismen³⁰, der Ursprung der anderen liegt im Dunkeln. »Es scheint«, sagt Meillet³¹, »als ob man, wenn man von der linken Seite spricht,

26 Mt 6, 3; für das Verbot der Reziprozität vgl. John Lewis Burckhardt: *Arabia Petraea*, 2., London 1830, S. 282.

27 McGee hat die chalthische Struktur des primitiven Denkens aus dem Blickwinkel und in Begriffen erläutert, die sich von unseren deutlich unterscheiden. Er ist der Auffassung, dass der Unterschied zwischen der Rechten und der Linken ein primitives System überlagert, das auf dem alleinigen Unterschied zwischen dem Vorderen und dem Hinteren besteht. Diese Behauptung erscheint uns willkürlich. Vgl. McGee, a.O., S. 843 ff.

28 Es ist der Wortstamm *deks-*, der sich in den unterschiedlichsten Formen findet, vom indoiranischen *dákšma* über das Litauische, das Slavische, das Albanische, Germanische und das Griechische bis zum keltischen *des*. Vgl. Alois Walde: *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1906/1907, Stichwort »dexter«.

29 Für die Begriffe (skr. *sanyāh*, gr. *λαίος*, gr. *οραιός* usw.) vgl. Otto Schrader: *Reallexikon*, Straßburg 1901, Stichwort Rechts und Links; Karl Brugmann: *Lateinische Etymologie*, in: Rheinisches Museum Bd. XLIII, 1888, 399 ff.

30 Gr. *εὐώνυμος* und *ἀφώνυμος*, zend. *vairiāstara* (=besetzt), althochdeutsch *winistar* (von *winī*, Freund), arab. *atsar* (=glücklich).

31 In einem Brief, den er an mich gerichtet hat und für den ich ihm hier meinen Dank ausspreche, hatte [Antoine] Meillet bereits diese Erklärung aus seinen *Quel-*

vermeiden will, das richtige Wort auszusprechen, und versucht, es durch andere, fortwährend erneuerte Worte zu ersetzen«. Die Vielzahl und die Unbeständigkeit der Begriffe für die Linke, ihr unsteter und willkürlicher Charakter erklärt sich aus den Gefühlen der Besorgnis und Abneigung, die die Gesellschaft der linken Seite gegenüber hegt.³² Da man an der Sache nichts ändern kann, ändert man eben den Namen in der Hoffnung, so das Böse abzumildern oder auszutreiben. Doch das ist vergeblich: Selbst die Worte mit trefflichen Bedeutungen, die als Gegenbenennung auf die Linke angewandt werden, werden rasch von dem Objekt kontaminiert, auf das sie sich beziehen, und sie nehmen einen »düsteren« Charakter an, der sie bald mit Verboten belegt. Auf diese Weise zieht sich der Gegensatz zwischen der Rechten und der Linken bis in das Wesen und das unterschiedliche Schicksal ihrer Benennungen hinein.

Derselbe Gegensatz stellt sich ein, wenn man sich die Bedeutung der Worte »rechts« und »links« vor Augen hält. Das erste Wort dient dazu, den Gedanken physischer Kraft und der »Rechtschaffenheit«³³ – der geistigen Redlichkeit und des gesunden Menschenverstandes – auszudrücken, der »Richtigkeit« und der moralischen Integrität, des Glücks und der Schönheit, sowie der rechtlichen Normengerechtigkeit. Dagegen ruft das Wörtchen »link(s)« die meist entgegengesetzten Gedanken hervor. Um diesen unterschiedlichen Bedeutungen einen Sinn zu geben, geht man für gewöhnlich davon aus, dass das Wort »rechts« ursprünglich unsere bessere Hand bezeichnet hat und somit »die Eigenschaften der Kraft und der Geschicklichkeit, die unser natürliches Erbe darstellen.«³⁴ [Aber dies ist eine willkürliche Konstruktion.] Nichts berechtigt zur Behauptung, dass der alte indoeuropäische Begriff für die Rechte zuerst einen ausschließlich physikalischen Sinn gehabt hätte. Viele Begriffe, die nicht jungen Ursprungs sind, wie

ques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes (Meillet 1906: 18) formuliert.

32 Dasselbe gilt aus den gleichen oder ähnlichen Gründen für »die Namen für Krankheiten und Behinderungen, wie das Hinken, die Blindheit und die Taubheit, die sich von der einen Sprache zur anderen unterscheiden«. Meillet, a.o., S. 18.

33 A.d.Ü. Hertz spielt hier mit dem Begriff der »dextérité«, der sowohl auf die Hände wie auf die »Geschicklichkeit« anspielt. Die positive Bedeutung der Verbindungen mit »Recht« scheint dem im Deutschen zu entsprechen.

34 Vgl. Adolphe Pictet: *Les origines indo-européennes*, Paris 1863: 209.

etwa unser Wort »drütsch«³⁵ oder das armenische »ajik«³⁶, haben, bevor sie auf einen Teil des Körpers angewandt wurden, die Idee einer Kraft ausgedrückt, die zielstrebig, auf normalen und sicheren Wegen nach rechts drängt, im Gegensatz zu der, die schief, krumm verläuft und das Ziel verfehlt. Genau genommen zeigen sich in unseren Sprachen, die ja das Ergebnis fortgeschrittener Kulturen sind, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes voneinander getrennt und nebeneinander gestellt. Wenden wir uns zum Zwecke der vergleichenden Beobachtung der Quelle zu, von der sich die bruchstückhaften Bedeutungen ableiten: Wir sehen sie, die einen wie die anderen, am Ursprung verschmelzen im Schoße eines Begriffes, der sie alle in sich enthält. Diesem Begriff sind wir schon begegnet: Es ist, für die Rechte, der Gedanke einer sakralen, geordneten und wohltuenden Kraft, das Prinzip der wirkenden Vorgänge, Quelle von allem, das gut, gedeihlich und rechtens ist. Und es ist, für die Linke, diese zweideutige Repräsentation des Profanen und des Unreinen, des Schwächlichen und Unfähigen, aber auch des Schädlichen und Furchterregenden. Die physikalische Kraft (oder die Schwäche) ist hier nur ein besonderer Aspekt, der sich aus einer noch unbestimmteren und tieferen Eigenschaft ableitet.

Bei den Maori ist die Rechte die heilige Seite, Sitz der guten und schöpferischen Kräfte. Die Linke ist die weltliche Seite, die keine Tugend hat, ja sogar, wie wir sehen werden, einige störende und verdächtige Kräfte enthält.³⁷ Derselbe Unterschied tritt uns im Laufe der religiösen Entwicklung wieder in sehr viel genaueren und weniger unpersönlichen Formen entgegen: Die Rechte ist die Seite der Götter, über die die lichte Gestalt eines Schutzengels wacht. Die linke Seite ist verdammt dazu, von ihr beherrscht zu werden.³⁸ Wenn heutzutage die rechte Hand immer noch als die

35 Aus dem niederlateinischen directum; vgl. Friedrich Christian Dietz: *Eymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*, Bonn 1878.

36 Eng verbunden mit dem skr. śādhya, nach Evald Lidén: »Armenische Studien«, Göteborgs Högskolas Årsskrift 12, 1906, S. 75. Meillet, dem ich diesen Hinweis verdanke, betrachtet die Eymologie als einwandfrei und sehr wahrscheinlich.

37 Elsdon Best: »Notes on the art of war as conducted by the Maori of New Zealand«, in J. P. S., Bd. XI, 1902 und ders.: »Notes on the custom of rauhi«, Bd. XIII, 1904, S. 236.

38 Von Meyer: »Über den Ursprung von Rechts und Links, in: Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Bd. V, 1873, S.

gute und schöne, die Linke als die schlechte und gemeine bezeichnet wird³⁹, dann können wir in den kindlichen Redensarten immer noch das schwache Echo der Bewertungen und der religiösen Gefühle vernennen, die im Laufe langer Jahrhunderte an die zwei Teile unseres Körpers angehängt wurden.

Die Maori haben einen stehenden Ausdruck dafür, dass die Rechte »die Seite des Lebens« (oder der Kraft) sei, während die linke Seite »die Seite des Todes« (oder der Schwäche) sei.⁴⁰ An unserer rechten Hand und an unserer rechten Seite treten die wohlthuenden und belebenden Kräfte in uns ein. Umgekehrt dringen der Tod und die Not durch die Linke mitten in uns hinein.⁴¹ Zudem müssen die Widerstandskräfte der besonders exponierten und schutzlosen Seite durch beschützende Amulette verstärkt werden: Der Ring, den wir am vierten Finger der linken Hand tragen, hat den hauptsächlichsten Zweck, die Versuchungen und andere schlechte Dinge von uns fernzuhalten.⁴² Dorthin kommt die so zentrale Unterscheidung, die die Wahrsager zwischen den Körperteilen und dem Raum machen. »Ich habe während des Schlafes ein krampfhaftes Zittern bemerkt: das ist ein Zeichen dafür, dass ein Geist sich meiner bemächtigt hat. Und je nachdem, ob er sich in meiner Rechten oder meiner Linken einrichtet,

darf ich entweder auf Glück und gesundes Leben hoffen oder muss Unglück und Tod fürchten.«⁴³ Dieselbe Regel gilt im Allgemeinen für die Vorzeichen, die sich auf die Erscheinung von Tieren als Schicksalsträgern beziehen. In jedem Falle sind die Botschaften für zwei sich widersprechende Deutungen offen, je nachdem, ob man den Menschen zum Ausgangspunkt nimmt, der beobachtet, oder das Tier, das ihm entgegenkommt⁴⁴: Erscheint es auf der Linken, so kann es noch als günstig gedeutet werden, denn es zeigt dann die rechte Seite. Doch bringen solche Unterschiede, die von den Auguren sorgfältig gepflegt wurden, um das Volk zu verwirren und um ihr Prestige zu mehren, nur noch mehr die enge Beziehung ans Licht, die zwischen der Rechten und dem Leben und der Linken und dem Tod besteht.

Eine nicht minder bedeutsame Übereinstimmung verbindet die Seiten des Körpers mit dem Raum. Die Rechte steht für die Höhe, die höhere Welt, den Himmel, während die Linke auf die untere Welt und die Erde verweist.⁴⁵ Es ist kein Zufall, dass in den Darstellungen des Letzten Gerichts die vom Herrn erhobene Rechte den Auserwählten anzeigt, wo sie ihren erhabenen Aufenthalt finden, während die gesenkte Linke den Verdammten den klaffenden Abgrund der Hölle weist, die darauf wartet, sie zu verschlingen. Noch enger und noch konstanter ist die Beziehung, die die Rechte mit dem Osten und dem Süden und die Linke mit dem Westen und dem Norden verbindet. Sie geht so weit, dass in vielen Sprachen dieselben Worte die Seiten des Körpers und die Himmelsrichtungen bedeuten.⁴⁶ Die Achse, die die Welt in zwei

26; vgl. Eduard Gerhard: *Ueber die Gottheiten der Etrusker*, Berlin 1847, S. 54; Augustus Friedrich Pott: *Die quinare und vigesimalen Zählmethoden bei Völkern aller Welttheile*, Halle 1847, S. 160. Bei den Griechen und den Römern wird die Rechte häufig bei Beschwörungsformeln verwendet. Siehe Horaz, Epistulae Erstes Buch, 7. Brief, Zeile 94: *quod te per geminum dextramque deoque penatis obsecro et obtestor*, siehe Carl Sittl: *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890, S. 29, Fn. 5.

39 Vgl. Jacob Grimm: *Geschichte der deutschen Sprache*, Leipzig 1818: 685.

40 Best, in: J. P. S. Bd. VII, a.O., S. 25 und ders., in: J. P. S. Bd. XIII, S. 236.

41 James Darmesteter: *Zenit-Avesta II*, London 1879, S. 129, Fn. 64.

42 Der Brauch geht bis auf die (ägyptische, griechische und römische) Antike zurück. Das Metall (zuerst Eisen, dann Gold) ist mit einer heilenden Eigenschaft ausgestattet, die vor Zauber schützt. Die in den Ring eingravierten Zeichen geben ihm weitere Macht. Die Namen, die man dem vierten Finger der linken Hand gegeben hat, beweisen seine magische Funktion: Er ist der Finger »ohne Namen«, »der Arzt« und, im Gallischen, »der Zauberfinger«. Siehe die Artikel »Anulus« und »Amuletum« in Charles Victor Daremberg & Edmond Saglio: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1873; Pott, a.O., S. 284, 295; F. Hofmann: »Ueber den Verlobungs- und den Trautings-, in Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 65, S. 850. Über das Wort *scapula* (von *scapula*, links), das auch Schurzband bedeutet [vgl. auch die Geschichte des Rom-Retters Gaius Mucius Scaevola], siehe Isaac Marinus J. Valeton: »De modis auspiciandi Romanorum«, in *Mnemosyne* 17, 1889, S. 319.

43 Best, in: J. P. S., Vol. VII, a.O., S. 130ff; Tregear, a.O., S. 211 ff.

44 Oder, was auf dasselbe hinausläuft, den Gott, der die Botschaft schickt. Diese Erklärung, bereits in der Antike angedeutet (Plutarch: *Quaestiones Romanae*, 78; Festus, 17 Stichwort *irivstrae aene*), wurde endgültig von Valeton (a.O., S. 287) bewiesen. Die gleichen Unschlüssigkeiten finden sich auch bei den Arabern, vgl. Julius Wellhausen: *Reise des arabischen Händehändlers*, Berlin 1897, S. 202 und Edmond Douvres: *La société musulmane du Maghrib: magie et religion dans l'Afrique du nord*, Alger 1909, S. 359.

45 Die tanzenden Dervische halten die rechte Hand erhoben mit der flachen Hand nach unten, um die lümmlichen Wohlthaten zu empfangen; die Linke ist nach unten gesenkt auf die Unterwelt gerichtet. William Simpson: *The Buddhist praying wheel*, London/New York 1896, S. 138.

46 Siehe William Wyatt Gill: *Myths and songs from the South Pacific*, London 1876, S. 128ff. Das hebräische *jamán*, das Sanskrit *dakshina*, das irische *das* bezeichnen gleichzeitig die Rechte und den Süden. Vgl. Schrader, a.O., Stichwort *Himmels-*

Hälften teilt, eine strahlende und eine düstere, zieht sich auch durch den menschlichen Organismus und teilt ihn in ein Reich des Lichtes und eines der Dunkelheit.⁴⁷ Die Rechte und die Linke überschreiten also die Grenzen unseres Körpers und durchziehen das ganze Universum.

Folgt man einer zumindest im indoeuropäischen Raum weit verbreiteten Vorstellung, dann bildet die Gemeinschaft einen geschlossenen Kreis, in dessen Mittelpunkt sich der Altar befindet, die Bundeslade, von wo die Götter heruntersteigen oder woher die Grazien kommen. Im Innern des Saales herrscht Ordnung und Harmonie, während draußen die Nacht herrscht, ohne Grenzen, ohne Gesetz, verbündet und durchdrungen mit den unreinen Keimen der Mächte des Chaos. Am Rande des heiligen Raumes stehen die Getreuen mit der rechten Schulter dem Inneren zugewandt, die den rituellen Kreis um den göttlichen Mittelpunkt vervollständigen.⁴⁸ Von der einen Seite können sie auf alles hoffen, von der anderen Seite müssen sie alles befürchten. Das Rechte ist das *Drimen*, das Endliche, das Wohlergehen und der sichere Friede; das Linke ist das *Draußen*, das Unendliche, das Feindliche, die unaufhörliche Bedrohung durch das Böse.

Die angeführten Gleichsetzungen könnten für sich alleine die Vermutung rechtfertigen, dass die rechte Seite und das männliche Element wie die linke Seite und das weibliche Element an derselben Natur teilhaben. Wir können uns aber an dieser Stelle nicht auf bloße Vermutungen verlassen. Die Maori weisen den zwei Seiten des Körpers die Ausdrücke *tama tane* und *tama whahine* zu, deren beinahe universelle Ausdehnung wir schon bemerkt haben: Der Mensch ist aus beiden Naturen zusammengesetzt, der männlichen und der weiblichen. Die Erste wird der rechten Seite, die

gendän. Für die Griechen ist der Osten die Rechte der Welt, der Westen die Linke. Vgl. Stobaeus: *Eclogae* I, 15, 6.

47 Das ist der Grund, warum die Sonne das rechte Auge des Homs ist und der Mond sein linkes Auge. Dasselbe gilt für Polynesien (Gill, a.O., S. 153). — In den christlichen Vorstellungen der Kreuzigung scheint die Sonne auf die Seite rechts vom Kreuz, wo die neue Kirche triumphiert, während der Mond die Seite des reuelosen Diebs und der gefallenen Synagoge beleuchtet. Siehe Émile Mâle: *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, Paris 1898, S. 224, 229.

48 Vgl. Simpson, op. cit., und weiter unten S. 99.

Zweite der linken Seite zugeschrieben.⁴⁹ Im australischen Stamm der Wulwanga wird der Rhythmus des Ablaufs von Zeremonien mithilfe eines Paares Stäbe markiert, von denen einer Mann genannt und in der rechten Hand gehalten wird, während der andere, die Frau, mit der Linken gehalten wird. Dabei ist es auch immer der Mann, der mit diesen Stäben schlägt, und es ist die Frau, die die Schläge einsteckt, die Rechte, die handelt, die Linke, die erleidet.⁵⁰ Wir finden hier die Vorrechte des starken Geschlechts und der starken Seite eng miteinander verknüpft. Natürlich hat Gott sich der linken Seite Adams bedient, als er Eva schuf, denn es ist dasselbe Wesen, das die Frauen und die linke Körperhälfte auszeichnet. Es handelt sich um die zwei Seiten eines schwachen und schutzlosen Wesens, das etwas störend und unruhig ist und von seiner Natur zu einer passiven und empfangenden Rolle in einer untergeordneten Position verurteilt ist.⁵¹

Auf diese Weise hat die Gegenüberstellung der Rechten mit der Linken denselben Sinn und dieselbe Tragweite wie die Reihe der Gegensätze, die sich im ganzen Universum findet. Die Macht des Heiligen, die Quelle des Lebens, Wahrheit, Schönheit, Tugend, steigende Sonne, männliches Geschlecht und, so könnte ich ergänzen, die rechte Seite: All diese Begriffe sind so austauschbar wie ihre Gegensätze, und sie bezeichnen unter verschiedenen Gesichtspunkten dieselbe Kategorie von Dingen, ein gemeinsames Wesen, eine gleiche Ausrichtung auf einen der zwei Pole der mystischen Welt.⁵² Kann man nun glauben, dass der kleine, gra-

49 Best, in J.P.S. VII, a.O., S. 123 und ders., in J.P.S. XI, a.O., S. 25; Tregear, a.O., S. 506, vgl. S. 40.

50 Erhard Eylmann: *Die Eingeborenen der Kolonie Süd-Australiens*, Berlin 1909. Ich verdanke die Kenntnisnahme dieser Tatsache der Freundlichkeit von Marcel Maus.

51 Ein zeitgenössischer Hygieniker gibt diese Vorstellung auf eine recht naive Weise wieder. Vgl. L. W. Liersch: *Die linke Hand: eine physiologische und medizinischpraktische Abhandlung*, Berlin 1893, S. 46.

52 Die Tafel der Gegensätze, die den Pythagoräern zufolge dem Universum gleichkommt und es konstituiert, umfasst das Endliche und das Unendliche, das Gerade und das Ungerade, das Rechte und das Linke, das Männliche und das Weibliche, das Feste und das Bewegliche, das Gerade (*εὖρος*) und das Gebogene, das Licht und die Dunkelheit, das Gute und das Böse, das Hohe und das Niedrige. Siehe Aristoteles: *Metaphysique* I, 5 und vgl. Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1876, S. 321. Die Übereinstimmung mit dieser Tafel, die wir skizziert haben, ist vollkommen: Die Pythagoräer haben einfach uralte volkstümliche Vorstellungen genau beschrieben und ihnen einen Ausdruck verliehen.

duelle Unterschied der körperlichen Kraft zwischen den zwei Händen genügt, um eine solch abgetrennte und tiefe Unterschiedlichkeit zu begründen?

IV. Die Funktionen der zwei Hände

Die unterschiedlichen Eigenschaften der Rechten und der Linken bestimmen den Stellenwert und die Funktionen, die die zwei Hände einnehmen bzw. erfüllen.

Es ist bekannt, dass einige primitive Völker, besonders die Indianer aus Nordamerika, in der Lage sind, miteinander zu reden, ohne dabei Worte auszusprechen, indem sie den Kopf und die Arme bewegen. In dieser Sprache sind beide Hände aktiv, jede aber ihrer Natur gemäß. Die rechte Hand bezeichnet das *Ich*, die Linke das *Nicht-Ich, die anderen*.⁵³ Um die Vorstellung der Höhe auszudrücken, wird die rechte Hand über die Linke gehalten, die derweil horizontal und bewegungslos bleibt, während der Gedanke des Niederen sich darin ausdrückt, dass die »untergeordnete Hand« unter die Rechte gehalten wird.⁵⁴ Die erhobene rechte Hand bedeutet *Täpferkeit, Macht, Männlichkeit*; dagegen bedeutet dieselbe Hand, wenn sie gegen die Linke zeigt und unter ihr steht, die Vorstellungen des *Todes, der Zerstörung, der Beerdigung*.⁵⁵ Diese charakteristischen Beispiele sollen genügen, um zu zeigen, dass beim Unterschied zwischen der Rechten und der Linken die verhältnismäßige Position beider Hände eine grundlegende Bedeutung für den Aufbau von »Gebärdensprache« spielt.

Die Hände dienen keineswegs nur als Hilfsmittel zum Ausdrücken von Gedanken; sie sind vor allem die Instrumente, mit denen der Mensch auf die Wesen und die Dinge einwirkt, die seine Umwelt ausmachen. In den unterschiedlichen Bereichen, in denen das menschliche Handeln wirkt, müssen wir die Hände bei der Arbeit betrachten.

53 Wilson, a.O., S. 18-19.

54 Garrick Mallerey: »Sign-language among the North-American Indians«, in Annual Report, Bureau of (American) Ethnology, Washington 1881, S. 364

55 Mallerey, op.cit., S. 414, 416, 420 ff. Vgl. Quintilian, XI, 3, 113 ff., in Sirtl, a.O., 358 (über die Gesten, die Abscheu ausdrücken).

Bei kultischen Handlungen sucht der Mensch vor allem mit den sakralen Energien zu kommunizieren, um sie zu befriedigen, um sie zu stärken und um aus ihnen Wohltaten für seine eigene Handlung abzuleiten. Für diese positiven Beziehungen ist allein die rechte Hand geeignet, denn sie hat Teil an der Natur der Dinge und der Wesen, auf die die Rituale einwirken sollen. Die Götter sind zu unserer Rechten. Deswegen wendet man sich nach rechts, um zu beten.⁵⁶ Und es ist der rechte Fuß, mit dem man heilige Orte betritt.⁵⁷ Mit der rechten Hand präsentiert man den Göttern die heilige Gabe.⁵⁸ Sie ist es, die die Gnade des Himmels erhält und die den Segen übermittelt.⁵⁹ Um den guten Ausgang einer Zeremonie zu sichern, um zu segnen und zu weihen, machen die Hindu und die Kelten drei Mal einen Kreis um eine Person oder einen Gegenstand von links nach rechts, wie die Sonne, und sie zeigen dabei ihre rechte Seite. Sie vergossen auf diese Weise auf die im heiligen Kreis eingeschlossene Person die heilige und wohlthuende Kraft, die der rechten Seite entströmt. Die gesinnige Bewegung und Haltung wären unter denselben Umständen frevelhaft und unheilvoll.⁶⁰

Doch der Kult besteht nicht vollkommen aus der arglosen Bewunderung der beiden Hände. Der Mensch hätte die dunklen Kräfte, die in seiner Linken hausen, gerne vergessen. Er kann es nicht, denn sie wissen sich seiner Aufmerksamkeit zu verschern durch ihre mörderischen Streiche, durch die von dort ausgehende Bedrohung, der man ausweichen muss, durch ihre Forderungen, die man erfüllen muss. Ein guter und nicht unwichtiger Teil der

56 Siehe Schrader, a.O., Stichwort *Grius*; vgl. El Bokhâri: *Les traditions islamiques*, Bd. I, Paris 1903, S. 153

57 Bokhâri, op.cit., S. 157. Entsprechend betritt man mit dem linken Fuß die Orte, die von den Dschinnis heimgesucht werden. (Edward William Lane: *Modern Egyptians*, London 1836, S. 308).

58 Sofern die linke Hand daran beteiligt ist, beschränkt sie sich darauf, der Rechten zu folgen und sie zu unterstützen (John White: *Ancient History of the Maori: his Mythology and Traditions*, Bd. I, Wellington 1887, S. 197). Dies ist noch oft sehr ungenau gesehen, vgl. Sirtl, a.O., S. 51, Fn. 2, 88 f. und Simpson, a.O., S. 291.

59 Siehe Genesis 48, 13 ff.

60 Zum *pradakshina* und *deasi*, vgl. Simpson, a.O., S. 75 ff. und 90 ff., 183 ff., und vor allem die Monografie von Willem Caland: *Eten Indogermaansche lustratie-gebruik, in Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4e reeks*. 2. Man findet Spuren dieser Beobachtung im ganzen indogermanischen Bereich.

Kulte hat zur Aufgabe, die bösartigen und unruhigen übernatürlichen Wesen zu beruhigen und zu befrieden, die bösen Einflüsse zu vertreiben und zu zerstören. In diesem Bereich herrscht die linke Seite vor: Alles, was dämonisch ist, berührt sie unmittelbar.⁶¹ Es ist die linke Hand, die in der von uns beschriebenen Maori-Zeremonie den Stab des Todes anhebt und dann niederschlägt.⁶² Wenn es darum geht, die Seelen der Toten oder der Dämonen zu beruhigen, die begierig auf eine Opfergabe sind: Die linke Hand wird mit diesen düsteren Aufgaben betraut.⁶³ Durch die linke Tür werden die Sünder aus der Kirche vertrieben.⁶⁴ In den Bestattungsriten und im Exorzismus werden die Zeremonien immer im Gegensatz und mit der Linken vollzogen⁶⁵: Ist es nicht richtig, dass man den bösen Geistern die zerstörerischen Kräfte der Linken zurückgibt, die ihnen in aller Regel als Instrument dienen?

Am Rande der offiziellen Liturgie mehrten sich die magischen Praktiken. Und die linke Hand hat hier ihr Feld: Sie zeichnet sich darin aus, das böse Schicksal zu neutralisieren und rückgängig zu machen⁶⁶, vor allem aber verbreitet sie den Tod.⁶⁷ »Wenn man mit einem Eingeborenen (von der Küste Guineas) trinkt, muss man immer auf seine linke Hand achten, denn die bloße Berührung seines Daumens mit dem Getränk würde ausreichen, um es zu tödlichem Gift zu machen.« Jeder Eingeborene, sagt man, hält unter dem Fingernagel seines Daumens eine giftige Substanz

61 Vgl. Platon, *Nomoi* 4, 717a – τοῖς ἄσθενοῦς θεοῖς... ἐπιπροσέξω βέλων ὀφθαλμοῦ τοῦ ἐν τῆς εὐσεβείας οὐκ ὀφθαλμοῦ τυφλῶν; vgl. Sittl, a.O., S. 188 f.

62 Walter Edward Gudgeon: »Maori religions«, in: J.P.S., Bd. XIV, 1905, S. 125.

63 Albrecht C. Kruyt: *Het animisme in den Indischen Archipel*, Den Haag 1906, S. 259 und 380, Fn 1.

64 Edmond Martène: *De antiquis Ecclesiis ritibus*, II, Anwerp 1736, S. 82; vgl. das Traktat *Middoth*, in: Simpson, a.O., S. 142 ff.

65 Vgl. Simpson, a.O. und Caland, a.O., und John Jamieson: *Etymological Dictionary of the Scottish Language* 2, Edinburgh 1808, Stichwort *wildermans*. Die Zauberer zeigen dem Teufel die Linke, um ihm zu huldigen.

66 Best, in: J. P. S. Bd. XIII, a.O., S. 76 f., 236; ders., Bd. XIV, a.O., S. 3; W. H. Goldie: »Maori medical lore«, in: T.N.Z.L., Bd. XXXVII, 1904, S. 75 f.

67 Vgl. *Kawika supra* 47, 4, in: Caland: »Altindisches Zaubertraktat«, in: Veth, D. Kon. Ak. V. Wetens., afd. Letterk., N. r., III, 2, 1900, vgl. ebd. S. 184. Das aus der linken Seite des Körpers gezogene Blut führt zum Tod. Vgl. Best: »Iuhoe Landk, in T.N.Z.L., Bd. XXX, 1897, S. 41. Dagegen stärkt das Blut aus der rechten Seite des Körpers das Leben und regeneriert es (die Wunden am gekreuzigten Jesus sind immer auf der rechten Seite).

verborgen, die beinahe »die tödliche Feinheit der Blausäure hat.«⁶⁸ Dieses zweifellos eingebilddete Gift symbolisiert bestens die tödlichen Kräfte, die in der linken Seite des Körpers hausen.

Man sieht schon: Es handelt sich hier nicht um Kraft oder Schwäche, Geschicklichkeit oder Unbeholfenheit, sondern um unterschiedliche und miteinander unverträgliche Funktionen, die auf zwei gegensätzliche Wesen verteilt sind. Wenn auch die linke Hand in der Welt der Götter und der Lebenden verhöhnt und erniedrigt wird, so hat sie doch ihr Reich, in dem sie herrscht und aus dem die Rechte ausgeschlossen ist – aber es ist ein finsternes und geschmähtes Reich. Ihrer Macht haftet immer etwas Okkultes und Illegitimes an. Sie löst Schrecken und Widerwillen aus. Ihre Bewegungen sind verdächtig: Man sieht, dass sie sich, wenn sie kann, ruhig in ihrem Reich verhält und sich ansonsten bedeckt gibt und zurückhält. Auf diese Weise kann sich ihr verderblicher Einfluss nicht nach außen verbreiten. Wie sich die Menschen in Trauer, die dem Tod begegnen, mit Schleiern bedecken müssen, ihre Körper vernachlässigen, ihre Haare und ihre Fingernägel wachsen lassen, genauso wäre es fehl am Platz, zu viel Sorgfalt auf die linke Hand zu verschwenden: Man schneidet nicht ihre Fingernägel, man wäscht sie seltener als die andere usw.⁶⁹ Auf diese Weise führt der Glauben an die grundlegende Ungleichheit der zwei Hände wirklich so weit, dass sie eine offenkundig sichtbare körperliche Asymmetrie erzeugt. Aber auch wenn ihr Aussehen sie nicht verrät, ist die verhexte Hand auch immer die verfluchte Hand. Eine linke Hand, die zu gewandt und zu beweglich ist, gilt als Anzeichen für eine verkehrte Person mit einer perversen oder dämonischen Anlage: Jeder Linkshänder ist möglicherweise ein Zauberer, dem man zu Recht misstraut.⁷⁰ Andererseits ist die exklusive Vorherrschaft der Rechten, die völlige Weigerung, von der Linken etwas zu fordern, das Zeichen einer auf außergewöhnliche Weise vom Göttlichen getragenen Seele, die frei von allem

68 Lartigue: »Rapport sur les comptoirs de Grand-Bassam et de d'Assinie, in Revue coloniale, Bd. VII, 1851, S. 365.

69 Lartigue, a.O.,; Burckhardt, a.O., S. 186; von Meyer, a.O., S. 28.

70 Deswegen stellt man imaginäre oder wirkliche Wesen, bei denen man magische Kräfte vermutet, als Linkshänder dar; das ist im Hinblick auf Bären bei den Kamtschadalen und den Eskimo der Fall. Vgl. Erman, in Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Ungeschichte 1873, S. 36.

ist, was profan und unrein ist. Das trifft etwa auf die christlichen Heiligen zu, deren Frömmigkeit schon in der Wiege daran erkennlich wurde, dass sie die linke Brust der Mutter ablehnten.⁷¹ Deswegen bevorzugt die soziale Selektion die Rechtshänder und deswegen führt die Erziehung zu einer Paralyse der linken Hand, während sie die Rechte fördert.

Das gesellschaftliche Leben erfordert eine Vielzahl von Praktiken, die zwar nicht ein wesentlicher Bestandteil der Religion sind, ihr doch aber sehr nahe stehen. Wenn die Vereinigung der rechten Hände die Heirat beschließt, wenn die rechte Hand den Schwur leistet, den Vertrag bekundet, Besitz ergreift, Beistand leistet, dann deswegen, weil in der rechten Seite des Menschen seine Kräfte wohnen und die Autorität, die seinen Gesten Gewicht und Wert verleiht, die Kraft, mit der er seinen Einfluss auf die Dinge geltend macht.⁷² Wie könnte die linke Hand gültige und sichere Handlungen vollziehen, wo sie doch über keinerlei Prestige und geistige Kraft verfügt und nur die Macht zur Zerstörung und zum Bösen besitzt? Die mit der linken Hand besiegelte Heirat ist eine heimliche und unrechtmäßige Verbindung, aus der nur Bastarde hervorgehen. Die linke Hand ist die Hand des Meineids, des Verrats und des Betrugs.⁷³ Wie die juristischen Formalien gehen die Regeln der Etikette direkt aus dem Kult hervor: Die Gesten, mit denen wir die Götter verehren, dienen auch dazu, Respekt und zugeneigte Anerkennung für Mitmenschen auszudrücken.⁷⁴ Beim Gruß und in der Freundschaft bieten wir das, was an uns am besten ist: unsere Rechte.⁷⁵ Der König trägt die Insignien seiner Souveränität auf der rechten Seite. Zu seiner rechten Seite platziert er jene, die er am würdigsten befindet, die wertvolle Aura seiner rechten Seite zu genießen, ohne davon

71 Hermann Usener: *Göttermann*, Bonn 1896, S. 190-191. Wenn die Pythagoräer ihre Beine überkreuzten, bemühten sie sich, dass sich ihr linkes Bein nie über dem rechten befand; Plutarch: *de vit. Pud.*, 8. Vgl. Bokháti I, a.O., S. 75 f.

72 Zum lateinischen *manus* vgl. Daremberg & Saglio, a.O., Stichwort *Mamus*, und Sirl, a.O., S. 129 ff., 135 ff. Die Römer widmeten die Rechte der Aufächtigkeit; im Arabischen trägt der Schwur den Namen *jamín*, die Rechte (Wellhausen, a.O., S. 186).

73 Im Persischen heißt die linke Hand *rechten* betrogen (Pictet, a.O., S. 227). Vgl. Titus Maccius Plautus: *Persa*, II 2: 44 – *fratificia laeva*.

74 Vgl. Schrader, a.O., Stichwort *Gruß*; und Caland, *Ein Indogermanisch illustrativ gebrauchte*, a.O., S. 314-315.

75 Vgl. Sirl, a.O., S. 27 ff., 310 ff. (*δεξιόχρηστος, dextrae*).

befleckt zu werden. Weil die rechte und die linke Seite wirklich von so unterschiedlichem Wert und Würde sind, ist es so wichtig, die eine oder die andere unseren Gästen zuzuordnen, je nachdem, welche Position sie in der gesellschaftlichen Hierarchie einnehmen.⁷⁶ All diese Verhaltensmuster, die heute als leere Rituale erscheinen könnten, klären sich auf und machen Sinn, wenn man sie auf die Glaubensformen bezieht, die an ihrem Anfang standen.

Begeben wir uns in noch tiefere Gefilde des Profanen. Bei vielen primitiven Völkern können sich die Menschen in einem Zustand der Unreinheit, also etwa in der Trauerzeit, nicht ihrer Hände bedienen, nicht einmal zum Essen. Man muss ihnen Nahrung einführen, oder sie nehmen die Nahrung mit dem Mund auf wie die Hunde. Denn wenn sie es mit ihren beschmutzten Händen aufnähmen, dann würden sie ihren eigenen Tod herbeiführen.⁷⁷ In diesem Fall befiehlt plötzlich eine Art mystische Gebrechlichkeit beide Hände und paralyse sie für eine Zeit. Es ist ein Verbot derselben Art, wie es für die linke Hand gilt. Doch wenn es um diese Hand als solche geht, dann ist die Paralyse von Dauer. Deswegen kann man allgemein sagen, dass allein die rechte Hand während der Mahlzeiten aktiv eingreift. Bei den Stämmen am unteren Niger wird es Frauen sogar verboten, die linke Hand beim Kochen zu benutzen, damit sie nicht der versuchten Vergiftung oder Behexung bezichtigt werden können.⁷⁸ Auf der anderen Seite darf nur die linke Hand, ähnlich jenen *Parias*, die alle unreinen Aufgaben verrichten müssen, die schmutzigen Körperausscheidungen bereinigen.⁷⁹ Wir befinden uns hier weit vom Allerheiligsten entfernt. Doch das Reich der religiösen Repräsentationen ist mächtig genug, dass es bis in das Esszimmer, in die Küche

76 Über die Bedeutung der Rechten und der Linken in der christlichen Ikonographie, vgl. Alphonse Napoléon Diction: *Iconographie chrétienne: histoire de Jésus*, Paris 1843, S. 186, und Mäle, a.O., S. 19 f.

77 Vgl. (für die Maon) Best, in: T. N.Z.I., Bd. XXXVIII, a.O., S. 199, 221.

78 Arthur Glyn Leonard: *The lower Niger and its Tribes*, London/New York 1906, S. 310. Eine Frau darf auch nicht den Körper ihres Ehemannes mit der linken Hand berühren.

79 Zur ausschließlichen Verwendung der linken Hand zur Reinigung der Körperöffnungen unterhalb des Bauchnabels siehe Lartigue, op. cit., H. Ling Roth: *Notes on the Jektis*, in: *Journ. of the Anthropol. Inst.*, Bd. XXVIII, 1899, S. 122; Jacob Spieth: *Die Ewile-Stämme*, I., Berlin 1906, S. 235; Jacobs, a.O., S. 21 (über die Malaysier); *Die Gesetze des Mamu*, V, 132, 136; El Bokháti, I, a.O., S. 69, 71; Lane, a.O., S. 187.

und sogar bis in jene Bereiche spürbar bleibt, die von den Dämonen heimgesucht werden und die man nicht einmal aussprechen darf.

Es scheint indessen, dass ein Bereich menschlichen Handelns diesen mystischen Einflüssen entkommt. Ich rede hier von den Künsten und der Wirtschaft: Die verschiedenen Rollen der Linken und der Rechten werden hier vollständig auf physikalische Ursachen zurückgeführt und zweckrational betrachtet. Doch eine solche Vorstellung übersieht den Charakter der alten Techniken, die alle von der Religiosität durchtränkt und von Mysterien beherrscht waren. Welch ein heiligeres Werk gab es beispielsweise für die Primitiven als den Krieg oder die Jagd? Sie setzen den Besitz besonderer Kräfte voraus und einen Zustand der Gesundheit, der schwer zu erwerben, noch schwerer aber aufrechtzuerhalten ist. Die Waffe selbst ist ein heiliger Gegenstand, der mit einer Macht ausgestattet ist, die allein den gegen den Feind gerichteten Schlägen Wirksamkeit verleiht. Unglück über den Krieger, der seine Lanze oder sein Schwert schändet und ihre Kraft leichtsinnig gefährdet! Ist es möglich, der linken Hand einen so wertvollen Schatz anzuvertrauen? Das wäre eine gigantische Gotteslästerung. Da könnte man gleich auch eine Frau durch das Lager der Krieger gehen lassen, d.h. die Krieger zur Niederlage verdammten und sie dem Tod weihen. Es ist die rechte Seite des Menschen, die dem Kriegsgott geweiht ist. Es ist das *mana* der rechten Schulter, das die Lanze ins angestrebte Ziel führt. Es ist auch die rechte Hand, die die Waffe trägt und sie führen darf.⁸⁰ Währenddessen arbeitet die linke Hand nicht. Sie erledigt die Bedürfnisse des niederen Lebens, die selbst durch eine Weihe nicht wieder gutgemacht werden können und die von der Rechten, die streng den kriegerischen Aufgaben gewidmet ist, ignoriert werden müssen.⁸¹ Während der Schlacht kann sie, ohne sich in die Handlung einzumischen, die Schläge des Gegners abwehren; ohnehin kommt die Verteidigung ihrem Wesen entgegen: Sie ist die Hand des Schildes.

Man hat den Ursprung der Vorstellungen über die Rechte und die Linke oft in der unterschiedlichen Rolle der zwei Hände im

⁸⁰ Best, in: J. P. E., Bd. XI, a. O., S. 25, und Tregear, a. O., S. 332 f.

⁸¹ Tregear, op. cit.

Kampf gesehen, die selbst auf der Struktur des Organismus oder auf einer Art Instinkt beruhe.⁸² Diese Hypothese, die von unumstößlichen Argumenten widerlegt wird⁸³, nimmt als Ursache, was die Wirkung ist. Nichtsdestoweniger ist es wahr, dass die unterschiedlichen kriegerischen Funktionen der beiden Hände manchmal durch einen gegensätzlichen Zustand beider Hände hervorgerufen werden können, ihr Verhältnis zueinander und damit auch ihre zugesprochenen Eigenschaften festzulegen. Wenn man sich ein Bauernvolk vorstellt, das die friedliche Arbeit der Plünderung und Brandschatzung vorzieht und das nur zu den Waffen greift, um sich zu verteidigen, dann müsste dort die »Schildhand« in der kollektiven Wertschätzung steigen, während die »Hand der Lanze« einiges von ihrem Prestige einbüßen würde. Das ist zwar der Fall bei den Zuri, die die linke Seite und die rechte Seite des Körpers durch zwei verbrüderte Götter darstellen. Der Erste, früher Geborene, ist überlegt, weise und gibt gute Ratschläge; der Zweite ist ungestüm, triebhaft und handelt spontan.⁸⁴ So interessant die spätere Entwicklung ist, die die Physiognomie der zwei Seiten verändert, sollten wir zuallererst die religiöse Bedeutung nicht vergessen, die dem Unterschied zwischen der Rechten und der Linken anhaftet.

Was für die militärischen Künste wahr ist, gilt auch für die anderen Techniken. Aber ein wertvolles Dokument der Maori zeigt uns unmittelbar, worauf die Vorherrschaft der rechten Hand in den menschlichen Betätigungen zurückzuführen ist. Es handelt sich um die Initiation eines jungen Mädchens in das Weben – ein

⁸² Vgl. zum Beispiel Carlyle, zitiert bei Wilson, a. O., S. 15; ebenso Frank Hamilton Cushing: »Manual concepts: a study of the influence of hand-usage on culture-growth, in American Anthropologist Bd. V, 1892, S. 290.

⁸³ Man findet sie ausgeführt in Jackson, a. O., S. 51, 54. Doch das wichtigste Argument ist ihm entgangen. Wie Joseph Deniker: *Races et peuples de la terre*, Paris 1900, S. 316 ff., und Heinrich Schurtz: *Urgeschichte der Kultur*, Leipzig/Wien 1900, S. 352 f., zeigen, stammt der Schild vom Parierstock ab, dessen Handhabung sich stark an der rechten Seite orientiert. Freilich gibt es zahlreiche Völker, die den Schild gar nicht verwenden, wie etwa die Maori (Percy Smith: »Funua: Home Island and its people, Western Pacific, in J. P. S., Bd. I, 1892, S. 43, und Tregear, a. O., S. 316). Die Unterscheidung zwischen der Rechten und der Linken ist bei ihnen sehr ausgeprägt.

⁸⁴ Siehe Cushing, »Manual concepts, a. O., S. 290-29, und zu den Zuri-Fetischen ders.: »Zuri fetiches, in Ann. Per. Of Ethn. II, 1883, S. 13 f. – vgl. eine eigenartige Passage über Hemes Trismegistos in Stobaeus: *Eclogae* I, S. 59, und Daniel G. Brinton: »Lefthandedness in North American aboriginal Arts, in: American Anthropologist, 1896, S. 176-177 (über die Chinesen).

wichtiges Geschäft voller Geheimnisse und Gefahren. Die Anzulemende sitzt in Gegenwart des Meisters, eines Handwerkers und Priesters, vor zwei geschnitzten, in den Boden eingelassenen Pfosten, die einen primitiven Webstuhl bilden. Im rechten Pfosten sitzen die heiligen Tugenden, die die Kunst des Webens ausmachen und die seine Arbeit stützen. Der linke Pfosten ist profan und ohne Kraft. Während der Priester seine Gesänge anstimmt, fasst die Anzulemende den rechten Pfosten an, um die Kräfte aufzunehmen und um sich ihm zu verschreiben. Wohlverstanden, die rechte Hand kommt nur mit dem heiligen Pfosten in Berührung, dessen Entweihe unheilvoll für die Initiantin wäre, und dieselbe Hand führt den ebenfalls heiligen Faden dann quer von der Linken auf die Rechte. Was die profane Hand angeht, darf sie lediglich demütig mitrun und ist fern des erhabenen Werks, das verrichtet wird.⁸⁵ Ganz ohne Zweifel ist diese Arbeitsteilung weiniger streng, wenn es sich um umfänglichere und profanere Arbeiten handelt. Wenn es um Techniken geht, mit denen mystische und gefährliche Kräfte durch eine feine Manipulation freigesetzt werden, kann man im Großen und Ganzen doch sagen: Allein die heilige und wirksame Hand kann solch eine gefährliche Maßnahme ergreifen. Griffe die unselige Hand aktiv ein, bewirkte sie nichts anderes als dass sie die Quelle des Erfolgs trockenlegte und das Unternehmen gefährdete.⁸⁶

Von einem Ende der Welt zum anderen, in den heiligen Städten, wo der Fromme seinem Gott begegnet, wie in den verfeimten Orten, wo teuflische Pakte geschlossen werden, auf dem Thron wie auf dem Zeugenstuhl, auf dem Schlachtfeld und in der friedlichen Werkstatt des Leinenwebers: Überall herrscht die unveränderliche Regel der Zuordnung der zwei Hände. So wenig wie sich das Weltliche mit dem Heiligen mischen darf, so wenig darf die Linke in den Jurisdiktionsbereich der Rechten eingreifen. Die hauptsächlichliche Betätigung der schlechten Hand kann nichts ande-

⁸⁵ Genauso wenig wie der heilige Pfosten von der linken Hand berührt werden darf, darf er, solange er aufrecht steht, von einem Fremden oder in der Nacht angeschaut werden. Vgl. Best, in: Tr. N. -Z. I., Bd. XXXI, S. 627 ff, 656 ff und Tregear, a.O., S. 225 ff.

⁸⁶ Die Schur, die der Brahmane trägt, darf lediglich von links nach rechts geflochten werden; anders herum geflochten wäre sie den Vorfahren gewidmet und könnte keinem Lebenden von Nutzen sein. Vgl. Simpson, a.O., S. 93.

res als unrechtmäßig und außerrechtmäßig sein, denn das ginge wider die menschliche Natur, wenn das Profane jemals über dem Heiligen und der Tod über dem Leben stünde. Die Vorherrschaft der rechten Hand ist zur gleichen Zeit eine Wirkung und eine notwendige Bedingung der Ordnung, die eine gute Schöpfung erzeugt und erhält.

V. Konklusion

Die Untersuchung der Eigenschaften und der Funktionen, die der Rechten und der Linken zugeschrieben werden, haben die Behauptung bestätigt, die wir hypothetisch angesetzt hatten. Die übliche Unterscheidung der Körperseiten ist ein besonderer Fall und eine Folge des Dualismus, der dem primitiven Denken inneohnt. Doch determinieren die religiösen Notwendigkeiten, die die Vorherrschaft einer der zwei Hände unausweichlich machen, nicht, welche Hand privilegiert sein sollte. Warum ist so gleichbleibend die rechte Seite heilig und die linke profan?

Folgt man gewissen Autoren, dann lässt sich die Unterscheidung der Rechten von der Linken vollständig aus den Gesetzen der religiösen Orientierungen und des Sonnenkultes erklären. Die Stellung des Menschen im Raum sei weder gleichgültig noch beliebig. Der Gläubige richte sich mit seinen Gebeten und Zeremonien natürlich in die Richtung, in der die Sonne aufgeht, die die Quelle allen Lebens ist. Die Mehrzahl der heiligen Gebäude der verschiedensten Religionen sei nach Osten ausgerichtet. Gehe man einmal von dieser festen Richtung aus, dann teilten sich die Körperteile ihrerseits auf die verschiedenen Himmelsrichtungen auf: Der Westen finde sich hinten, der Süden rechts und der Norden links. Daher komme es, dass die Eigenschaften der Himmelsregionen auf den menschlichen Körper zurückstrahlen. Die glühende Sonne des Südens strahle auf unsere rechte Seite, während der dunkle Schatten des Nordens über unserer Linken liege. Das Schauspiel der Natur, der Gegensatz von hellichem Tag und Dunkelheit, von Hitze und Kälte hätten den Menschen gelehrt, den Gegensatz der Rechten und der Linken anzuerkennen.⁸⁷

⁸⁷ Vgl. von Meyer, a.O., S. 27ff, und Jacobs, a.O., S. 33 ff.

In dieser Erklärung erkennt man den Einfluss naturalistischer Vorstellungen, die heute längst überholt sind. Die äußere Welt mit ihren Lichtern und ihren Schatten erfüllt und leitet die religiösen Begriffe, die am Grund des Kollektivbewusstseins liegen, aber sie erschafft sie nie selbst. Dennoch wäre es leicht, dieselbe Hypothese in einer angemesseneren Sprache zu reformulieren und ihre Reichweite auf das zu beschränken, was uns hier beschäftigt. Doch hätte sie mit bedenklich widersprüchlichen Tatsachen zu kämpfen.⁸⁸ Tatsächlich gibt es keine Gründe zur Annahme, dass die Orientierungen im Raum vor jenen entstanden sind, die sich auf den Körper des Menschen beziehen. Die einen wie die anderen entstammen derselben Quelle: dem Gegensatz von sakral und profan. Demzufolge stimmen sie sehr oft überein und verstärken sich gegenseitig; aber sie sind nicht voneinander unabhängig. Deswegen ist es nun an uns, in der Struktur des Organismus diejenige Trennlinie zu suchen, die der rechten Seite die wohlthuenden Abläufe von übernatürlichen Gnaden zuschreiben.

Man möge es bitte nicht als Widerspruch oder Zugeständnis ansehen, wenn wir uns zum Schluss wieder auf die Anatomie beziehen. Denn es ist eine Sache, das Wesen und den Ursprung einer Kraft zu erklären. Eine andere ist es, die Stelle zu nennen, an der sie ansetzt. Die leichten physiologischen Vorteile, die die rechte Hand besitzt, sind lediglich der Anlass einer qualitativen Unterscheidung, deren Ursache in der Anlage des kollektiven Bewusstseins liegt. Eine beinahe unbedeutende körperliche Asymmetrie genügt, um daran völlig entgegengesetzte, schon bestehende Repräsentationen anzuschließen. Auf der Grundlage der Plastizität des Organismus fügen schließlich die sozialen Zwänge⁸⁹ den zwei entgegengesetzten Teilen die Qualitäten der Stärke

88 1. Das System der Orientierung, das von dieser Theorie angenommen wird, ist, auch wenn es von großer Allgemeinheit ist und vermutlich schon bei Primitiven vorkommt, alles andere als universal. Vgl. Heinrich Nissen: *Orientalien*. Bd. 2, Berlin 1907. 2. Die Himmelsregionen sind nicht einheitlich gefasst: Zum Beispiel ist der Norden für die Hindu und die Römer die *regio fausta*, die von den Göttern bewohnt wird, während der Süden den Toten gehört. 3. Wenn die Repräsentationen der Sonne die Rolle spielen würden, die man ihnen zuschreibt, dann müssten die Rechte und die Linke auf der anderen Erdhemisphäre vertauscht sein – die Rechte der Australier und Maoris aber decken sich mit unserer Rechten.

89 Dieser Zwang wird nicht nur von der Erziehung im engeren Sinne ausgeübt, sondern auch im Verlauf von Spielen eingeübt, beim Tanzen, beim Arbeiten, was bei den Primitiven immer einen enorm kollektiven und rhythmischen Charakter

und der Schwäche, der Rechts- und der Linkshändigkeit hinzu und verkörpern sie auf eine solche Weise, dass sie beim Erwachsenen als unmittelbares Produkt natürlicher Entwicklungen erscheinen.⁹⁰

Man hat in der Sonderentwicklung der rechten Hand zuweilen ein spezifisches menschliches Merkmal und ein Zeichen seiner moralischen Vorherrschaft erblickt. In einem gewissen Sinne ist das wahr. Während langer Jahrhunderte hat die systematische Paralyse des linken Arms – ebenso wie andere Verstümmelungen – den Willen zum Ausdruck gebracht, der den Menschen dazu bewegte, das Heilige dem Profanen vorzuziehen, den vom kollektiven Bewusstsein gefühlten Anforderungen die Wünsche und Interessen des Individuums zu opfern und den Körper selbst zu vergeistigen, indem ihm die Wertgesetze und die brutalen Kontraste der moralischen Welt eingeschrieben werden. Weil der Mensch ein doppeltes Wesen ist – ein *homo duplex* –, besitzt er so grundlegend unterschiedliche rechte und linke Seiten.

Hier ist nicht der Ort, die Ursache und Bedeutung dieser Polarität erforschen, die das religiöse Leben beherrscht und sich sogar dem Organismus auferlegt. Dies ist ohnehin eine der schwierigsten Fragen, die die Religionswissenschaften und die Allgemeine Soziologie zu lösen haben. Wir können sie hier nur am Rande streifen. Vielleicht haben wir dieser Erforschung einige neue Erkenntnisse hinzugefügt. In jedem Fall ist die Untersuchung eines besonderen beschränkten Themas nicht ohne Interesse für ein anderes, viel allgemeineres Thema.

Wie die Philosophen festgestellt haben,⁹¹ ist die Unterscheidung zwischen rechts und links eines der wichtigsten Elemente unserer geistigen Ausstattung. Daher scheint es unmöglich, den Sinn und die Entwicklung dieser Unterscheidung zu erklären,

hat (vgl. Carl Bücher: *Arbeit und Rhythmus*, in Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 39, No. 5, Leipzig).

90 Es hätte wohl auch sein können, dass der Zwang und die soziale Selektion auf die Dauer den Menschentypus geändert hat, wenn bewiesen werden könnte, dass der Anteil der Linkshänder bei den Primitiven sehr viel höher ist als bei den Zivilisierten. Doch sind die Belege hierzu recht vage und schwach. Vgl. Colenso, a.O., S. 343; Wilson, a.O., S. 66 ff., und über die Steinzeitmenschen, Wilson, a.O., S. 31 ff., und Brinton, a.O., S. 175 ff.

91 Vor allem Octave Hamelin: *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, S. 76.

ohne wenigstens implizit für die eine oder andere traditionelle Lehre über den Ursprung des Wissens Partei zu ergreifen.

Man erinnere sich an die Streitigkeiten zwischen den Anhängern der These, dass das Wissen angeboren sei, im Unterschied zu denen, die davon ausgehen, dass Wissen in der Kindheit erworben werde. Man erinnere auch an die trefflichen dialektischen Argumente. Doch die Anwendung einer experimentalen und soziologischen Methode setzt diesem Streit zwischen dogmatischen und widersprüchlichen Behauptungen ein Ende. Die Nationalisten haben sicherlich Siege errungen, denn die geistigen und moralischen Vorstellungen der Rechten und der Linken sind in der Tat Kategorien, die vor jeder individuellen Erfahrung kommen, da sie an die Struktur des sozialen Denkens gebunden sind. Doch auch die Empiristen haben Recht, denn es handelt sich hier weder um unveränderliche Instinkte noch um metaphysische und absolute Gegebenheiten. Diese Kategorien sind nur mit Bezug auf das Individuum transzendent. Wieder in ihren ursprünglichen Zusammenhang gestellt, dem Kollektivbewusstsein, erscheinen sie wie natürliche Tatsachen, Wechsel unterworfen und abhängig von komplexen Bedingungen.

Wenn, wie es scheint, die Zuschreibungen der zwei Hände, die Geschicklichkeit der einen und die linkische Art der anderen, zu weiten Teilen ein Werk des menschlichen Willens sind, dann ist der Traum von einer Menschheit, die mit zwei rechten Händen ausgestattet ist, keineswegs nur ein frommer Wunsch. Aber auch wenn die Zweihändigkeit möglich ist, so folgt daraus nicht, dass sie erwünscht sei, denn die sozialen Ursachen, die zur Unterscheidung der zwei Hände geführt haben, könnten Bestand haben. Dennoch rechtfertigt die Entwicklung, die sich vor unseren Augen abspielt, kaum eine solche Vorstellung. Die Tendenz zur Angleichung des Werts der zwei Hände ist in unserer Zivilisation nichts Vereinzelt oder Unnormales. Die alten religiösen Repräsentationen, die zwischen die Dinge und die Wesen unüberwindbare Klüfte setzten und die insbesondere die Vorherrschaft der rechten Hand begründeten, sind heute deutlich im Rückzug begriffen. Jedoch ist die Ästhetik und die Moral noch nicht reif für den revolutionären Vorschlag, dass es für den Menschen große körperliche und technische Vorteile bringen würde, wenn er der

linken Hand wenigstens erlauben würde, ihre volle Entwicklung durchzumachen. Der Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen, der lange Zeit gleichbedeutend war mit dem Gegensatz zwischen rechts und links, wird sich nicht aus unserem Bewusstsein vertreiben lassen bis zu dem Tag, an dem die zweite Hand die Herausforderung annimmt, zur Lösung der menschlichen Aufgaben beiträgt und zuweilen sogar die rechte Hand ersetzen kann. Wenn die Beschränkungen eines mythischen Ideals über die Jahrhunderte aus dem Menschen ein einseitiges und verstümmeltes Wesen machen konnten, wird sich eine freiere und vorausblickende Gesellschaft anstrengen, auf bessere Weise die Energien zu erschließen, die in der linken Hand und der rechten Großhirnhälfte schlummern, und durch entsprechende Übungen eine harmonischere Entwicklung des Organismus sicherzustellen.

Literatur*

Abkürzungen

AA	American Anthropologist. Menasha.
ARB(A)E	Annual Report, Bureau of (American) Ethnology. Washington.
J(R)AI	Journal of the (Royal) Anthropological Institute. London.
JPS	Journal of the Polynesian Society. Wellington.
TITLV	Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia.
TNI	Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie. Zalt-Bommel-Den Haag.
TPNZI	Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute. Wellington.

Baldwin, James Mark (1897): *Development mental dans l'enfant et dans la race*. Paris.

Best, Elsdon (1897): Tuhoe Landk. TPNZI 30: S. 33-41.

* Die folgenden bibliografischen Angaben basieren auf dem Literaturverzeichnis der englischen Übersetzung von Claudia und Rodney Needham in: Robert Hertz (1960): *Death and the Right Hand. With an introduction by E.E. Evans-Pritchard*, Illinois, S. 172-174.

- Best, Elsdon (1898a): ›Omens and superstitious beliefs of the Maoris. JPS 7: S. 119-136, 233-243.
- Best, Elsdon (1898b): ›The art of the Whare Porā. TPNZI 31: S. 625-658.
- Best, Elsdon (1901): ›Maori magic. TPNZI 34: S. 69-98.
- Best, Elsdon (1902): ›Notes on the art of war as conducted by the Maori of New Zealand. JPS 11: S. 11-41, 47-75, 127-162, 219-246.
- Best, Elsdon (1904): ›Notes on the custom of rahuik. JPS 13: S. 83-88.
- Best, Elsdon (1905a): ›Maori eschatology. TPNZI 38: S. 148-239.
- Best, Elsdon (1905b): ›The lore of the Whare-Kohanga (Part I). JPS 14: S. 205-215.
- Best, Elsdon (1906): ›The lore of the Whare-Kohanga. JPS 15: S. 1-26, 147-165, 183-192.
- Biervliet, Jean Jules van (1899): ›L'homme droit et l'homme gaucher. Revue Philosophique 47: S. 113-43, 276-96, 371-89.
- Bokhâri, El (übers. von Octave Houdas & W. Marcias) (1903-8): ›*Les traditions islamiques*. Paris.
- Brinton, Daniel G. (1896): ›Lefthandedness in North American aboriginal art. AA 9: S. 175-181.
- Brugmann, Karl (1888): ›Lateinische Etymologien. Rheinisches Museum für Philologie 43: 399-404.
- Bücher, Carl (1897): ›Arbeit und Rhythmus. Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 39, No. 5. Leipzig.
- Burckhardt, John Lewis (1830): ›*Arabic proverbs*. London.
- Buyse, Omer (1908): ›*Méthodes américaines d'éducation générale et technique*. Paris.
- Caland, Willem (1898): ›Een Indogermaansch lustratie-gebruik. Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4^e reeks, 2, S. 275-325. Amsterdam.
- Caland, Willem (1900): ›Altindisches Zauberritual. Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks 3, No. 2. Amsterdam.
- Colenso, William (1868): ›On the Maori races of New Zealand. TPNZI I [gesonderte Seitennummerierung].
- Crawley, Ernest (1902): ›*The mystic rose: a study of primitive marriage*. London.
- Cushing, Frank Hamilton (1883): ›Zurii fetishes. ARBE 2: S. 1-45.
- Cushing, Frank Hamilton (1892): ›Manual concepts: a study of the influence of hand-usage on culture-growth. AA 5: S. 289-317.
- Daremborg, Charles Victor & Saglio, Edmond (1873): ›*Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris.
- Darmesteter, James (1879): ›*Zeml-Avesta*. London.
- Deniker, Joseph (1900): ›*Races et peuples de la terre*. Paris.
- Didron, Alphonse Napoléon (1843): ›*Iconographie chrétienne: histoire de Dieu*. Paris.
- Diez, Friedrich Christian (1878): ›*Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*. Bonn.
- Doutté, Edmond (1909): ›*La société musulmane du Maghrib: magie et religion dans l'Afrique du nord*. Alger.
- Durkheim, Émile (1898): ›La prohibition de l'inceste et ses origines. Année Sociologique I (1896-1897): S. 1-70. Paris.
- Durkheim, Émile & Mauss, Marcel (1903): ›De quelques formes primitives de la classification. Année Sociologique 6 (1901-1902): S. 1-72. Paris.
- Erman, (1873): [siehe auch Meyer 1873.] Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, S. 36. Berlin.
- Eylmann, Erhard (1909): ›*Die Eingeborenen der Kolonie Süd-Australiens*. Berlin.
- Gethard, Eduard (1847): ›Ueber die Gottheiten der Etrusker. Berlin.
- Gill, William Wyatt (1876): ›*Myths and songs from the south Pacific*. London.
- Goldie, W. H. (1904): ›Maori medical lore. TPNZI 37: S. 1-120.
- Grimm, Jacob (1818): ›*Geschichte der deutschen Sprache*. (2 Bd.). Leipzig.
- Gudgeon, Walter Edward (1905): ›Maori religion. JPS 14: S. 107-130.
- Hamelin, Octave (1907): ›*Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Paris.
- Hofmann, F. (1870): ›Ueber den Verlobungs- und den Trauungs-Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 65: S. 825-863. Wien.
- Jackson, John (1905): ›*Ambi-terity: two-handedness and two-brainedness, an argument for natural development and rational education*. London.
- Jacobs, Jacob (1892). ›Onze rechthandigheid. Amsterdam.
- Jamieson, John (1808): ›*Etymological dictionary of the Scottish language*. Edinburgh.
- Kruijt, Albrecht C. (1906): ›*Het animisme in den Indischen Archipel*. Den Haag.
- Lane, Edward William (1836): ›*Modern Egyptians*. London.
- Larigüe (1851): ›Rapport sur les comproirs de Grand-Bassam et d'Assinie. Revue Coloniale, 2^e série, 7: S. 329-373.
- Leonard, Arthur Glyn (1906): ›*The lower Niger and its tribes*. London/New York.
- Lidén, Evald (1906): ›Armenische Studien. Göteborgs Högskolas Årsskrift 12.
- Liersch, L. W. (1893): ›*Die Linke Hand: eine physiologische und medizischpraktische Abhandlung*. Berlin.

- Lombroso, Cesare (1903): ›Lefthandedness. North American Review, 177: S. 444.
- Lydon, Frederick Fitzgerald (1900): *Ambidextrous and free-arm blackboard drawing and design*. London.
- McGee, William John (1900): ›Primitive numbers. ARBAE 19: S. 821-51.
- Mâle, Émile (1898): *L'art religieux du XIII^e siècle en France*. Paris.
- Mallery, Garrick (1881): ›Sign-language among the North-American Indians. ARBE I: S. 269-552.
- Marrène, Edmond (1736-7): *De antiquis Ecclesiae ritibus*. (3 Bd.). Antwerp.
- Méillet, Paul Jules Antoine (1906): *Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes*. Chartres.
- Meyer, von (1873): ›Ueber den Ursprung von Rechts und Links. Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 5: S. 25-34.
- Nissen, Heinrich (1906-10): *Orientation: Studien zur Geschichte der Religion*. (3 Bd.). Berlin.
- Pictet, Adolphe (1859-63): *Les origines indo-européennes*. (2 Bd.). Paris.
- Port, Augustus Friedrich (1847): *Die quinäre und vespimale Zählmethode bei Völkern aller Welttheile*. Halle.
- Rollet, Etienne (1889): ›La taille des grands singes. Revue Scientifique 44: S. 196-201.
- Roth, H. Ling (Hg.) (1899): ›Notes on the Jekris, Sobos and Ijos of the Warri District of the Niger Coast Protectorate. JAI 28: S. 104-126.
- Schrader, Otto (1901): *Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde*. Strassburg.
- Schurtz, Heinrich (1900): *Urgeschichte der Kultur*. Leipzig/Wien.
- Simpson, William (1896): *The Buddhist praying-wheel*. London/New York.
- Sitl, Carl (1890): *Die Gebärden der Griechen und Römer*. Leipzig.
- Smith, S. Percy (1892): ›Futuna: Home Island and its people, Western Pacific. JPS I: S. 33-52.
- Spencer, Walter Baldwin & Gillen, Francis James (1904): *Northern tribes of central Australia*. London.
- Spieth, Jakob (1906): *Die Ewe-Stämme*. Berlin.
- Tregear, Edward (1904): *The Maori race*. Wanganui, N.Z.
- Usener, Hermann (1896): *Götternamen*. Bonn.
- Valeton, Issac Marinus J. (1889): ›De modis auspicandi Romanorum. Mnemosyne 17: S. 275-325.

- Walde, Alois (1905-6): *Latinsches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.
- Wellhausen, Julius (1897): *Reste des arabischen Heidenthums*. Berlin.
- White, John (1887-90): *Ancient History of the Maori: his Mythology and Traditions*. (6 Bd.). Wellington.
- Wilson, Daniel (1891): *Lefthandedness*. London.
- Zeller, Eduard (1876): *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig.

daß es einen anderen Weg nicht gibt. Man könnte sagen: Die Krise ist so radikal, daß selbst die von der Tradition noch vorgesehenen äußersten Rettungsmittel nicht mehr helfen beziehungsweise unzulänglich sind. Im Sinne unserer Erwägungen würde das heißen, daß wir uns auch von der Idee der Gründung und Neugründung und der, wie wir von Machiavelli und Robespierre wissen, mit ihr unausweichlich verbundenen Anwendung von Gewalt nichts versprechen können. Was sich in unserer Zeit durchzusetzen pflegt, ist nicht die Gründung, sondern die Gewalt. Sicher jedenfalls ist, und dies wußte niemand besser als Machiavelli: »Nichts ist so schwer zu vollbringen, nichts so ungesichert im Erfolg und nichts so gefährlich, auch nur zu unternehmen, als eine neue Ordnung der Dinge.«⁵¹

(7) Freiheit und Politik

I

Über das Verhältnis von Freiheit und Politik in einem Vortrag zu sprechen ist nur möglich, weil auch ein Buch nicht ausreichend wäre, es angemessen zu behandeln. Denn Freiheit, die nur sehr selten – in Revolutions- und Krisenzeiten – zum direkten Zweck politischen Handelns wird, ist eigentlich der Sinn dessen, daß es so etwas wie Politik im Zusammenleben der Menschen überhaupt gibt. Dabei verstehe ich unter Freiheit nicht jene Mitgift der menschlichen Natur, welche die Philosophen so oder anders bestimmen, so oder anders innerhalb der menschlichen Fähigkeiten lokalisieren mögen. Noch weniger meine ich die sogenannte innere Freiheit, in die man vor einem äußeren Zwang ausweicht; sie ist historisch ein spätes und sachlich ein sekundäres Phänomen. Ihr liegt ein Rückzug aus der Welt zugrunde, bei dem man gewisse Erfahrungen und Ansprüche in das eigene Innere verschleppt, welche ursprünglich in dem Außen der Welt ihren Platz hatten und von denen wir nichts wüßten, hätten wir sie nicht erst einmal als weltlich-greifbare Wirklichkeit kennengelernt. Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.

Man kann nicht über Politik sprechen, ohne immer auch über Freiheit zu sprechen, und man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne immer schon über Politik zu sprechen. Wo das Zusammenleben der Menschen nicht politisch organisiert ist – also zum Beispiel in dem Zusammenleben primitiver Stämme oder in der Privatsphäre des Familienhaushaltes –, ist es nicht von Freiheit, sondern von der Notwendigkeit des Lebens und der Sorge um seine Erhaltung bestimmt; und wenn die von Menschen erstellte Welt nicht der Schauplatz politischen Handelns wird – wie in einem despotisch regierten Gemeinwesen, das die Untertanen in die Enge ihrer Häuser und Privatsorgen verbannt –, hat Freiheit keine weltliche Realität. Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie er-

scheinen könnte, und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar. Im Sinne einer nachweisbaren Realität fallen Politik und Freiheit zusammen, sie verhalten sich zueinander wie die beiden Seiten der nämlichen Sache.

Nun ist aber dies Zusammenfallen von Politik und Freiheit uns heute aus sehr guten Gründen keineswegs selbstverständlich. Seit unserer Bekanntschaft mit den totalen Herrschaftsformen sind wir gemeinhin der Meinung, daß nichts geeigneter ist, die Freiheit ganz und gar abzuschaffen, als eine totale Politisierung des Lebens. Von diesen jüngsten Erfahrungen her gesehen, die uns natürlich für Betrachtungen dieser Art immer gegenwärtig bleiben müssen, liegt es nahe, nicht nur an dem Zusammenfallen von Freiheit und Politik zu zweifeln, sondern sich zu fragen, ob diese beiden überhaupt miteinander vereinbar sind, ob nicht vielleicht Freiheit erst da anfängt, wo Politik aufhört, so daß es eben Freiheit dort nicht mehr gibt, wo das Politische nirgends ein Ende hat und nirgends auf eine Grenze stößt. Je weniger Politik, so scheint es, desto mehr Freiheit, oder je kleiner der Raum, den das Politische einnimmt, desto größer der Raum, der der Freiheit gelassen ist. So ist es uns heute ja ganz selbstverständlich, das Ausmaß an Freiheit in einem gegebenen Gemeinwesen an dem freien Spielraum zu messen, welcher angeblich nicht-politischen Tätigkeiten, also dem Wirtschaftsleben oder der akademischen Lehrtätigkeit oder der Religionsfreiheit oder dem Kultur- und Geistesleben, zugestanden wird. Wir meinen, das Politische sei nur insofern mit Freiheit überhaupt vereinbar, als es eine mögliche Freiheit von Politik gewährleistet.

In der Geschichte der politischen Theorie hat diese Bestimmung der politischen Freiheit als einer möglichen Freiheit von Politik, zu der wir durch unsere jüngsten Erfahrungen wieder gedrängt werden, eine große Rolle gespielt. Wir finden sie vor allem bei den politischen Denkern des 17. und 18. Jahrhunderts, die politische Freiheit kurzweg mit Sicherheit identifizieren. Der Sinn von Politik war es, Sicherheit zu gewährleisten, damit Freiheit als etwas Nicht-Politisches, als ein Inbegriff von Tätigkeiten, die außerhalb des politischen Bereiches vollzogen werden, möglich sei. Selbst Montesquieu, der doch von Politik eine ganz andere und wesentlich höhere Meinung hatte als Hobbes oder Spinoza, konnte doch gelegentlich bemerken, politische Freiheit sei dasselbe wie Sicherheit.¹ Der Abstand, der hier zwischen Freiheit und

Politik aufgerissen wird, hat sich dann bei den Staatswissenschaften und der politischen Ökonomie des 19. und 20. Jahrhunderts noch vergrößert. Denn der Staat, der seit Beginn der Neuzeit mit dem Gesamtbereich des Politischen identifiziert wird, gilt seither als die Instanz, welche nicht die Freiheit, sondern den Lebensprozeß und die Lebensinteressen der Gesellschaft und der einzelnen zu schützen habe. Sicherheit bleibt auch hier das entscheidende Kriterium, aber das, was diese Sicherheit gewährleisten soll, ist nicht mehr so sehr die Freiheit als der ungestörte Lebensprozeß. Dieser Lebensprozeß hat mit Freiheit im eigentlichen Sinne nichts zu tun; er folgt einer ihm inhärenten Notwendigkeit. Freiheit wird hier zu einer Art Grenzphänomen, sie bildet nämlich die Grenze, die das Politische nicht überschreiten darf, es sei denn, das Leben selbst mit seinen unmittelbaren Interessen und Notwendigkeiten stehe auf dem Spiel.

Nicht nur wir also, die oft dann gegen Politik am mißtrauischesten geworden sind, wenn uns die Freiheit am meisten am Herzen liegt, sondern die gesamte Neuzeit hat Freiheit und Politik voneinander getrennt. Dennoch glaube ich, daß Sie alle der Meinung waren, etwas längst Bekanntes und eigentlich Selbstverständliches zu hören, als ich sagte, der Sinn aller Politik sei Freiheit. Dies hat historische wie sachliche Gründe. Zu den historischen gehört die ja erstaunliche Tatsache, daß wir in allen europäischen Sprachen immer noch ein Wort für das Politische gebrauchen, in dem der Ursprung aus dem Griechischen, der griechischen Polis, nachschwingt. Nicht nur etymologisch und nicht nur für den Gelehrten ist dies Wort mit Assoziationen getränkt, die aus jenem Gemeinwesen stammen, in welchem das Politische in einem spezifischen Sinne zum ersten Mal entdeckt wurde. Es ist diesem Sprachgebrauch und seinen Assoziationen zu danken, daß wir, wie weit wir uns auch von der Polis entfernt haben mögen, in einer entscheidenden Hinsicht ihre Art, das Politische zu denken, niemals aufgegeben haben, nämlich in der einstimmigen Meinung aller Staatsmänner und aller Theoretiker des Abendlandes, daß die Tyrannis die schlechteste aller Staatsformen ist. Denn diese Meinung ist nicht selbstverständlich, und für sie ist nichts maßgeblich außer der Tatsache, daß die Tyrannis unter den klassischen Staatsformen die einzige ist, die prinzipiell nicht mit Freiheit zu vereinbaren ist. Wären wir wirklich der Meinung, die die Theorien der Neuzeit uns einreden möchten, daß es in der Politik nur um Sicherheit und Lebensinteressen geht, so hätten wir keinen Grund,

die Tyrannis prinzipiell abzulehnen; denn Sicherheit gerade kann sie gewährleisten, und für den Schutz des schieren Lebens hat sie sich oft allen anderen Staatsformen als überlegen erwiesen. Wenigstens in diesem negativen Sinne also hat sich das ursprüngliche Zusammenfallen von Freiheit und Politik, das für die klassische Antike, aber auch um für sie, selbstverständlich war, erhalten.

Unsere jüngsten Erfahrungen mit totalitären Diktaturen scheinen mir geeignet, diese ältesten Erfahrungen mit dem Politischen aufs neue zu bestätigen. Denn sie haben uns eindeutig gezeigt, daß, wenn man mit der Abschaffung der politischen Freiheit Ernst machen will, es nicht damit getan ist, nur das zu unterbinden, was wir gemeinhin unter politischen Rechten verstehen, daß es nicht genügt, den Bürgern zu verbieten, sich politisch zu betätigen, Meinungen öffentlich zu äußern und sich in Parteien oder anderen Verbänden zum Zwecke des Handelns zusammenzuschließen. Man muß die Gedankenfreiheit, soweit man es kann – und man kann es sehr weitgehend –, man muß die Willensfreiheit und selbst die doch wirklich harmlos scheinende Freiheit künstlerischer Produktivität mit vernichten. Man muß sich, mit anderen Worten, all der Gebiete bemächtigen, die wir gewohnt sind, als außerhalb des Politischen liegend zu betrachten, weil auch in ihnen ein politisches Element enthalten ist. Oder anders gewendet: Will man die Menschen daran hindern, daß sie in Freiheit handeln, so muß man sie daran hindern, zu denken, zu wollen, herzustellen, weil offenbar all diese Tätigkeiten das Handeln und damit Freiheit in jedem, auch dem politischen Verstande mit implizieren. Daher glaube ich auch, daß wir das Phänomen der totalen Herrschaft durchaus mißverstehen, wenn wir meinen, daß in ihr eine totale Politisierung des Lebens erfolgt, durch die Freiheit zerstört wird. Das gerade Gegenteil ist der Fall; wir haben es mit Phänomenen der Entpolitisierung zu tun, wie in allen Diktaturen und Despotien, nur daß diese Entpolitisierung hier so radikal auftritt, daß sie das politische Freiheitselement in allen Tätigkeiten vernichtet und sich nicht nur damit zufrieden gibt, das Handeln, also die politische Fähigkeit par excellence, zu zerstören.

Auch diese Ansicht der Dinge, wenn sie Sie vielleicht auch befremdet, liegt noch ganz im Sinne der Tradition politischen Denkens. So meint etwa Montesquieu, es sei Zeichen einer freien Nation, daß Menschen überhaupt von ihrer Vernunft Gebrauch machen (*raisonner*) und daß, ganz gleich, ob sie das gut oder schlecht machen, es genüge,

daß sie denken, um Freiheit entstehen zu lassen. Daher sei es charakteristisch für die Despotie, daß das Prinzip ihrer Herrschaft in Gefahr gerät, sobald Menschen anfangen zu rasonieren, und zwar auch dann, wenn sie versuchen, die Tyrannis theoretisch zu rechtfertigen.² Worum es hier geht, ist nicht Wahrheit, sind überhaupt keine eigentlichen Denkresultate, sondern ist die schiere Tätigkeit des Rasonierens selbst, aus der Freiheit entsteht; das Rasonieren schafft einen Raum zwischen den Menschen, in dem Freiheit wirklich ist. Nun ist es, wiederum nach Montesquieu, das Eigentümliche dieser durch das Rasonieren entstehenden Freiheit, daß sie vor den Folgen des *»raisonnement«* schützt; wo daher die Freiheit, besser: der durch das Rasonieren entstehende Freiheitsraum, zwischen den Menschen zerstört wird, wie dies in allen tyrannischen Staatsformen der Fall ist, da können die Folgen des Rasonierens nur verderblich sein. Wo also Freiheit aufgehört hat, eine weltliche Realität zu sein, da kann Freiheit als subjektives Vermögen der einzelnen nur ins Verderben führen. All dies wissen moderne Diktatoren nur zu gut; sie können, wie uns die Ereignisse nach Stalins Tod gezeigt haben, Gedankenfreiheit nicht gewähren, selbst wenn sie es wollen.

Es gibt also eine Fülle von Assoziationen, die mitschwingen, wenn wir von Freiheit und Politik hören; zu ihnen gehören die ältesten historischen Erinnerungen, die sich in unserer Sprache niedergeschlagen haben, so gut wie die Überlieferung politischen Denkens und die uns bewußt gegenwärtigen Erfahrungen der Gegenwart. Sie alle zusammen ermöglichen ein Verständnis, das über die zeitgenössische politische Theorie und ihr Begriffsgefüge weit hinausgeht. Sie setzen nämlich ein anderes Bewußtsein von Freiheit und einen anderen Begriff von Politik voraus, als [die, die] wir gemeinhin haben und bei denen wir jetzt erst einmal etwas verweilen müssen.

II

In dem Verhältnis von Politik und Freiheit handelt es sich nicht um die Willens- oder Wahlfreiheit, das *»liberum arbitrium«*, das zwischen Vorgegebenem, dem Guten und Bösen, eine Entscheidung trifft, etwa in dem Sinne, in dem Richard III. beschloß, ein Bösewicht zu werden. Eher ist es schon, um bei Shakespeare zu bleiben, die Freiheit des Bru-

tus: »That this shall be, or we will fall for it,«³ also die Freiheit, etwas in die Wirklichkeit zu rufen, das es noch nicht gab, das nicht vorgegeben ist, auch nicht für die Einbildungskraft, und zwar deshalb, weil es als Gegebenes noch gar nicht bekannt ist. Das Handeln wird hier nicht von einem Zukünftigen geleitet, das der Vorstellung gegenwärtig ist und daher von dem Willen ergriffen werden kann. Was das Handeln leitet, ist vielmehr, wie Montesquieu in seiner Analyse der Staatsformen ausführt, ein Prinzip.⁴ Das Prinzip inspiriert es, aber es schreibt ihm kein Resultat vor, als ginge es um die Verwirklichung eines Programmes; es realisiert sich nicht in irgendwelchen Ergebnissen, sondern allein in dem Vollzug des Handelns selbst. In diesem Vollzug fallen Wollen und Tun zusammen, sie sind ein und dasselbe; das Wollen bereitet das Tun nicht vor, es ist bereits Tat. Und das Tun vollstreckt nicht einen Willensakt, in ihm manifestiert sich überhaupt nicht so sehr ein subjektiver Wille und sein Endzweck, als sich in ihm, solange es dauert, das es leitende Prinzip kundtut – die Ehre also oder der Ruhm oder das Sich-vor-allem-Auszeichnen, das griechische *ἀεὶ ἀριστεῦναι* (*aei aristetein*), aber auch Furcht oder Mißtrauen oder Haß. Freiheit wiederum ist nicht ein Prädikat dieser Prinzipien, und sie ist weder im Willen noch sonstwo in der Menschennatur lokalisiert; sie fällt vielmehr mit dem Handeln zusammen: Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind.

Um Ihnen zu illustrieren, was ich mit einer dem Handeln selbst innewohnenden Freiheit meine, möchte ich Sie an Machiavelli erinnern, der noch vor Montesquieu diesen spezifisch antiken Aspekt der Freiheit wiederentdeckte und begrifflich formulierte.⁵ Seine »virtù«, die der »fortuna« der Welt antwortet, ist nicht römische »virtus« und nicht das, was wir unter Tugend verstehen. Sie gleicht noch am ehesten dem, was wir Virtuosität nennen, jener Qualität, die nie bei den Herstellenden, sondern nur bei den ausübenden Künsten zur Geltung kommt, bei denen die Leistung im Vollzug selbst liegt und nicht in einem die Tätigkeit überdauernden und von ihr unabhängig bestehenden Endprodukt. Dies Virtuose der Machiavellischen »virtù« hat viel mit der griechischen *ἀρετή* (*arete*) gemein, wiewohl Machiavelli die Griechen kaum kannte. Er hat schwerlich gewußt, daß die Griechen, wenn immer sie das Spezifische des politischen Tuns kennzeichnen wollten, zu Gleichnissen griffen wie dem Flötespielen, dem Tanzen, der ärztlichen

Tätigkeit oder dem Seefahren, also zu Künsten, in denen die Virtuosität des Vollzugs den Ausschlag gibt.

Weil Handeln Virtuosität erfordert und Virtuosität eine Eigentümlichkeit der ausübenden Künste ist, hat man oft gemeint, Politik überhaupt sei eine Kunst. Dies ist ganz falsch, wenn man, wie es oft geschieht, das Wort Kunst im Sinne der herstellenden Künste versteht und den Staat für ein Kunstwerk, sogar das größte von Menschenhand, hält. Im Sinne der herstellenden Künste, die etwas Handgreifliches produzieren, das die Tätigkeit, die es hervorbrachte, überdauert und sich von ihr ganz ablöst, ist Politik das gerade Gegenteil einer Kunst – was nicht heißen soll, daß sie eine Wissenschaft ist. Der Staat ist schon darum kein Kunstwerk, weil er in seiner Existenz niemals unabhängig wird von dem Handeln der Menschen, die ihn hervorgebracht haben. Durch eine solche Unabhängigkeit der Existenz weist sich ein Kunstwerk als ein Produkt des Herstellens aus, und durch seine Abhängigkeit von dem Weiterhandeln der Menschen weist sich der Staat als ein Produkt des Handelns aus. Die Ähnlichkeit zwischen dem Handeln und den ausübenden Künsten aber geht noch weiter. Genau so, wie das Musizieren oder das Tanzen oder das Theaterspielen für die Entfaltung ihrer Virtuosität auf ein Publikum angewiesen sind, das dem Vollzug beiwohnt, bedarf auch das Handeln der Präsenz anderer in einem eben politisch organisierten Raum, der keineswegs selbstverständlich und nicht überall anzutreffen ist, wo Menschen in irgendeiner Art von Gemeinschaft zusammenleben. Eine solche für das Handeln erforderliche »Staatsform« war einmal die Polis.

Verstehen wir das Politische im Sinne der Polis – zu der nur zugelassen war, wer weder als Sklave dem Zwang durch andere noch als Arbeiter der Notwendigkeit des biologischen Lebensprozesses unterworfen war –, so stellt es den Erscheinungsraum dieser nur dem Handeln eigenen virtuoson Freiheit dar. Der politisch-öffentliche Bereich ist dann der weltlich sichtbare Ort, an dem Freiheit sich manifestieren, in Worten, Taten, Ereignissen wirklich werden kann, die ihrerseits in das Gedächtnis der Menschen eingehen und geschichtlich werden. Was immer in diesem Erscheinungsraum vor sich geht, ist politisch per definitionem, auch wenn es mit Handeln direkt nichts zu tun hat. Was immer außerhalb seiner verbleibt, wie etwa die großen Leistungen der Barbarenreiche, mag groß und denkwürdig sein; politisch im eigentlichen Sinne ist es nicht. Ohne einen solchen eigens für sie gegründeten und

eingerrichteten Raum kann Freiheit sich nicht verwirklichen. Freiheit ohne Politik gibt es eigentlich nicht, weil sie gar keinen Bestand hätte. Ein Gemeinwesen andererseits, das nicht ein Erscheinungsraum für die unendlichen Variationen des Virtuosen ist, in denen Freisein sich manifestiert, ist nicht politisch.

Diese Vorstellungen von Freiheit und Politik, ihrem Verhältnis zueinander und dem Zusammenhang zwischen ihnen, muten uns so fremdartig an, weil wir unter Freiheit entweder Gedankenfreiheit oder Willensfreiheit verstehen und weil wir der Politik die Sorge um eine Lebensversorgung zuschreiben, in der es um die Sicherung des Daseins geht und die Förderung seiner Interessen. Aber auch hier gibt es eine uns irgendwie bekannt und selbstverständlich klingende Grundüberzeugung, die nur dann in Vergessenheit gerät, wenn wir anfangen, uns theoretisch mit diesen Dingen zu beschäftigen. Dies ist die uralte Überzeugung, daß die Kardinaltugend des Politischen der Mut ist. Nun, Mut ist ein großes Wort. Ich meine nicht die Tollkühnheit, welche die Gefahr sucht und gern alles aufs Spiel setzt um der gesteigerten Lebensintensität willen im Angesicht von Gefahr und Tod. Dieser tollkühne Mut ist dem Leben nicht weniger verhaftet als die Feigheit. Der Mut, von dem auch wir noch glauben, daß er für das politische Handeln unerläßlich sei, entspringt nicht dem Lebensgefühl des einzelnen, sondern der Natur des Öffentlichen. Denn im Gegensatz zu dem Privaten, wo in der Behütetheit der Familie und der Geborgenheit der eigenen vier Wände alles dazu dient und dienen muß, das Leben von Individuen zu schützen, steht die öffentliche, uns allen gemeinsame Welt – die schon darum, weil sie vor uns da war und nach uns weiterbestehen soll, sich um das schiere Lebendigbleiben und die elementaren Daseinsinteressen der einzelnen niemals primär bekümmern kann. Des Mutes in einem politischen Sinn bedarf es, um diese uns überdauernde Welt des Öffentlichen überhaupt zu betreten, nicht weil in ihr besondere Gefahren lauerten, sondern weil in ihr die Sorge um das Leben seine Gültigkeit verloren hat. Der Mut befreit von der Sorge um das Leben für die Freiheit der Welt. Des Mutes bedarf es, weil es in der Politik niemals primär um das Leben, sondern immer um die Welt geht, die so oder anders aussehen, so oder anders uns überdauern soll.

Diejenigen also, für die in dem Wort »Politik« die Idee der Freiheit noch mitschwingt, können nicht gut der Meinung sein, daß das Öffentliche nichts sei als die Summierung aller privaten Interessen bezie-

ungsweise die Ausbalancierung ihrer Konflikte oder daß der Staat zu der Gesamtbevölkerung seines Territoriums sich ähnlich verhalte wie der Hausvater zu den Mitgliedern seiner Familie. Wenn das so wäre, dann wäre Politik mit Freiheit nicht zu vereinbaren. Freiheit kann der Sinn von Politik nur sein, wenn wir unter dem Politischen einen öffentlichen Raum verstehen, der sich nicht nur von der Sphäre des Privatlebens abgrenzt, sondern sogar immer in einem gewissen Gegensatz zu ihr steht.

Theoretisch sind die Vorstellungen, welche den öffentlich-staatlichen Bereich eines politischen Körpers, also beispielsweise einer Nation, am Modell einer ins Ungeheure angewachsenen Familie und einer gigantischen Haushaltsorganisation ablesen, sehr alt; von praktischem Belang aber sind sie doch erst, seitdem sich die moderne Gesellschaft zwischen den öffentlich-politischen und den privaten Bereich geschoben hat und diese beiden Bereiche sich nicht mehr klar voneinander abheben. In diesem Zwischenbereich des Gesellschaftlichen leben wir heute überall, und die modernen politischen Theorien, ob sie nun liberal oder konservativ oder sozialistisch sind, handeln eigentlich alle im wesentlichen von der Gesellschaft, auf deren eigentümliche Strukturen ich hier nicht weiter eingehen kann, zu deren Wesen es aber gehört, das Öffentliche zu privatisieren und das Private zum Gegenstand der öffentlichen Sorge zu machen. Am weitesten in dieser Hinsicht sind natürlich die totalitären Diktaturen gegangen, die sich bekanntlich ausdrücklich rühmen, den Unterschied zwischen privat und öffentlich, den Gegensatz von privaten und öffentlichen Interessen abgeschafft zu haben – und zwar zugunsten eines Macht- und Terrorapparates, der das einheitliche Interesse des Gesellschaftskollektivs vertritt. Aber auch in den westlichen Demokratien hat sich der Unterschied zwischen privat und öffentlich immer mehr verwischt, wenn auch in der umgekehrten Richtung; hier rühmen sich die Parteipolitiker, die Privatinteressen ihrer Wähler so zu vertreten, wie ein guter Anwalt seine Klienten, so daß der öffentliche Raum, die uns gemeinsame Welt, von individuellen Privatinteressen gleichsam überwuchert wird. Die Wissenschaften von dieser Gesellschaft, die Gesellschaftswissenschaften, sind Ihnen alle bekannt, und vom Behaviorismus zum Vulgärmarxismus laufen sie alle auf das gleiche heraus, nämlich, den handelnden Menschen und seine Freiheit aus dem Gang der Ereignisse auszuschalten. Dabei ist es in unserem Zusammenhang gleichgültig, ob die Vergesellschaftung des Men-

schen im Sinne des Behaviorismus geschieht, der alles Handeln von Personen in ein Sich-Verhalten von atomisierten Individuen auflöst, oder ob sie wesentlich radikaler im Sinne der modernen Ideologien geschieht, die politische Ereignisse und politisches Handeln in den Geschichtsprozeß einer Gesellschaft auflösen, der seinen eigenen Gesetzen folgen soll. Der Unterschied zwischen diesem verbreiteten ideologischen Denken und der totalen Herrschaft ist, daß die letztere das Mittel entdeckte, die Menschen in den gesellschaftlichen Geschichtsstrom so einzufügen, daß er dies automatische Strömen gar nicht mehr hemmen will, sondern im Gegenteil sich selbst zu einem Moment seiner Beschleunigung macht. Die Mittel, mit denen dies geschieht, sind der von außen losgelassene Zwang des Terrors und der von innen losgelassene Zwang ideologisch-stimmigen Denkens. Zweifellos ist diese totalitäre Entwicklung der entscheidende Schritt auf dem Wege der Entpolitisierung des Menschen und der Abschaffung der Freiheit; theoretisch aber ist der Begriff der Freiheit überall im Verschwinden, wo entweder der Begriff der Gesellschaft oder der Begriff der Geschichte an die Stelle eines Begriffes von Politik getreten sind.

III

Wir sahen, daß der Satz: Der Sinn von Politik ist Freiheit, voraussetzt, daß Politik es mit der Welt zu tun hat und nicht mit dem Leben und daß Freiheit dort beginnt, wo die Sorge um das Leben aufgehört hat, die Menschen zu zwingen, sich so oder anders zu verhalten. Und wir sahen, daß diese Begriffe von Freiheit und von Politik im Widerspruch stehen zu den Gesellschaftstheorien der Moderne. Dieser Sachverhalt legt natürlich nahe zu versuchen, hinter die Neuzeit und ihre Theorien zurückzugehen und uns älteren Traditionen anzuvertrauen. Die eigentliche Schwierigkeit in der Behandlung unseres Themas entsteht in der Tat dadurch, daß dies nicht so einfach möglich ist. Denn meine Behauptung, daß Freiheit ein wesentlich politisches Phänomen ist, daß sie primär weder im Wollen noch im Denken, sondern im Handeln erfahren wird und damit auf einen eigens für dies Handeln erstellten, eben politischen Raum angewiesen ist, widerspricht sehr alten und sehr ehrwürdigen Vorstellungen. Weder der auf die Spätantike zurückgehende philosophische Freiheitsbegriff, für den Freiheit ein Phänomen

des Denkens ist, noch die christliche und moderne Willensfreiheit sind politischer Natur; ja sie beinhalten sogar beide eine ausgesprochen antipolitische Stellung, die ihrerseits keineswegs eine Marotte von Philosophen oder »homines religiosi« ist, sondern auf höchst authentische Erfahrungen zurückweist, die Menschen mit dem Politischen gemacht haben. Auf diese Erfahrungen selbst können und brauchen wir hier nicht einzugehen. Für uns muß es genügen, uns daran zu erinnern, daß die Tradition auf unsere Frage nach dem Verhältnis von Politik und Freiheit uns nahezu einstimmig sagt, daß Freiheit erst dort beginnt, wo der Mensch sich aus dem Zusammenleben mit den vielen, also aus dem politischen Bereich, zurückgezogen hat, und daß er Freiheit in dem Umgang mit sich selbst, nicht mit anderen, erfährt, entweder nämlich in dem Dialog mit sich selbst, den wir seit Sokrates mit Denken identifizieren, oder in dem Konflikt mit sich selbst, dem Streit zwischen Wollen und Können, in dem das Christentum in der Nachfolge Paulus' und Augustinus' die Unzulänglichkeit und Fragwürdigkeit menschlicher Freiheit erblickte.

Was das Freiheitsproblem anlangt, so ist es uns selbstverständlich, es im Horizont der christlichen Tradition zu stellen und zu beantworten. Darauf deutet schon die einfache Tatsache, daß wir zumeist und unwillkürlich alle Freiheit als Willensfreiheit verstehen, also als das Prädikat einer Fähigkeit, die der Antike eigentlich unbekannt war. Erst das Christentum entdeckte den Willen als eine Fähigkeit, die mit dem einfachen Begehren und Hinstreben zu ersehnten Gegenständen so wenig zu tun hat, daß sie sogar in Konflikt mit ihnen treten kann. Wäre Freiheit wirklich ausschließlich ein Willensphänomen, so müßten wir erklären, die Antike habe nicht gewußt, was Freiheit ist. Eine solche Meinung wäre zwar absurd, aber sie könnte sich immerhin darauf berufen, daß in keiner der klassischen Philosophien vor Augustinus die Freiheit eine Rolle spielt. Der Grund für diese auffällige Lücke ist, daß Freiheit im Altertum ein ausschließlich und radikal politischer Begriff war; sie war der Inbegriff der Polis und des politischen Lebens, des βίος πολιτικός (bios politikos). Unsere philosophische Tradition aber, sofern sie von Parmenides und Plato ihren Ausgang nimmt, ist ursprünglich im Gegensatz zur Polis und dem Bereich des Politischen gestiftet worden. Daß die antike Philosophie mit Freiheit, diesem politischsten aller Begriffe des Altertums, nichts anzufangen wußte, versteht sich eigentlich von selbst. Das konnte erst anders werden, als das Christentum in der

Willensfreiheit eine unpolitische Freiheit entdeckte, die im Verkehr mit sich selbst erfahrbar und daher von dem Verkehr mit den Vielen unabhängig war.

Angesichts des außerordentlichen Machtpotentials, das dem Willen innewohnt, vergessen wir leicht, daß das Wollen ursprünglich nicht in einem Ich-will-und-kann erfahren wurde, sondern in dem Konflikt zwischen Wollen und Können; was der Antike unbekannt war, war gerade dieser Konflikt. Denn das Ich-will-und-kann war der Antike natürlich ganz vertraut; ich brauche Sie nur an die auf Plato zurückgehende Lehre zu erinnern, daß nur, wer sich selbst befehlen und sich selbst gehorchen kann, das Recht haben dürfe, anderen zu befehlen, und die Freiheit, anderen nicht gehorchen zu müssen. Diese Selbstbeherrschung, beziehungsweise die Überzeugung, daß nur Selbstbeherrschung zur Herrschaft legitimiere, ist bis auf den heutigen Tag das eigentliche Zeichen aristokratischer Gesinnung geblieben. Und sie ist in der Tat eine typisch politische Tugend, nämlich ein Phänomen der Virtuosität, in dem Können und Wollen so genau aufeinander abgestimmt sind, daß sie praktisch zusammenfallen. Indem wir so das Können und Wollen wieder auseinanderlegen, sprechen wir bereits unangemessen, nämlich im Horizont der christlichen Willensfreiheit. Hätte die Antike überhaupt diesen Unterschied gekannt, so hätte sie zweifellos die Freiheit zu einem Prädikat des Könnens, und nicht des Wollens, gemacht. Wo immer das Können scheiterte, sei es an den Umständen der Welt oder denen des eigenen Selbst, wäre von Freiheit nicht die Rede gewesen.

Ich wählte das Beispiel der Selbstbeherrschung, weil hier ein Phänomen vorliegt, das wir uns überhaupt nur durch den Willen erklären können. Über das Maßhalten, über die Notwendigkeit, die Rosse der Seele zu zähmen und zu lenken, haben die Griechen, wie Sie wissen, viel nachgedacht, und dennoch haben sie an all diesen Phänomenen, in denen sich für uns Willensstärke bekundet, niemals den Willen als eine von den übrigen Fähigkeiten des Menschen getrennte, ganz und gar besondere Qualität entdeckt. Es ist eine geschichtliche Tatsache, die des Nachdenkens wohl wert ist, daß die Menschen des Willens in ihnen erst ausdrücklich gewahr wurden, als sie seine Ohnmacht, und nicht seine Stärke, erfuhren, als sie mit Paulus zu sagen begannen: »Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht.«⁶ Dabei ist für uns entscheidend, daß, was hier erfahren wurde, nicht die Ohnmacht des

Willens in der Welt war, nicht daß er scheiterte an der Übermacht der Natur oder der Verhältnisse oder der Vielen gegen den einzelnen, sondern daß es sich ausschließlich um die Ohnmacht des Willens in dem einzelnen Menschen selbst handelte. Alles Wollen wächst aus dieser ursprünglichen Konfliktsituation des Wollenden mit sich selbst als einem Könnenden, und das heißt: Das Ich-will schlägt buchstäblich auf das Ich zurück, spornt es an, stachelt es auf oder geht an ihm zugrunde. Diese Ichbezogenheit des Wollenden bleibt bestehen, auch wenn einer sich anschickt, die ganze Welt zu erobern, und sie unterscheidet das Ich-will prinzipiell von dem Ich-denke, das zwar auch einen Selbstbezug impliziert, den Dialog mit sich selbst, aber immerhin nicht dieses Selbst auch noch zum Gegenstand hat. Vielleicht ist der Wille, weil er an der Ohnmacht zuerst erfahren wurde, so ungewöhnlich macthungrig geworden, so daß für uns Wille und Wille zur Macht schon fast identisch geworden sind. Jedenfalls ist die Tyrannis, die der Singularität des Ich-will entspringt, wegen ihrer absoluten Ichbezogenheit so unvergleichlich grausamer und gieriger als die utopischen Vernunft Herrschaften, mit denen die Philosophen die Menschen zwingen wollten und die sie sich am Modell des Ich-denke ausdachten.

Ich sagte, die Philosophen haben erst angefangen, sich für die Freiheit zu interessieren, als sie nicht mehr im Handeln und im Verkehr mit anderen, sondern im Wollen und im Verkehr mit sich selbst erfahren wurde. Daß damit die Freiheit aus einem primär politischen Faktum zu einem philosophischen Problem ersten Ranges wurde, hat natürlich nicht verhindert, daß auch die nun problematisch gewordene und philosophisch gedeutete Freiheit ihrerseits wieder sich im politischen Bereich geltend machte. Aber das Ideal des Freiseins konnte jetzt, da sich der Akzent so entscheidend vom Handeln-Können auf das Wollen verschoben hatte, nicht mehr die Virtuosität des Mit-anderen-zusammen-Handelns sein, das Ideal wurde vielmehr die Souveränität, die Unabhängigkeit von allen anderen und gegebenenfalls das Sich-Durchsetzen gegen sie. Politisch hat sich vermutlich kein anderer Bestandteil des traditionellen philosophischen Freiheitsbegriffs als so verderblich erwiesen wie die ihm inhärente Identifizierung von Freiheit und Souveränität. Denn sie führte entweder zu der Leugnung der Freiheit – nämlich wenn man einsah, daß Menschen souverän gerade nicht sind – oder zu der die Leugnung nur scheinbar entgegengesetzten Ansicht, daß die Freiheit eines Menschen oder einer Gruppe immer nur auf Kosten der Frei-

heit, nämlich der Souveränität aller anderen realisierbar war. Was innerhalb dieses Problemzusammenhanges so außerordentlich schwer zu verstehen ist, ist die einfache Tatsache, daß es menschlicher Existenz eigentümlich ist, daß ihr Freiheit nur unter der Bedingung der Nicht-Souveränität geschenkt ist; und daß es ebenso unrealistisch ist, um dieser Nicht-Souveränität willen die Freiheit zu leugnen, wie es verderblich ist zu glauben, daß man nur dann frei sei – als einzelner oder als organisierte Gruppe –, wenn man souverän ist. Auch die Souveränität eines politischen Körpers ist immer nur ein Schein, der zudem niemals anders als mit den Mitteln der Gewalt aufrechterhalten werden kann.⁷

Allerdings muß man, wenn man das Irreale und Verderbliche dieser Identifizierung recht verstehen will, sich von dem alten, auf die römische Stoa zurückgehenden Vorurteil befreien, daß Nicht-Souveränität das gleiche sei wie Abhängigkeit, so daß die Tatsache der Nicht-Souveränität menschlicher Existenz lediglich darin läge, daß Menschen einander bedürften, um überhaupt nur am Leben zu bleiben. Diese Abhängigkeit der Menschen untereinander in allen Fragen des schieren Lebens ist evident; sie ist besiegelt schon in dem Faktum der Geburt, insofern die Menschen ja, wie die Griechen sagen, ἐξ ἀλλήλων (ex allelon), aus einander entstehen. Aber diese Abhängigkeit des menschlichen Lebens gilt in der Tat nur für den einzelnen, sie braucht nicht für eine Gruppe zu gelten, wenn nur diese Gruppe eine absolute Übermacht über alle anderen hat beziehungsweise mächtig und genügsam genug ist, sich gegen alle anderen zu isolieren. Viel entscheidender als diese Abhängigkeit ist, daß Menschen im Singular gar nicht vorstellbar sind, daß ihre Gesamtexistenz daran hängt, daß es immer auch andere gibt, die ihresgleichen sind. Gäbe es nur *einen* Menschen, wie wir sagen, daß es nur *einen* Gott gibt, so gäbe es den Begriff Mensch in unserem Sinne überhaupt nicht; gäbe es nur *eine* Nation auf der Erde oder nur *ein* Volk, so würde natürlich kein Mensch wissen, was eine Nation oder ein Volk ist. Das Unter-seinesgleichen-Sein ist für Menschen in der Tat erst im Tod aufgehoben, wie der lateinische Sprachgebrauch, der das »inter homines esse« mit »leben« und das »desinere inter homines esse« mit »sterben« gleichsetzt, so schön andeutet. Nur im Tod oder angesichts des Todes kann menschliches Dasein ganz und gar singularisch werden.

Wie die Souveränität des einzelnen ist letztlich auch die Souveränität einer Gruppe oder eines politischen Körpers immer nur ein Schein; sie kann nur dadurch zustande kommen, daß eine Vielheit sich so verhält,

als ob sie *einer* wäre und noch dazu ein *einzig*. Solch ein Verhalten ist allerdings möglich, wie wir aus vielen Phänomenen der Massengesellschaft nur zu gut wissen, aber es besagt auch, daß es gerade Freiheit in einer solchen überhaupt nicht gibt. Wo alle das gleiche tun, handelt niemand mehr in Freiheit, auch wenn keiner direkt gezwungen wird. Unter menschlichen Verhältnissen also, die dadurch bestimmt sind, daß es nicht *den*, sondern nur *die* Menschen, nur viele Völker, aber nicht ein Volk gibt, sind Freiheit und Souveränität so wenig miteinander identisch, daß sie nicht einmal zusammen bestehen können. Wo Menschen, sei es als einzelne, sei es in organisierten Gruppen, souverän sein wollen, müssen sie die Freiheit abschaffen. Wollen sie aber frei sein, so müssen sie auf Souveränität gerade verzichten.

Wie schwer es ist, innerhalb des philosophischen Begriffsgefüges unserer Tradition zu einem gültigen Begriff politischer Freiheit zu kommen beziehungsweise einen gerade den politischen Erfahrungen gemäßen Freiheitsbegriff zu formulieren, möchte ich an zwei Denkern der Neuzeit illustrieren, die, was politische Theorie und Philosophie angeht, vielleicht die tiefsten und größten sind, nämlich an Montesquieu und Kant.

Montesquieu ist sich der Unangemessenheit der philosophischen Tradition in diesen Dingen so sehr bewußt, daß er ausdrücklich zwischen philosophischer Freiheit und politischer Freiheit unterscheidet. Der Unterschied besteht darin, daß die philosophische Freiheit nur die Ausübung des Willens verlangt, »l'exercice de la volonté«, also unabhängig ist von den Verhältnissen der Welt und den Zielen, die der Wille sich setzt. Die politische Freiheit dagegen besteht in der Sicherheit (»la liberté politique consiste dans la sûreté«), die es nicht immer und überall, sondern nur in politischen, durch Gesetze bestimmten Gemeinschaften gibt.⁸ Ohne diese Sicherheit gibt es keine Freiheit, denn Freiheit heißt »tun können, was man wollen soll« (»la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir«). So offenbar in diesen Formulierungen Montesquiens Tendenz ist, der philosophischen Freiheit eines wollenden Selbst das politische Freisein als eine weltlich-handgreifliche Realität gegenüberzustellen, so evident ist doch auch, wie sehr er von der philosophischen Tradition der Willensfreiheit abhängig bleibt. Denn es klingt ja, als sei in der Montesquieuschen Formulierung die politische Freiheit nichts als eine Ausweitung der philosophischen, diejenige nämlich, welche unerlässlich ist, um die

Freiheit eines Ich-will zu realisieren. Wollen wir die eigentlichen Intentionen Montesquieus verstehen, so müssen wir mit einiger Mühe seine Sätze so lesen, daß der Ton nicht auf dem Können liegt – daß man auch tun können muß, was immer man will oder wollen soll –, sondern auf dem Tun, und außerdem noch hinzufügen, daß Handeln und Tun in diesem Zusammenhang erheblich mehr sein müssen als der gleichsam automatische Vollzug eines Willens. Das Freisein selbst ist in dem Handeln beschlossen, und sein Können ist von den anderen als Sicherheit garantiert. Die Freiheit liegt nicht in einem Ich-will, dem dann je nachdem ein Ich-kann entsprechen oder widersprechen mag, ohne doch die menschliche Freiheit in Frage zu stellen; das Freisein beginnt überhaupt erst mit dem Handeln, so daß Nicht-handeln-Können und Nicht-Freisein auch dann ein und dasselbe bedeuten, wenn die (philosophische) Willensfreiheit intakt fortbesteht. Mit anderen Worten, die politische Freiheit ist nicht »innere Freiheit«, sie kann in kein Innen ausweichen; sie hängt daran, ob eine freie Nation den Raum gewährt, in welchem das Handeln sich auswirken und sichtbar werden kann. Die Macht des Willens, sich durchzusetzen und andere zu zwingen, hat mit diesem Freisein gar nichts zu tun.

Bei Kant, dem einzigen unter den großen Philosophen, für den die Frage: »Was soll ich tun?« die gleiche Dignität besaß wie die spezifisch philosophischen Fragen: »Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen?«, zeigt sich die Stärke der antipolitischen Tradition in der Philosophie nicht so sehr in einer Unzulänglichkeit der Formulierungen wie bei Montesquieu, als in der merkwürdigen Tatsache, daß es bei ihm eigentlich zwei, untereinander sehr verschiedene politische Philosophien gibt: diejenige, die gemeinhin als solche anerkannt ist in der *Kritik der praktischen Vernunft*, und eine andere in der *Kritik der Urteilskraft*. Daß der erste Teil der *Kritik der Urteilskraft* eigentlich eine Philosophie der Politik ist, ist in der Kant-Literatur nur selten bemerkt worden; dafür aber kann man, glaube ich, nachweisen, daß für Kant selbst in allen seinen eigentlich politischen Schriften die Thematik der »Urteilskraft« maßgebender war als die der »praktischen Vernunft«. Die Freiheit erscheint in der *Urteilskraft* als ein Prädikat der Einbildungskraft, nicht des Willens, und die Einbildungskraft hängt aufs engste mit jener »erweiterten Denkungsart« zusammen, welche die politische par excellence ist, weil wir durch sie die Möglichkeit haben, »an der Stelle jedes anderen zu denken«¹⁰. Nur in diesem Zusammenhang wird phi-

losophisch deutlich, warum Kant so emphatisch sagen konnte: Die äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, nimmt ihnen auch die Freiheit zu denken.¹¹ Hier schlägt das Unfreisein auf die »innere« Fähigkeit zur Freiheit zurück und vernichtet sie. Auch die Freiheit des Denkens, der, wie Kant sagt, inneren »Rede mit sich selbst«, hängt, wenn es zu Gedanken kommen soll, an der Präsenz der anderen und damit an der Möglichkeit, unsere Gedanken »öffentlich auf[zu]stellen, um zu sehen, ob sie auch mit anderer ihrem Verstande zusammenpassen«.¹²

Aber dieser von der Willensfreiheit ganz unabhängige Freiheitsbegriff hat in der Überlieferung der kantischen Philosophie kaum eine Rolle gespielt. Und auch in der Philosophie Kants selbst ist er überschattet von dem der »praktischen Vernunft«, die dem Wollen in seiner Güte oder Schlechtigkeit alle Macht in den Angelegenheiten der Menschen zuschrieb, während das Handeln selbst, wie Sie sich erinnern, bereits nicht mehr in den Bereich menschlicher Macht und Freiheit fällt, sondern der Notwendigkeit untersteht und dem Kausalgesetz anheimfällt. Daß man frei sei, solange man nur wollen könne, das heißt, solange nur dem Ich-will nicht ein inneres Ich-kann-nicht entgegensteht; daß man unfrei wird, sobald man angefangen hat zu handeln: An diesen beiden Grundvoraussetzungen seiner im engeren Sinne praktisch-politischen Philosophie hat Kant ausdrücklich jedenfalls kaum je gezweifelt.

IV

Daß dem Tun und Handeln eine von dem Willen unabhängige Freiheit innewohnen könne, ist für uns, für die das gesamte Freiheitsproblem im Schatten des Christentums und einer ursprünglich anti-politischen Tradition der Philosophie steht, schwer zu verstehen. Um nun dies Freisein, das nur im Handeln erfahren wird, näher zu bestimmen, werfen wir noch einmal einen Blick auf die Antike – nicht aus Gelehrsamkeit und nicht einmal um der Kontinuität unserer Tradition willen, sondern lediglich um der Erfahrungen habhaft zu werden, die wir zwar alle noch irgendwie kennen, die aber doch später in solcher, eben klassischer Reinheit nicht mehr artikuliert worden sind.

Da muß uns zunächst auffallen, daß sowohl das Griechische wie das

Lateinische zwei Wörter für das Wort »handeln« hat, denen zwei voneinander streng verschiedene Vorgänge entsprechen. Im Griechischen handelt es sich um die Wörter ἄρχειν (archein; anfangen, führen und herrschen) und πρᾶττειν (prattein; etwas durchführen und es vollbringen). Dem entsprechen im Lateinischen die Wörter »agere« (etwas in Bewegung setzen) und »gerere«, jenes tragende und ertragende Weiterführen, das dann in den »res gestae« zu jenen Taten und Ereignissen wird, die wir geschichtlich nennen. In beiden Fällen fängt das Handeln damit an, daß ein Anfang gesetzt, daß etwas Neues begonnen wird. Daß Freiheit ursprünglich in dieser Fähigkeit des Neubeginnens erfahren wurde, also in dem, was wir seit Kant Spontaneität nennen, liegt in der Vieldeutigkeit des griechischen Wortes, für welches das Anfangen mit dem Führen und schließlich Herrschen, also den auszeichnenden Qualitäten des freien Mannes zusammenfiel. Die Vieldeutigkeit des Wortes ἄρχειν besagt: Das Anfangen kann nur dem zufallen, der Herrscher bereits ist, und dies hieß in Griechenland einem Mann, der einem Sklavenhaushalt vorstand, sich durch Herrschaft von den Notwendigkeiten des Lebens befreit hat und so frei geworden ist für das Leben in der Polis unter seinesgleichen; das Anfangen selbst aber fällt mit dem Andere-Anführen zusammen, denn nur mit Hilfe der anderen kann der Anfangende etwas vollbringen (πρᾶττειν).

Freisein und Beginnen sind auch im Lateinischen miteinander verknüpft, wenn auch auf andere Weise. Die Freiheit ist den Römern eine Erbschaft, die sie der Gründung Roms und damit dem Beginn ihrer Geschichte verdanken – jenem Anfang, den die Vorfahren machten und den die Nachkommen in dem »gerere« und »res gestae« zu tragen, zu verwalten und zu mehren haben. Darum kann römische Geschichtsschreibung, die wie die griechische immer zugleich politisch ist, doch nicht, wie bei Thukydides oder Herodot, sich damit begnügen, einzelne große Ereignisse und Geschichten dem Gedächtnis der Mitbürger zu empfehlen; da die römische Freiheit, also das eigentlich politische Element des Geschichtlichen, nur durch den Anfang der römischen Geschichte garantiert ist, muß sie immer »ab urbe condita« erzählen, mit der Gründung der Stadt anheben und das Ereignis ausdrücklicher an diesen Anfang zurückbinden.

Gehen wir einen Schritt weiter, so können wir sagen, daß der eigentliche Sinn des Politischen in der Antike mit diesem Anfangenkönnen aufs engste verbunden war. Daß das Politische ohne das Städtische für

die Antike buchstäblich undenkbar war, hatte seinen guten Grund. Nur eine städtische Gründung konnte dem Anfangen und Etwas-in-Bewegung-Setzen, dem ἄρχειν und »agere«, eine zuverlässige Chance geben, weil die Hilfe der anderen, die für das Vollbringen und tragende Weiterführen, das πρᾶττειν und »gerere«, unerlässlich ist, in dem geregelten Zusammenwohnen der Bürger immer zur Hand ist. So werden die Bürger einer Polis in den Stand gesetzt, nicht nur wie alle, die der Lebensnotwendigkeiten Herr geworden sind, hie und da zu handeln, sondern ständig frei zu sein. Dabei liegt es im Wesen dieser stadt-staatlichen Entwicklung, daß das Vollbringen und Weiterführen im Laufe der Zeit eine höhere Bedeutung für das politische Leben erlangen müssen als das schiere Initiieren selbst, und die Folge hiervon ist, daß sowohl im Griechischen wie im Lateinischen es schließlich nur noch ein Verb für das Handeln gibt, nämlich das πρᾶττειν und »gerere«, während ἄρχειν und »agere« zwar nicht aus den Sprachen verschwinden, aber aufhören, ihre volle politische Bedeutung zu haben. Dennoch sagt noch Aristoteles, der in seiner politischen Philosophie sonst ausschließlich das Wort πρᾶττειν benutzt, um den Gesamtbereich menschlicher Angelegenheiten und seiner Tätigkeit zu bezeichnen, daß die Polis sich aus ἄρχοντες (archontes) – und nicht aus πρᾶττοντες (prattontes) – zusammensetze, und darin schwingt sowohl das Herrschen, nämlich die Herrschaft über Sklaven, mit, welche das Freisein erst ermöglichte, wie die positive Freiheit des Anfangens.

Ich erwähnte bereits, daß der antike Freiheitsbegriff, gerade weil er so ausschließlich politisch war, in der Philosophie der sokratischen Schule keine Rolle spielte. Und auch die Römer, die ja trotz gelegentlicher Rebellionen gegen die antipolitischen Tendenzen der griechischen Philosophenschulen weder die Thematik noch die Denkweisen der ihnen überkommenen Lehren erweiterten oder entscheidend änderten, sind natürlich gar nicht auf die Idee gekommen, ihre politisch erfahrene Freiheit philosophisch zu formulieren und zu begründen. Noch weniger Hoffnung dürfte uns die christliche Philosophie geben, und am wenigsten wohl der große christliche Denker, welcher die von Paulus vielleicht zuerst erfahrene neue Willensfreiheit des »inneren« Menschen zu einem Grundbestand abendländischer Philosophie ausdeutete, nämlich Augustinus. Nun findet sich aber bei Augustinus neben der für die Tradition so bestimmend gewordenen Erörterung des »liberum arbitrium« noch eine andere und ganz anders geartete Freiheitstheorie, die charak-

teristischerweise in seinem einzigen wesentlich politisch bestimmten Traktat, in der *Civitas Dei*, auftaucht, wo Augustinus natürlicherweise sehr viel stärker aus spezifisch römischen Erfahrungen her spricht als in seinen anderen Schriften. In der *Civitas Dei* nämlich ist Freiheit für Augustinus nicht eine innere Verfassung des Menschen, sondern ein Zeichen für die Art und Weise, in der menschliche Existenz in der Welt vorkommt, und er begründet diese Freiheit damit, daß der Mensch selbst in der Welt ein Anfang sei, ein »initium«, insofern er ja nicht ebensolange existiert habe wie die Welt selbst, nicht mit ihr gleichzeitig geschaffen worden sei, sondern als ein neuer Anfang in die schon geschaffene Welt. Dieses Anfang-Sein bestätigt sich in der menschlichen Existenz, insofern jeder Mensch wieder durch Geburt als etwas je ganz und gar Neues in die Welt kommt, die vor ihm war und nach ihm sein wird. Weil er ein Anfang ist, meint Augustinus, kann der Mensch etwas Neues anfangen, also frei sein; und damit es so etwas wie Anfangen in der Welt überhaupt gebe, habe Gott den Menschen erschaffen: »[Initium] ... ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.«¹⁵

Angesichts der antipolitischen Tendenzen des frühen Christentums mag es uns wohl paradox scheinen, daß gerade ein christlicher Denker die philosophischen Implikationen des antiken, ursprünglich politisch erfahrenen Freiheitsbegriffes entwickeln sollte. Auf die Tradition christlicher oder neuzeitlicher Philosophie ist denn auch dieser Freiheitsbegriff ohne alle Wirkung geblieben, und wir finden Spuren, die auf ihn zurückdeuten, erst bei Kant wieder, der auch, ähnlich wie Augustinus, zwei voneinander ganz unabhängig konzipierte Freiheitsbegriffe kennt:¹⁴ die praktische Freiheit, die er als »Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit« bestimmt und die also eine negative Freiheit bleibt, und jene »Spontaneität«, die in seiner Philosophie vor allem für das Denken und Erkennen wesentlich ist und die er als die Fähigkeit bestimmt, »eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen«. Wie nahe verwandt die Kantsche Spontaneität dem Augustinschen Anfang ist, kann man schon daran sehen, daß er sie wohl auch eine »Freiheit im kosmologischen Verstande« nennt. Wäre sie für ihn primär und ausschließlich ein Willensphänomen, so wäre unverständlich, warum gerade Erkenntnis nicht möglich wäre ohne die Spontaneität der Verstandesbegriffe und warum er so nachdrücklich von der »Spontaneität des Denkens« spricht.

Wie dem auch sei, die Tatsache, daß wir eine philosophische Fundie-

rung der politisch erfahrenen Freiheit zuerst bei einem christlich-römischen Denker finden, mutet sonderbar nur an, wenn wir unsere Vorstellung vom Christentum an der antipolitischen Stimmung des Urchristentums und vor allem an der Willenslehre der Paulinischen Briefe orientieren. Mir scheint es zweifellos, daß sich diese Vorstellung erheblich ändert, wenn wir unsere Aufmerksamkeit mit größerer Entschiedenheit auf Jesus von Nazareth selbst, seine Person und seine Predigt richten. In ihr kommt ein ganz außerordentliches Verständnis für Freiheit und die Macht, die menschlicher Freiheit innewohnt, zum Ausdruck, aber die menschliche Fähigkeit, die dieser Macht entspricht und in den Worten des Evangeliums imstande ist, Berge zu versetzen, ist nicht der Wille, sondern der Glaube. Das Werk des Glaubens ist das Wunder, dessen Begriff in vielem vieldeutig und schwer zu interpretieren ist. Von dieser Vieldeutigkeit dürfen wir hier absehen und uns allein auf die Stellen berufen, in denen das Wunder keineswegs als ein ausschließlich jenseitig bewirktes Ereignis erscheint, wiewohl es in allen Fällen natürliche Abläufe, die automatisch verlaufen, unterbricht zugunsten von etwas Unerwartetem.

Ich möchte nun behaupten, daß, wenn es richtig ist, daß Handeln wesentlich Anfangen ist, diese Wunderkräftigkeit ebenfalls zu seinem Wesen gehört. Und um Ihnen diese These ein wenig schmackhafter zu machen, möchte ich Sie daran erinnern, daß es in der Natur eines jeden Neubeginns liegt, daß er von dem Gewesenen her gesehen schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht. Im Grunde mutet uns jedes Ereignis wie ein Wunder an. Dies Wunder als ein ausschließlich religiöses Phänomen zu sehen, scheint mir auf einem Vorurteil zu beruhen. Und um dies wiederum zu erläutern, darf ich Sie vielleicht noch daran erinnern, daß der gesamte Rahmen unserer realen Existenz – die Erde, das organische Leben auf ihr, das Menschengeschlecht inmitten der Tiergattungen – auf einer Kette von Wundern beruht. Vom Standpunkt der Vorgänge in dem Universum und der in ihnen waltenden Wahrscheinlichkeiten, die statistisch erfassbar sind, ist bereits die Entstehung der Erde eine »unendliche Unwahrscheinlichkeit«, wie die Naturwissenschaftler sagen – ein Wunder nämlich, wie wir sagen würden. Nicht anders verhält es sich mit der Entstehung des organischen Lebens aus den Ablaufprozessen des Unorganischen oder mit der Entstehung der Spezies Mensch aus den Entwicklungsprozessen des organischen Lebens. Mit anderen Worten, jeder neue Anfang

wird zum Wunder, wenn er gesehen und erfahren wird von dem Standpunkt der Prozesse, die er notwendigerweise unterbricht, wobei ausschlaggebend ist, daß diese Sicht nicht irgendeinem besonderen oder besonders erhöhten Standpunkt geschuldet ist, sondern im Gegenteil diejenige ist, die uns am nächsten liegt und die alltäglichste ist.

Mit diesem Beispiel möchte ich erläutern, daß das, was wir wirklich nennen, immer ein Geflecht irdisch-organisch-menschlicher Realität ist, das gerade qua Realität durch Einschläge von unendlich Unwahrscheinlichem entstanden ist. Nimmt man dies Beispiel als ein Gleichnis für das, was nun wirklich im Bereich menschlicher Angelegenheiten vorgeht, so fängt es natürlich gleich an zu hinken. Denn die Prozesse, mit denen wir es im Politischen zu tun haben, sind, wie wir sagen, geschichtlicher Natur, das heißt, sie verlaufen nicht in Form natürlicher Entwicklungen und ihrer Zufälle, sondern sind Ereignisketten, in deren Gefüge jenes Wunder des Zufalls oder der unendlichen Unwahrscheinlichkeit sich immerhin so häufig ereignet, daß es uns seltsam erscheint, hier überhaupt von Wundern zu sprechen. Das liegt aber nur daran, daß der Geschichtsprozeß aus menschlichen Initiativen entsteht und von ihnen dauernd unterbrochen wird. Sieht man diesen Prozeß in seinem schieren Prozeßcharakter, so ist jeder Neubeginn in ihm, ob zum Heil oder Unheil, so unendlich unwahrscheinlich, daß alle größeren Ereignisse sich wie Wunder ausnehmen. Objektiv, beziehungsweise von außen gesehen, sind die Chancen, daß der morgige Tag genau so verlaufen wird wie der heutige, immer überwältigend – sicher nicht ganz so überwältigend, aber in menschlichen Proportionen annähernd so groß wie die Chance, daß aus kosmischen Geschehnissen *keine* Erde, aus anorganischen Vorgängen *kein* Leben und aus der Evolution der Tiergattungen *nicht* die Spezies Mensch entstehen wird.

Der entscheidende Unterschied zwischen den »unendlichen Unwahrscheinlichkeiten«, auf denen alles Leben auf der Erde und alles natürlich Wirkliche beruht, und den Ereignis-Wundern innerhalb menschlicher Angelegenheiten ist natürlich, daß es hier einen Wundertäter gibt, den wir kennen, daß der Mensch nämlich auf eine höchst geheimnisvolle Weise dafür begabt scheint, Wunder zu tun. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennen wir diese Begabung das Handeln. Und insofern Handeln und Anfangen das nämliche sind, steckt ein Element des Handelns in allen menschlichen Tätigkeiten, die mehr sind als

bloße Reaktionen. Auch das bloße Herstellen fügt der Welt einen neuen Gegenstand hinzu, auch das reine Denken fängt immer eine Reihe neu und ganz von selbst an.

V

Versuchen wir von diesen philosophischen Begründungen eines politisch erfahrenen Freiheitsbegriffes zurückzufinden, um uns mit seiner Hilfe noch kurz im Felde unserer gegenwärtigen politischen Erfahrungen zu orientieren, so können wir sagen, daß die außerordentliche Gefahr der totalen Herrschaft für die Zukunft der Menschheit weniger darin besteht, daß sie tyrannisch ist und politische Freiheit nicht duldet, als daß sie jede Form der Spontaneität, das heißt das Element des Handelns und der Freiheit in allen Tätigkeiten, zu ertönen droht. Es liegt im Wesen dieser furchtbarsten Form der Tyrannei, daß sie die Möglichkeit des Wunders oder, um eine Ihnen vertrautere Sprache zu sprechen, die Möglichkeit des Ereignisses aus der Politik auszuschalten strebt, um uns jenen automatischen Prozessen zu überantworten, von denen wir ohnehin umgeben sind – in der irdischen Natur wie dem die Erde umgebenden Universum – und von denen wir zudem selber, sofern wir organische Natur sind, getrieben werden. Wundergläubig in einem schlechten Sinn, das heißt abergläubisch, wäre es zu glauben, daß sich innerhalb dieser automatischen Prozesse das »unendlich Unwahrscheinliche« ereignen werde, wiewohl auch dies nie ganz und gar ausgeschlossen ist. Gar nicht abergläubisch aber, sondern nur realistisch ist es, in der Politik mit dem Unvorhersehbaren zu rechnen, auf es gefaßt zu sein und Wunder dort zu erwarten, wo sie tatsächlich dauernd möglich sind. Denn das menschliche Freisein ist nicht weniger eine Tatsache und nicht ein nur metaphysisch zugänglicher Sachverhalt, wie der Automatismus von Prozessen, innerhalb derer und gegen die es sich ständig durchsetzt. Andererseits haben auch die durch Handeln entstandenen Prozesse immer eine Tendenz, automatisch zu werden, und das heißt, daß es keine Tat und kein Ereignis geben kann, das die Menschheit oder ein Volk ein für allemal erlöst und ihm das Heil bringt.

In der Natur der automatischen Prozesse, denen der Mensch ohnehin unterworfen ist und denen er ohne das Wunder der Freiheit absolut unterworfen wäre, liegt es, daß sie für den Menschen als solchen im-

mer ruinös sind, so ruinös wie der biologische Prozeß, der sein ganzes Wesen durchwaltet und ihn biologisch gesehen immer nur von der Geburt in den Tod führen kann. Von dem Wunder, das sich in allen politischen Vorgängen ereignen kann, solange die Freiheit des Menschen, seine Gabe, den Ruin zu unterbrechen, intakt geblieben ist, können immer nur die Welt und die Menschen ein Heil erwarten – aber niemals das Leben, das als Leben der Gattung natürlicherweise immer währt und des Heils nicht bedarf, und niemals der Mensch, der als einzelner sterben muß. Unterbrechbar sind die ruinösen Prozesse nur für die uns allen gemeinsame Welt, die unser Leben überdauert oder jedenfalls überdauern kann und mit der es Politik in einem ausdrücklichen Sinne zu tun hat. Dem entspricht, daß das Anfangenkönnen zwar eine Gabe des Menschen in seiner Singularität sein mag, daß es sich aber nur realisieren kann im Bezug auf die Welt und unter der Mitwirkung der anderen.

Handeln, im Unterschied zum Denken und Herstellen, kann man nur mit der Hilfe der anderen und in der Welt. In dem Zusammenhandeln, dem »acting in concert«, wie Burke zu sagen pflegte,¹⁵ realisiert sich die Freiheit des Anfangenkönnens als ein Freisein. Der Unterschied zwischen dem Handeln einerseits, dem Herstellen und Denken andererseits liegt darin, daß im Herstellen und Denken nur der Anfang frei ist; das Vollbringen, wenn es glückt, realisiert nie mehr als den zu Beginn ergriffenen Gedanken oder das von der Einbildungskraft vorgeworfene Ding, dem der Herstellungs- oder Denkprozeß unterworfen ist. Demgegenüber bleibt das Handeln, soll es auch nur das Geringste zustande bringen, auch in seinem Vollzug darauf angewiesen, daß Freiheit dauernd neu betätigt wird, daß neue Anfänge gleichsam dauernd neu in das einmal Begonnene nachströmen. Denn das Resultat des Handelns ist nicht ein Gegenstand, der, ist er erst einmal konzipiert, auch herstellbar ist. Das Resultat des Handelns hat eher den Charakter einer Geschichte, die so lange weitergeht, als gehandelt wird, deren Ende und Endresultat aber keiner, auch nicht der, welcher die Geschichte anfang, voraussehen und konzipieren kann. Das Anfangen und Vollbringen sind also im Falle des Handelns nicht so geschieden, daß derjenige, der anfängt, alles vorauswußte und die anderen, die ihm beim Vollbringen helfen, nur sein Wissen zu realisieren, seinen Befehlen zu gehorchen, seine Entschlüsse zu vollstrecken brauchten. Im Handeln gehen Anfangen und Vollbringen ineinander über, was poli-

tisch gewendet besagt, daß derjenige, der die Initiative ergreift und so anzuführen beginnt, sich unter denen, die zu ihm stoßen, um ihm zu helfen, stets wie unter seinesgleichen bewegen muß, und weder wie ein Herrscher unter seinen Dienern noch wie ein Meister unter seinen Lehrlingen und Gesellen. Dies ist der Sinn des Herodot-Wortes, daß es zur Freiheit gehört, daß man weder beherrscht wird noch selber herrscht und daß daher Menschen nur in der *ισονομία* (isonomia), wie Demokratie ursprünglich hieß, in dem Unter-seinesgleichen-Sein frei sein können.¹⁶

Durch das Freisein, in dem die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens, zu einer greifbar weltlichen Realität wird, entsteht zusammen mit den Geschichten, die das Handeln erzeugt, der eigentliche Raum des Politischen. Es gibt ihn immer und überall, wo Menschen in Freiheit, ohne Herrschaft und Knechtschaft miteinander leben, aber er verschwindet – auch wenn das institutionell-organisatorische Gerüst, das ihn einschließt, intakt bleiben sollte – sofort, wenn das Handeln aufhört, das Sichverhalten und Verwalten anfängt oder auch einfach die Initiative erlahmt, neue Anfänge in die Prozesse zu werfen, die durch das Handeln entstanden sind. Dann werden auch die durch Freiheit entstandenen Prozesse automatisch, und dieser von Menschen selbst erzeugte Automatismus ist für die Welt nicht weniger verderblich als der Automatismus der Naturprozesse für das Leben des einzelnen. In der Geschichtswissenschaft sprechen wir in solchen Fällen von versteinernen oder untergehenden Kulturen, und wir wissen, daß solche Untergangsprozesse viele Jahrhunderte über dauern können, ja daß sie rein quantitativ vermutlich den weitaus größten Raum der uns überlieferten Geschichte einnehmen.

Weil in der Geschichte der Menschheit die Epochen des Freiseins immer nur verhältnismäßig kurz waren und weil andererseits auch in den langen Versteinierungs- und Untergangsepochen das schiere Anfangenkönnen, das Freiheitselement, das allen menschlichen Tätigkeiten innewohnt, intakt bleiben kann, ist es nicht verwunderlich, daß Menschen immer dazu geneigt haben, Freiheit als etwas zu verstehen, das nur außerhalb des Politischen möglich ist, als eine Freiheit von Politik. Aber dies Selbstverständnis ist ein Mißverständnis, das einer Lage entspringt und entspricht, in der alles im spezifischen Sinne Politische erstarrt oder in einen ausweglosen Automatismus geraten ist. In diesen Situationen gibt es ein Freisein als eine positive Tätigkeit mit der nur ihr

eigenen Virtuosität nicht mehr. Das Freisein ist zurückgedrängt auf die Gabe der Freiheit – jene Mitgift, die in der ganzen Schöpfung nur dem Menschen eigentümlich zu sein scheint, die sich auch in anderen Tätigkeiten als den politischen äußern kann, die aber doch nur im Handeln sich den ihr zugehörigen Raum, die ihr angemessene weltliche Realität schafft.

Daß Freisein als eine weltliche Realität zerstörbar ist, ja, daß es nur selten in der Geschichte seine volle Virtuosität entfaltet hat, hat die europäische Menschheit eigentlich immer gewußt. Daß nicht nur das Freisein, sondern auch die Gabe der Freiheit, also das, was der Mensch nicht gemacht hat, sondern was mit ihm zusammen in der Welt erschien, zerstört werden kann, wissen wir oder müssen wir befürchten, seitdem wir die Bekanntschaft mit den totalen Herrschaftsformen gemacht haben. Dies Wissen oder diese Furcht lastet heute schwerer auf uns als je. Denn von der Freiheit der Menschen – von ihrer Fähigkeit, das Unheil zu wenden, das immer automatisch verläuft und daher stets unabwendbar scheint; von ihrer Gabe, das »unendlich Unwahrscheinliche« zu bewirken und als Wirklichkeit zu konstituieren – mag diesmal mehr abhängen als je zuvor, nämlich die Fortexistenz der Menschheit auf der Erde.

(8) Revolution und Freiheit

I

Die folgenden Betrachtungen werden Ihnen den beunruhigenden und schwierigen Zustand ins Gedächtnis rufen, in dem sich die öffentlichen Angelegenheiten der Vereinigten Staaten von Amerika, ja der Welt im ganzen, derzeit befinden. Mit dem Titel, den ich ihnen gab, beabsichtige ich, meine Schlußfolgerungen vorwegzunehmen; denn in den Worten »Revolution« und »Freiheit« scheint mir so ziemlich zusammengefaßt zu sein, was immer wir von einem ungewissen und flackernden Hoffnungsschein in den ansonsten eher finsternen und bedrohlichen Zukunftsaussichten wahrnehmen können.

Bevor wir unsere Aufmerksamkeit auf die Ungewißheit der Hoffnungen richten, erlauben Sie mir, mich für ein paar Augenblicke bei den Aussichten aufzuhalten, welche für die berechtigte Furcht bestehen, ohne allerdings dabei zu vergessen, daß diese keineswegs weniger ungewiß sind. Unmittelbar auf das Ende des Zweiten Weltkriegs folgte eine Periode, für die wir den Namen »Kalter Krieg« gewählt haben – wobei es sich meines Erachtens um eine irrtümliche Bezeichnung handelte. Die fünfzehn Jahre, die hinter uns liegen, waren eine Zeit unbehaglichen »kalten Friedens«, in der die beiden großen Weltmächte mehr oder weniger erfolgreich versucht haben, ihre Interessensphären zu definieren und sich in der schnell wechselnden Machtstruktur einer tumultuösen Welt eine günstige Position zu sichern. Jedoch gerade die Tatsache, daß wir »Kalter Krieg« genannt haben, was tatsächlich »kalter Frieden« war, zeugt davon, daß wir vor allem von der Furcht vor dem Krieg in Anspruch genommen waren. Daß wir uns sehr viel mehr mit dieser Furcht als mit irgendeinem anderen Problem beschäftigten, ist an jeder der größeren Krisen während dieser Periode deutlich zu erkennen. Im Korea-Krieg, dem Suez-Abenteuer, der Ungarischen und der Kubanischen Revolution: Jeweils war unsere Verhaltensweise in erster Linie von der Furcht vor einem größeren Krieg, der ein Krieg mit nuklearen Waffen sein würde, bestimmt.

Die neuerliche und hoffentlich nur zeitweise Wiederaufnahme atomarer Tests mag uns andererseits einen Hinweis darauf geben, wie ein Kalter Krieg wahrscheinlich tatsächlich aussehen wird. Denn diese

„Wen soll ich dem Herzog melden?“
„Den jungen Mann, der eines Abends einen
Streit mit ihm auf der Neuen Brücke gegen-
über der Samariaine angefangen hat.“
„Das ist aber eine seltsame Empfehlung!“
„Sie werden sehen, sie ist genauso gut wie
irgendeine andere.“

Dumas, Die drei Muskettiere
(zitiert in S.F. Nr. 2)

Der Beginn einer Epoche Texte der Situationisten

Aus dem Französischen
übersetzt von
Pierre Gallissaires
Hanna Mittelstädt
Roberto Ohrt

Edition Nautilus

HAMBURG 1995

Theorie des Umherschweifens

Unter den verschiedenen situationistischen Verfahren ist das Umherschweifen eine Technik des eiligen Durchquerens abwechslungsreicher Umgebungen. Das Konzept des Umherschweifens ist untrennbar verbunden mit der Erkundung von Wirkungen psychogeographischer Natur und der Behauptung eines konstruktiven Spielverhaltens, was es in jeder Hinsicht den klassischen Begriffen der Reise und des Spaziergangs entgegenstellt.

Eine oder mehrere Personen, die sich dem Umherschweifen widmen, verzichten für eine mehr oder weniger lange Zeit auf die ihnen im allgemeinen bekannten Bewegungen bzw. Handlungsmotive, auf ihre Beziehungen, Arbeits- und Freizeitbeschäftigungen, um sich den Anregungen des Geländes und den ihm entsprechenden Begegnungen zu überlassen. Dabei ist der Anteil des Zufälligen weniger ausschlaggebend, als man es im allgemeinen glaubt: Vom Standpunkt des Umherschweifens aus haben die Städte ein psychogeographisches Bodenprofil mit beständiger Strömen, festen Punkten und Strudeln, die den Zugang zu gewissen Zonen oder ihr Verlassen sehr mühsam machen.

Das Umherschweifen als Einheit umfaßt aber zugleich dieses Slah-Treibenlassen und den notwendigen Gegensatz – die Beherrschung der psychogeographischen Variationen durch die Kenntnis und die Berechnung ihrer Möglichkeiten. Unter diesem letzten Aspekt können auch die von der Ökologie vorgelegten Daten – trotz der grundsätzlichen Beschränktheit des gesellschaftlichen Raums dieser wissenschaftlichen Forschung – dem psychogeographischen Denken nützlich und hilfreich sein.

Die ökologische Analyse des absoluten bzw. relativen Charakters der Einschnitte in das städtische Gewebe, der Rolle des Mikroklimas, der Elementarheiten, die sich völlig von den Verwaltungsvierteln unterscheiden, und besonders der beherrschenden Wirkung von Zentren der Anziehungskraft, soll durch die psychogeographische Methode benutzt

und ergänzt werden. Das objektive, leidenschaftliche Gebiet, auf dem sich das Umherschweifen bewegt, muß zugleich entsprechend seinem eigenen Determinismus und seinen Beziehungen zur sozialen Morphologie definiert werden.

In seiner Forschungsarbeit über *Paris und das Pariser Stadtgebiet* (Bibliothek der zeitgenössischen Soziologie, P.U.F. 1952) merkt Chombart de Lauwe an, daß „ein Stadtviertel



Aufzeichnung aller Strecken, die innerhalb eines Jahres von einer im XVI. Pariser Bezirk wohnenden Studentin gegangen wurden. Veröffentlichung von Chombart de Lauwe in seinem Buch *Paris und das Pariser Stadtgebiet*.

nicht nur durch die geographischen und ökonomischen Faktoren, sondern auch durch die Vorstellung bestimmt wird, die seine Bewohner und die der anderen Viertel davon haben, und im selben Buch präsenziert er – um die „Enge des wirklichen Paris“ zu zeigen, „in dem jedes Individuum lebt – geographisch gesehen einen Rahmen, dessen Radius äußerst klein ist“ – die Zeichnung aller Strecken, die eine im XVI. Viertel wohnende Studentin innerhalb eines Jahres zurücklegt. Sie bilden ein Dreieck mit geringem Ausmaß, und ohne Absteher, an dessen drei Ecken sich die „Hochschule für Politikwissenschaften“, die Wohnung des Mädchens und die ihres Klavierlehrers befinden.

Solche Skizzen als Beispiele für eine moderne Poesie, die lebhaft emotionale Reaktionen auslösen kann – in diesem Fall wohl die Entrüstung darüber, daß es möglich ist, so zu leben – oder auch die von Burgess über Chicago vorgebrachte Theorie der Verteilung der gesellschaftlichen Aktivitäten in bestimmten konzentrischen Zonen, können zweifellos dem Fortschritt des Umherschweifens nützlich sein.

Der Zufall spielt beim Umherschweifen eine um so wichtigere Rolle, als die psychogeographische Beobachtung heute noch wenig sicher ist. Die Zufallswirkung ist aber von Natur aus konservativ und tendiert dahin, in einem neuen Rahmen alles auf den Wechsel einer begrenzten Anzahl von Varianten und auf die Gewohnheit zurückzuführen. Da der Fortschritt nur die Störung eines der Felder ausmacht, auf denen sich der Zufall einspielt – durch die Schaffung neuer, für unsere Absichten günstigere Bedingungen – kann man sagen, daß sich der Zufall beim Umherschweifen grundsätzlich von dem beim Spaziergehen unterscheidet, daß aber die ersten entdeckten psychogeographischen Reize das umherschweifende Subjekt bzw. die Gruppe an neuen, zur Gewohnheit gewordenen Achsen festhalten können, zu denen alles sie ständig wieder hinführt.

Ein ungenügendes Mißtrauen gegentüber dem Zufall und seinem durchweg reaktionären ideologischen Gebrauch verurteilte das berühmte ziellose Herumschlendern, das vier Surrealisten 1923 von einer durch Los bestimmten Stadt aus versucht haben, zum traurigen Mißerfolg. Das Herumirren auf freiem Feld wirkt selbstverständlich deprimierend, und der Zufall greift dabei viel weniger als anderswo ein. Der Mangel an Überlegung wird aber in *Medium* (Mai 1954) von einem gewissen Pierre Vendryes viel weiter getrieben; er meint, man könne diese Anekdoten, und zwar weil all das an dieselbe antedeterministische Befreiung grenzen würde, mit einigen Experimenten der Wahrscheinlichkeitstheorie vergleichen – wie z.B. die über die zufällige Verteilung von Kaulquappen in einem kreisförmigen Kristallisiergefaß, deren Schlußfolgerung er wie folgt präzisiert: „eine solche

Menge darf natürlich keinem ausschlaggebenden Einfluß von außen ausgesetzt werden“. Unter solchen Bedingungen eringen tatsächlich die Kaulquappen die Lorbeeren, die den Vorteil haben, „weitesgehend ohne Intelligenz, Gesellschaftsfähigkeit und Sexualität“ und folglich „voneinander wirklich unabhängig“ zu sein.

Im Gegensatz zu solchen Verwirrungen entspräche der hauptsächlich städtische Charakter des Umherschweifens, das in Kontakt mit den durch die Industrie veränderten Großstädten als Zentren der Möglichkeiten und Bedeutungen steht, vielmehr dem Marxschen Satz: „Die Menschen können nichts um sich herum sehen, was nicht ihr Gesicht ist, alles spricht zu ihnen von ihnen selbst. Selbst ihre Landschaft ist beseelt.“

Man kann allein umherschweifen, alles deutet aber darauf hin, daß die zahlenmäßige Verteilung in mehreren Kleingruppen von je zwei bis drei gleichermaßen bewußten Personen am fruchtbarsten ist, wobei der Vergleich der Eindrücke dieser verschiedenen Gruppen es ermöglichen sollte, objektive Schlüsse zu ziehen. Wünschenswert ist es, daß die Gruppen bei jedem Umherschweifen anders zusammengesetzt sind. Bei mehr als vier bis fünf Teilnehmern nimmt der spezifische Charakter des Umherschweifens schnell ab, und es ist auf jeden Fall unmöglich, über etwa zehn hinauszugehen, ohne daß das Experiment des Umherschweifens in mehrere, gleichzeitig durchgeführte Experimente aufgeteilt wird. Die Übung dieser letzten Art ist übrigens sehr interessant, sie konnte aber wegen der daraus entstehenden Schwierigkeiten bisher nicht im wünschenswerten Umfang organisiert werden.

Der Tag als Zeitspanne zwischen zwei Schlafperioden macht die durchschnittliche Dauer des Umherschweifens aus. Die zeitlichen Ausgangs- und Ankunftsunkte sind nicht an den Lauf der Sonne gebunden, zu bemerken ist jedoch, daß die letzten Nachstunden für das Umherschweifen im allgemeinen ungünstig sind.

Diese Durchschnittsdauer hat nur einen statistischen Wert. Erstens kommt sie ziemlich selten ganz rein vor, da die Teilnehmer es nur

schwer vermeiden können, eine oder zwei Stunden am Anfang oder am Ende des betreffenden Tages für banale Beschäftigungen abzuzweigen; am Ende des Tages fördert außerdem die Müdigkeit das Aufgeben recht stark. Hauptsächlich aber spielt sich das Umherschweifens oft in einigen festgesetzten Stunden oder sogar zufällig in kürzeren Augenblicken ab, oder im Gegenteil einige Tage lang ohne Unterbrechung. Trotz der Notwendigkeit, sie für den Schlaf zu unterbrechen, haben sich einige Experimente des Umherschweifens mit einer ausreichenden Intensität drei bis vier Tage oder sogar länger hingezogen. Im Fall einer Reihe von Umherschweifexperimenten während einer längeren Zeitspanne ist es immerhin fast unmöglich, mit einiger Genauigkeit den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem die besondere Stimmung eines Umherschweifens von einer anderen abgelöst wird. Eine Reihe von Umherschweifexperimenten ist fast zwei Monate lang ohne nennenswerte Unterbrechung durchgeführt worden, was nicht ohne die Entstehung neuer objektiver Verhaltensweisen vor sich geht, die das Verschwinden vieler vorhergehender zur Folge hat.

Obwohl der Einfluß des Klimawechsels tatsächlich vorhanden ist, ist er nur im Falle andauernden Regenwetters entscheidend, der das Umherschweifens quasi absolut verhindert. Gewitter und sonstige Niederschläge sind dagegen eher günstig.

Der Spielraum des Umherschweifens ist mehr oder weniger genau danach bestimmt, ob diese Tätigkeit die Erforschung eines Geländes oder verwirrende emotionale Ergebnisse bezweckt. Nicht zu vernachlässigen ist die Tatsache, daß diese beiden Aspekte vielfach interferieren, so daß es unmöglich ist, einen im reinen Zustand auszusondern. Schließlich kann aber z.B. der Gebrauch von Taxis eine ziemlich klare Trennungslinie bedeuten: Führt man während eines Umherschweifexperiments mit einem Taxi zu einem bestimmten Ort oder einfach zwanzig Minuten nach Westen, so sucht man vor allem das persönliche Gefühl des Sich-Fremd-Fühlens. Bleibt man dagegen bei der direkten Erforschung eines bestimmten Gebietes, so

gibt man der Erforschung eines psychogeographischen Urbanismus den Vorrang.

In allen Fällen wird der Spielraum zuerst durch die Ausgangspunkte bestimmt – für isolierte Individuen ihr Wohnsitz und für Gruppen die ausgewählten Treffpunkte. Der Spielraum umfaßt maximal das Gebiet einer Großstadt samt Vororten; minimal das einer kleinen Umgebungseinheit – ein einziges Viertel oder sogar ein einziger Häuserblock, falls er besonders interessant ist (äußerer Grenze wäre z.B. das statische Umherschweifens während eines Tages auf dem Bahnhof Saint-Lazare, ohne ihn zu verlassen).

Die Erforschung eines festgelegten Spielraumes setzt also voraus, daß Basen bestimmt und Einfallslinien berechnet werden. Dafür müssen die Karten – die normalen, die ökologischen und psychogeographischen – studiert, richtiggestellt und verbessert werden. Es erbringt sich zu sagen, daß die Vorliebe für ein an sich unbekanntes und nie durchwandertes Viertel keine Rolle spielt. Dieser Aspekt des Problems ist nicht nur belanglos, sondern auch ganz subjektiv und von kurzer Dauer.

Demgegenüber ist bei der „möglichen Verabredung“ der Anteil der Erforschung, verglichen mit dem eines verwirrenden Verhaltens, minimal. Der Betreffende wird gebeten, sich zu einer bestimmten Stunde allein an einen ihm angegebenen Ort zu begeben. Er braucht nicht mehr die unangenehmen Verpflichtungen der gewöhnlichen Verabredung zu befolgen, denn er muß auf niemanden warten. Da diese „mögliche Verabredung“ ihn aber unerwartet an einen Ort geführt hat, den er sowohl kennen als auch nicht kennen kann, sieht er sich aufmerksam um. Möglicherweise hat man sogar einen anderen, dessen Identität er nicht voraussehen kann, an denselben Ort zu einer „möglichen Verabredung“ bestellt. Er mag diesen auch nie gesehen haben, was dazu anregt, ein Gespräch mit verschiedenen Passanten anzuknüpfen. Er kann entweder niemanden treffen oder sogar zufällig den, der die „mögliche Verabredung“ festgesetzt hat. Auf jeden Fall und vor allem, wenn Ort und Stelle gut gewählt worden sind, wird der Betreffende seine Zeit in unvorhersehbarer Weise verbringen. Mag sein, daß er sogar jemanden telefo-

nisch um eine andere „mögliche Verabredung“ bittet, der nicht weiß, wohin die erste ihn geführt hat – man sieht schon, was für quasi universelle Möglichkeiten dieser Zeitvertrieb bietet.

Die etwas zusammenhanglose Lebensweise und sogar gewisse für fragwürdig gehaltene Scherze, die in unseren Kreisen immer sehr geschätzt wurden (wie z.B. sich nachts in die Stockwerke von Abbruchhäusern stehlen; während eines Verkehrsmittelstreiks ununterbrochen per Anhalter durch Paris fahren, unter dem Vorwand, das Chaos noch schlimmer zu machen, indem man sich irgendwohin bringen läßt; in den für Besucher verbotenen Gängen der Pariser Katakomben umherirren), wären also einem allgemeineren Gefühl zuzuschreiben, das kein anderes als das Gefühl des Umherschweifens wäre. Das, was man schreiben kann, ist in diesem großen Spiel nicht mehr als eine Lösung.

Die Lehren des Umherschweifens ermöglichen es erstmals, die psychogeographische Gliederung einer modernen Stadt aufzuzeichnen. Über das Erkunden der Umgebungseinheiten, ihrer Hauptbestandteile und räumlichen Zuordnung hinaus, nimmt man deren wesentliche Durchgangssachsen, ihre Ausgänge und Schutzlinien wahr. Man kommt zur zentralen Hypothese, daß es psychogeographische Drehscheiben gibt. Man mißt die tatsächlichen Entfernungen zwischen zwei Gegenden in einer Stadt, die nichts mit dem gemeinsam haben, was man nach ungefähigem Durchsehen eines Plans hatte glauben können. Mithilfe alter Karten, Luftbildaufnahmen und Umherschweifexperimenten kann man die bisher fehlende Kartographie der Einflüsse aufzeichnen, deren Unzuverlässigkeit – die so lange andauern wird, bis eine riesige Arbeit geleistet worden ist – heute nicht größer ist als die der ersten Seekarten, nur mit dem Unterschied, daß es nicht mehr darum geht, beständige Kontinente genau abzugrenzen, sondern die Architektur und den Urbanismus zu verändern.

Heute heben sich die verschiedenen Einheiten der Atmosphäre und des Wohnens nicht scharf voneinander ab, sie sind vielmehr von mehr oder weniger ausgedehnten Grenzgebieten umgeben. Die allgemeinste Veränderung,

die das Umherschweifens vorschlägt, ist die ständige Verkleinerung dieser Grenzgebiete bis zu ihrer vollständigen Abschaffung.

In der Architektur selbst legt das Vergnügen am Umherschweifens nahe, alle neuen Formen des Labyrinth zu befürworten, die durch die modernen Baumöglichkeiten begünstigt werden. So berichtete im März 1955 die Presse über den Bau eines New Yorker Wohnhauses, bei dem die ersten Anzeichen einer Möglichkeit zum Umherschweifens innerhalb einer Wohnung zu erkennen sind: „Die Wohnungen in dem schraubenförmigen Haus werden wie ein Stück Kuchen aussehen. Sie können durch das Versetzen beweglicher Wände nach Belieben vergrößert oder verkleinert werden. Durch die halbstöckige Abstufung wird vermieden, die Zahl der Zimmer zu begrenzen, da der Mieter die folgende, überhängende oder tiefer beginnende Scheibe benutzen könnte. Dieses System erlaubt es, aus drei Wohnungen mit je vier Zimmern eine mit zwölf Zimmern oder mehr innerhalb von sechs Stunden zu machen.“

(Fortsetzung folgt)
G.-E. Debord



„Nur deshalb werden wir oft daran gehindert, einem einzigen Laster zu fröhnen, weil wir mehrere davon haben.“
La Rochefoucauld

Einführung in eine Kritik der städtischen Geographie

Was uns an allen Geschehnissen, an denen wir mit oder ohne Interesse teilnehmen, immer wieder zu fesseln vermag, ist einzig die fragmentarische Suche nach einer neuen Lebensweise. Die größte Gleichgültigkeit richtet sich selbstverständlich gegen einige Disziplinen ästhetischer oder anderer Art, deren Unzulänglichkeit in dieser Hinsicht sofort nachprüfbar ist. Man müßte also einige provisorische Beobachtungsgebiete bestimmen – darunter die Beobachtung bestimmter zufälliger oder vorhersehbarer Vorgänge auf den Straßen.

Das von einem des Lesens und Schreibens unkundigen Kabylen vorgeschlagene Wort „Psychogeographie“ zur Bezeichnung der gesamten Phänomene, mit denen wir wenigstens im Sommer 1953 befaßt sind, ist nicht allzu schlecht gewählt. Es bleibt innerhalb der materialistischen Perspektive einer Konditionierung des Lebens und des Denkens durch die objektive Natur. Zum Beispiel gibt die Geographie Aufschluß über den determinierenden Einfluß allgemeiner Naturkräfte – wie die Zusammensetzung des Bodens oder die klimatischen Verhältnisse – auf die wirtschaftliche Struktur einer Gesellschaft und damit auch auf ihre Weltanschauung. Die *Psychogeographie* würde sich die Erforschung der genauen Gesetze und exakten Wirkungen des geographischen Milieus zur Aufgabe machen, das, bewußt eingrichtet oder nicht, direkt auf das emotionale Verhalten des Individuums einwirkt. Das Adjektiv *psychogeographisch*, dessen Unbestimmtheit uns willkommen ist, läßt sich also auf die durch diese Art von Forschungen gewonnenen Daten anwenden, auf die Resultate ihres Einflusses auf die menschlichen Gefühle und sogar noch allgemeiner auf jede Situation oder jedes Verhalten, die zum selben Entdeckungsgeist zu gehören scheinen.

Vor langer Zeit hat man bereits sagen können, die Wüste sei monotheistisch. Wird man nun die Feststellung, das zwischen der Place de la Contrescarpe und der Rue de l'Arbalète

gelegene Pariser Viertel neige mehr zum Atheismus, zum Vergessen und zur Desorientierung der gewohnheitsmäßigen Reflexe, unlogisch oder uninteressant finden?

Es ist gut, einen historisch relativen Begriff vom Nützlichen zu haben. Der von Napoleon III. angenommene Plan zur Verschönerung der Stadt Paris war ursprünglich darauf angelegt, über freie Räume zu verfügen, um schnelle Truppenbewegungen und den Einsatz von Artillerie gegen Aufstände zu ermöglichen. Aber abgesehen von diesem rein polizeilichen Gesichtspunkt ist das Paris von Haussmann eine Stadt voll stimmlosem Lärm und Gedränge, die von einem Idioten erbaut wurde. Heute liegt das größte, vom Urbanismus zu lösende Problem in der Herstellung guter Verkehrsmöglichkeiten für eine schnell wachsende Anzahl von motorisierten Fahrzeugen. Man darf wohl annehmen, daß ein zukünftiger Urbanismus sich um – sehr wohl nützliche – Konstruktionen bemühen wird, die den psychogeographischen Möglichkeiten weitgehend Rechnung tragen.

Im übrigen ist der aktuelle Überfluß an Autos nichts anderes als das Ergebnis der ständigen Propaganda, mit der die kapitalistische Produktion die Masse überzeugt – und das ist einer ihrer verblüffendsten Erfolge –, daß der Besitz eines Autos gerade zu den Vorrechten derer zähle, die unsere Gesellschaft ihren privilegierten Mitgliedern reserviert. (Und weil der anarchische Fortschritt sich selbst verleugnet, kann man sich daran erfreuen, wie ein Polizeipräfekt die Pariser Autobesitzer durch Kinoprogramme zum Gebrauch der öffentlichen Verkehrsmittel ermuntert.)

Da man schon bei so geringfügigen Anlässen auf die Vorstellung des Privilegs stößt, und da man weiß, mit welcher blinder Wut so viele – und doch so geringfügig privilegierte – Leute bereit sind, ihre dürftigen Vorteile zu verteidigen, muß man feststellen, daß all diese Einzelheiten zu einer Vorstellung vom Glück gehören, wie sie in der Bourgeoisie gültig ist. Sie wird durch ein Reklamesystem aufrecht-

erhalten, das Malraux' Ästhetik ebenso wie die Befehle von Coca-Cola umfaßt und deren Krise es bei jeder Gelegenheit und mit allen Mitteln zu provozieren gilt.

Die nächstliegenden Mittel sind ohne Zweifel die - in der Absicht einer systematischen Provokation durchgeführte - Verbreitung von zahlreichen Vorschlägen, die darauf abzielen, aus dem Leben ein globales, leidenschaftlich aufregendes Spiel zu machen, sowie die ständige Entwertung aller gebräuchlichen Zerstreuungen, und zwar in dem Maße, wie sie nicht dazu verwendet werden können, Konstruktionen interessanterer Stimmungen zu erlauben. Allerdings liegt die größte Schwierigkeit eines solchen Unternehmens darin, mit diesen scheinbar schwärzmerischen Vorschlägen eine ausreichende Menge *ernsthafter Verführungen* in Umlauf zu bringen. Um das zu erreichen, könnte man eine geschickte Anwendung der gegenwärtig beliebten Kommunikationsmittel ins Auge fassen. Aber ebenso sorgen, unlegbar, auch eine gewisse aufsehenerregende Enthaltsamkeit oder Manifestationen, die auf die radikale Enttäuschung der Liebhaber eben dieser Kommunikationsmittel abzielen, mit geringem Aufwand für eine Atmosphäre des Unbehagens, die für die Einführung einiger neuer Begriffe des Vergnügens äußerst günstig ist.

Der Gedanke, daß die Realisierung einer ausgewählten emotionalen Situation einzig von der genauen Kenntnis und der überlegten Anwendung einer bestimmten Anzahl konkreter Mechanismen abhängt, lag diesem „Psychogeographischen Spiel der Woche“ zugrunde, das immerhin mit etwas dem zugehörigen Humor in der ersten Nummer der Zeitschrift *Poitatch* veröffentlicht wurde:

„Je nach dem, was Sie suchen, wählen Sie eine Gegend, eine mehr oder weniger dicht bevölkerte Stadt, eine mehr oder weniger belebte Straße. Bauen Sie ein Haus. Richten Sie es ein. Holen Sie das Beste aus seiner Aufmachung und Umgebung heraus. Wählen Sie Jahreszeit und Stunde. Bringen Sie die geeignetsten Personen sowie die passende Musik und alkoholische Getränke mit. Beleuchtung und Konversation sollten natür-

lich dem Anlaß angemessen sein, ebenso wie das Wetter oder Ihre Erinnerungen.“

Wenn Sie keinen Fehler in Ihrer Rechnung gemacht haben, muß das Ergebnis Sie zufriedenstellen.“

Wir müssen uns damit beschäftigen, massenhaft Begierden auf den Markt zu werfen - und sei es momentan auch nur auf den intellektuellen -, deren Reichtum nicht die aktuellen Einwirkungsmöglichkeiten des Menschen auf die materielle Umwelt, sondern die alte gesellschaftliche Organisation überschreiten wird. Folglich ist es von politischem Interesse, derartige Begierden den Grundbegriffen entgegenzusetzen, die begrifflicherweise in der Filmindustrie oder auch in den sogenannten psychologischen Romanen, wie etwa denen des alten Drecksteris Mauriac, endlos wieder gekaut werden. („... weil in einer auf das Elend begründeten Gesellschaft die elendesten Produkte das naturnotwendige Vorrecht haben, dem Gebrauch der großen Masse zu dienen“, erklärte Marx dem armen Proudhon.) Die revolutionäre Umgestaltung der Welt - aller Aspekte der Welt - wird allen Vorstellungen vom Überflut recht geben.

Der plötzliche Stimmungswechsel auf einer Straße in einer Entfernung von nur wenigen Metern; die offensichtliche Aufteilung einer Stadt in einzelne, scharf unterscheidbare psychische Klimazonen; die Richtung des stärksten Gefalles (ohne Bezug auf den Höhenunterschied), dem alle Spaziergänger ohne bestimmtes Ziel folgen müssen; der anziehende oder abstoßende Charakter bestimmter Orte - all dies wird scheinbar nicht beachtet, jedenfalls wird es nie als abhängig von den Ursachen betrachtet, die man durch eine tiefgreifende Analyse aufdecken und sich zunutze machen kann. Zwar wissen die Leute, daß es trübsinnige und angenehme Stadtviertel gibt. Sie bilden sich aber gewöhnlich fast ohne jede weitere Unterscheidungen ein, daß die eleganten Straßen ein Gefühl der Zufriedenheit vermitteln, während die ärmlichen deprimierend wirken. In Wirklichkeit aber hat die Vielfalt der Kombinationsmöglichkeiten von Stimmungen - analog zur Auflösung der chemischen reinen Körper in die unendliche Zahl von Gemischen - ebenso differenzierte und

komplizierte Gefühle zur Folge wie diejenigen, die jede andere Art von Spektakel auslösen kann. Schon die kleinste entmystifizierte Forschung macht sichtbar, daß zwischen den Einflüssen der verschiedenen Ausstattungen innerhalb einer Stadt eine Unterscheidung, sei sie qualitativ oder quantitativ, nicht von einer Epoche oder einem Baustil aus formuliert werden kann und noch weniger von den Wohnbedingungen aus.

Die Forschungen, die man folglich über die Anordnung der Bestandteile des urbanistischen Rahmens und in enger Verbindung mit den von ihnen hervorgerufenen Empfindungen durchzuführen angehalten ist, setzen unvermeidlich kühne Hypothesen voraus, die ständig im Lichte der Erfahrung durch Kritik und Selbstkritik zu korrigieren sind.

Bestimmte, deutlich aus architektonischen Wahrnehmungen hervorgegangene Bilder der Chiricos können eine Rückwirkung auf ihre objektive Basis ausüben, die bis zu deren Verwandlung gehen kann: Sie tendieren dazu, selbst Entwürfe zu werden. Unheimliche Arkadenviertel könnten eines Tages die Anziehungskraft dieses Werkes weiterführen und vollenden.

Ich kenne kaum etwas anderes, dessen Schönheit den in Paris angeschlagenen Metroplänen gleichkommen könnte, als die zwei im Louvre ausgestellten Häfen in der Abenddämmerung von Claude Lorrain, die die genaue Grenze von zwei denkbar verschiedenen städtischen Stimmungen darstellen. Man wird verstehen, daß ich hier keine bildnerische Schönheit meine - die neue Schönheit kann nur die einer Situation sein -, sondern lediglich die in beiden Fällen besonders ergreifende Darstellung *einer Summe von Möglichkeiten*.

Unter verschiedenen schwierigeren Interventionen erscheint eine erneuerte Kartographie zur unmittelbaren Ausnutzung geeignet.

Die Herstellung psychogeographischer Karten oder sogar die Anwendung verschiedener Fälschungen, wie etwa eine - mehr oder weniger begründete oder vollkommen willkürliche - Gleichsetzung zweier topographischer Darstellungen, können dazu beitragen, bestimmte Ortswechsel zu erklären, die den Charakter

nicht gerade der Unmotiviertheit, aber der vollkommenen *Nichtbefolgung* üblicher Empfehlungen haben. Empfehlungen dieser Art sind unter dem Begriff des Tourismus zu finden, als populäre Droge ebenso widerlich wie Sport oder Kaufkredit.

Ein Freund erzählte mir kürzlich, er habe anhand eines Londoner Stadtplans, dessen Anweisungen er blindlings gefolgt sei, den Harz in Deutschland durchquert. Diese Art Spiel ist natürlich nur ein mittelmäßiger Anfang im Hinblick auf eine umfassende Konstruktion der Architektur und des Urbanismus, einer Konstruktion, zu der eines Tages alle instande sein werden. Inzwischen kann man verschiedene, weniger schwierige Stadien der begrenzten Verwirklichung unterscheiden, angefangen bei der einfachen örtlichen Verschiebung von Dekorationselementen, denen wir gewöhnlich an für sie vorgesehenen Stellen begegnen.

So hat Marriën in der vorigen Nummer dieser Zeitschrift vorgeschlagen, zu einem Zeitpunkt, an dem die Mittel der Welt nicht mehr an jene irrationalen Unternehmen verschwendet werden, zu denen man uns heutzutage zwingt, sämtliche Reiterstatuen aller Städte in einer einzigen öden Ebene ungeordnet zusammenzubringen. So böve sich den Passanten - denen die Zukunft gehört - das Schauspiel einer synthetischen Kavallerieattacke, die man sogar dem Andenken der größten Massenmörder der Geschichte von Amerlan bis zu Ridgway widmen könnte. Hier taucht eine der Hauptforderungen der heutigen Generation wieder auf, nämlich die des erzieherischen Wertes.

Eine Hoffnung liegt tatsächlich nur im Bewußtwerden der handelnden Massen über die Lebensbedingungen, die ihnen in allen Bereichen auferlegt werden, sowie über die praktischen Mittel, diese Bedingungen zu verändern.

„Das Imaginäre ist das, was dazu drängt, wirklich zu werden“, konnte ein Autor schreiben, dessen Namen ich aufgrund seiner allgemein bekannten Lieberlichkeit auf geistigem Gebiet inzwischen vergessen habe. Da eine solche Behauptung etwas unabsichtlich Restruktives hat, kann sie als Prüfstein dienen und mit einigen Parodien einer literarischen

Revolution aufräumen: Was dazu drängt, unreal zu bleiben, ist Geschwätz.

Das Leben, für das wir die Verantwortung tragen, begegnet neben großen Gründen für die Entmutigung auch einer Urzahl von Ablenkungen und mehr oder weniger vulgären Kompensationen. Es vergeht kein Jahr, ohne daß von uns geliebte Menschen sich in irgendeiner auffälligen Kapitulation ergeben, weil sie die vorhandenen Möglichkeiten nicht klar

verstanden haben. Sie verstärken aber nicht das feindliche Lager, das bereits Millionen von Schwachsinnigen zählt und in dem man objektiv dazu verurteilt ist, schwachsinzig zu sein.

Der erste moralische Mangel bleibt die Duldsamkeit in allen ihren Formen.

Guy Debord
Les Lèvres nues, Nr. 6, September 1955

Gebrauchsanweisung für die Zweckenfremdung

Alle ein wenig unterrichteten Köpfe unserer Zeit sind sich über diese offensichtliche Tatsache einig, daß es für die Kunst unangenehm geworden ist, sie selbst als eine höhere Tätigkeit zu behaupten, nicht einmal als eine Kompensation, die man ehrenhaft betreiben könnte. Die Ursache für dieses Absterben ist deutlich in dem Aufkommen von Produktivkräften zu finden, die andere Produktionsverhältnisse und eine neue Lebenspraxis erforderlich machen. In der Bürgerkriegsphase, in der wir uns jetzt befinden, und eng verbunden mit der Orientierung, die wir für bestimmte höhere Tätigkeiten in der Zukunft entdecken, können wir annehmen, daß alle bisher bekannten Ausdrucksmittel dabei sind, sich zu einer allgemeinen Bewegung der Propaganda zu vereinigen, die alle sich wechselseitig beeinflussenden Aspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeit umfaßt.

Über die Formen und die Natur einer solchen erzieherischen Propaganda geraten die Meinungen aneinander, die zumeist unter dem Einfluß verschiedener, zur Zeit modischer politischer Formen des Reformismus stehen. Dazu erklären wir nur, daß auf dem kulturellen wie auch auf dem streng politischen Gebiet die Voraussetzungen für die Revolution für uns nicht nur reif sind, sondern schon begonnen haben zu verfaulen. Nicht nur ein Zutrückgehen, auch das Verfolgen der „aktuellen“ kulturellen Ziele müssen eine reaktionäre Wirkung haben, da sie tatsächlich von den ideolo-

gischen Entwicklungsformen einer veralteten Gesellschaft abhängen, die ihre Agonie bis zum heutigen Tag hinausgezögert hat. Nur die extremistische Erneuerung ist historisch gerechtfertigt.

Das literarische und künstlerische Erbe der Menschheit muß insgesamt für eine parteiliche Propaganda benutzt werden. Es kommt selbstverständlich darauf an, über jede Idee des Skandals hinauszugehen. Da die Negation der bürgerlichen Auffassung des Genies und der Kunst schon lange überholt ist, bietet der Schmutzart der Mona Lisa keinen interessanteren Aspekt als die erste Version des Bildes. Jetzt muß dieser Prozeß bis zur Negation der Negation weitergeführt werden. Bertolt Brecht, der vor kurzem in einem Interview mit der Wochenzeitschrift *France-Observateur* erklärte, er streiche in den klassischen Theaterstücken bestimmte Stellen, um ihre Aufführung erzieherisch erfolgreicher zu machen, steht der von uns geforderten revolutionären Konsequenz viel näher als Duchamp. Wobei man allerdings darauf hinweisen muß, daß im Falle Brechts dieses nützliche Eingreifen in engen Grenzen gehalten wird aufgrund einer unberechtigten Ehrfurcht vor der Kultur, wie sie die herrschende Klasse definiert – dieselbe Ehrfurcht, die in den Volksschulen der Bourgeoisie und in den Zeitungen der Arbeiterparteien gelehrt wird, und die dazu führt, daß in den rottesten Gemeinden der Pariser Vororte für die Tourneen des T.N.P. immer wieder



V.l.n.r.: Guy Debord, Michele Bernstein und Asger Jorn in Paris, 1961

„Le Cid“ statt „Mutter Courage“ gefordert wird.

Um es deutlich zu sagen: Es muß mit jedem Begriff des persönlichen Eigentums auf diesem Gebiet Schluß gemacht werden. Das Auftauchen anderer Notwendigkeiten macht die früheren „genialen“ Verwirklichungen hinfällig. Sie werden zu Hemmnissen und schrecklichen Gewohnheiten. Es geht nicht darum zu wissen, ob wir uns zu ihnen hingezogen fühlen oder nicht. Wir müssen uns darüber hinwegsetzen.

Alle Elemente, egal woher genommen, können Gegenstand neuer Zusammenhänge werden. Die Entdeckungen der modernen Poesie über die analoge Struktur des Bildes beweisen, daß sich immer wieder ein Zusammenhang zwischen zwei Elementen mit noch so unterschiedlicher Herkunft herstellen läßt. Dabei nur im Rahmen einer persönlichen Anordnung der Worte bleiben zu wollen, wäre nichts weiter als Konvention. Die Überlagerung zweier Gefühlsweiten, die Gegenüberstellung zweier unabhängiger Ausdrucksformen gehen über ihre ursprünglichen Elemente hinaus, um eine synthetische Organisation mit höherer Wirk-

samkeit zu bilden. Alles kann benutzt werden. Selbstverständlich kann man nicht nur ein Werk verbessern oder verschiedene Fragmente veralteter Werke in ein neues integrieren, sondern auch den Sinn dieser Fragmente verändern und in jeder für gut gehaltenen Weise das fälschen, was Schwachköpfe hartnäckig Zitate nennen wollen.

Solche Verfahren der Parodie sind oft benutzt worden, um komische Wirkungen zu erzielen. Aber das Komische inszeniert den Widerspruch zu einem gegebenen, als vorhanden gesetzten Zustand. Unter den jetzigen Umständen, wo uns die literarischen Verhältnisse fast so fremd erscheinen wie die Rentierlachen. Man muß also ein parodistisch-ernstes Stadium ins Auge fassen, in dem die Anhäufung zweckenfremder Elemente, weit davon entfernt, durch den Bezug auf ein Originalwerk Lachen oder Empörung zu provozieren, im Gegenteil unsere Gleichgültigkeit gegenüber einem sinnentleerten und vergessenen Original deutlich macht und sich darum bemüht, eine gewisse Erhabenheit auszu-drücken.

Rüdiger Campe

Die Schreibszenen

Schreiben

Bei Roland Barthes kann das Wort oder Konzept ›écriture‹ Begrenzungen auflösen und Zuordnungen umstellen: 1) ›écriture‹ löst die Grenze zwischen literarischen Gattungen in dem Maße auf, in dem sie sowohl in der Literatur wie der Kritik am Werk ist. (Das ist in Barthes' Verständnis ein Ergebnis der Moderne – »ohne Zweifel seit Mallarmé«.) 2) Als die »Spuren einer Praktik: der Praktik des Schreibens« konstituiert ›écriture‹ das Werk, insofern man es von der (juristischen) Person seines Autors unabhängig denken kann. (So gibt Barthes vom Tod des Autors Rechenschaft.) 3) In einem wieder spezifisch modernen Gebrauch komme dem Verb ›écrire‹ mediale Bedeutung zu (›sich schreiben‹): damit geht Barthes von der Mediatisierung des Subjekts der Produktion zum differentiellen Spiel des Textes über. (Das gibt die Möglichkeit, die im ersten Argument getrennten Operationen der Literaturkritik und der (linguistisch basierten) Wissenschaft der Literatur wieder zu sammeln.)¹ Die Argumente (1) und (3) enthalten offenbar bestimmte Annahmen über die Entwicklung der Literaturgeschichte und die Stellung des Kommentars zum Werk. Um sie zurückzuhalten, wird man hier frühere – sicher weniger prominente – Beispiele betrachten, die entweder innerliterarische Thematisierungen oder literaturnahe Regulierungen des ›Schreibens‹ sind. (So übt man zudem epoché hinsichtlich einer der ›modernen Erfahrungen des Schreibens‹ diffus mitgegebenen phänomenologischen Neigung.)² Es soll hier aber vor allem um eine einfachere und tiefere Voraussetzung im Gebrauch der Worte ›écrire‹ und ›écriture‹ gehen, die besonders im Argument (2) deutlich wird. Sie können sich offenbar einmal auf die Schrift als eine Instanz der Sprache im Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit beziehen³, implizieren aber immer auch eine Praktik, ein Repertoire von Gesten und Vorkehrungen. Diese fundamentale sprachlich-gestische Beziehung⁴ wird im folgenden durch ›die Schreibszenen, Schreiben‹⁵ bezeichnet.

›Die Schreibszenen, Schreiben‹ erinnert an Unterscheidungen – der

Körper/die Sprache, das Gerät/die Intention –, die sie dann wieder zu übergehen auffordern. Mit ›Schreiben‹ ist oft eine Bewegung gemeint, die die Grenze der Unterscheidungen in Richtung auf den Körper oder auf Materialität überquert. ›Die Schreibszene‹ kann einen Vorgang bezeichnen, in dem Körper sprachlich signiert werden oder Gerätschaften am Sinn, zu dem sie sich instrumental verhalten, mitwirken – es geht dann um die Arbeit der Zivilisation oder den Effekt von Techniken. Muß man nun jene Unterscheidungen analytisch wieder hervorholen oder gerade die Spur des Übergehens verfolgen? Heißt das eine oder das andere tun, je eine Richtung des Übergehens vor der andern zu bevorzugen (indem man Paradoxe, die dem Übergehen entspringen, zivilisationsgeschichtlich analysiert oder indem man sie in einer Befragung der Schrift weitertreibt)? Oder ist es – systematisch oder evolutionär – das Eigene der Literatur, den Autor, die Leser, die Kritiker auf dem Felde des Übergehens zu bewegen, ohne, in einer der Richtungen, zur Grenze und zum Spiel der Unterscheidungen zurückzufinden? Auch und gerade wenn ›die Schreib-Szene‹ keine selbstevidente Rahmung der Szene, sondern ein nicht-stabiles Ensemble von Sprache, Instrumentalität und Geste bezeichnet, kann sie dennoch das Unternehmen der Literatur als dieses problematische Ensemble, diese schwierige Rahmung genau kennzeichnen. Dann aber lohnt es, Ensemblebildung und Rahmung in ihrer begrenzten Geltung und mit ihren Rissen zu beschreiben.

Thema, Datum

›Schreiben‹ ist schon in der Epoche der rhetorisch verfaßten Poetologie oder doch an ihrem Ende Thema – z. B. im Witz seiner Faktizität. Im besonderen findet man es dort, wo die Literaturgeschichte vom Übergang des Barock zum Aufklärungsklassizismus spricht. Johann Christian Günther (1695-1723) schreibt in einer Gedichtüberschrift – als wolle er sich einerseits von der Arbeit des Schreibens (vom bloß Faktischen) befreien, andererseits aber seinem Gedicht den Widerstand eines Wirklichen (im faktisch Geschriebenen) geben: »Als er einen dichten Rausch hatte, diktierte er folgende Verse einem anderen ex tempore in die Feder« (Günther 1930-1937, Bd. 1, S. 302 f.; vgl. Bölhoff 1982/83,

Bd. 2, S. 155). Das Wortspiel vom Enthusiasmus (Dichter Rausch/Dichterrausch), das zugleich in einer Art Parodie auf Gelegenheitsdichtung (das Schreiben ›in eines anderen Namen‹) einen andern braucht, um das Schreiben buchstäblich nennen zu können, scheint an seinem Ende die Fiktion des diktierten Schreibens wieder vergessen zu haben: vom rieselnden Sand ist zu hören, der die Tinte trocknen und zu dem der Schädel zerfallen wird (v. 37-42). Der Unterschied zwischen dem ›Schreiben‹ der Überschrift und dem im Gedicht ist bezeichnend (vgl. Segebrecht 1977, S. 166-173): das Thema ›Schreiben‹ hat und ist hier nur die Funktion poetologischer Unterscheidungen (des konventionell Geltenden gegen das fiktiv Wirkliche, des Konzipierens gegen das Mechanische). Man kann sehen, wie Günther die Kohärenz dieser Unterscheidungen sucht, d. h. die Entscheidung der Frage betreibt, ob sie die tradierte Poetologie stabilisieren oder angreifen. Die Überschrift oder Aufschrift ist nun der gemäße Platz für den Witz des Schreibens, weil Titel, Gelegenheit und Datierung des Gedichts hier neben- und miteinander vorkommen können: »Als Leonore sich endlich zum Lieben bewegen lies. Leipzig, den 26. Juli 1719« (Günther 1930-37, Bd. 1, S. 143). Datierbar ist der Liebesanfang, weil er, d. h. ihr Schwur, stattfindet, wo man sonst Gelegenheitspoesie – die stets datierte Poesie – hören kann: auf dem Friedhof (v. 32-36). Die Gelegenheit des Datums ergibt sich, wo die Datierbarkeit der Gelegenheiten wartet. Wo beides zusammentrifft, hat die Trauerrede des Erlebnisses (des Liebesanfangs im besonderen) statt. Bei solcher Verkettung des Datums des Schreibens mit dem Schreiben des Datums nun handelt es sich nicht nur um ein Beispiel der Thematisierung des Schreibens; und man ist nicht länger einfach in der Poetologie. Das Datum ist vielmehr ein unersetzbarer, logisch relevanter Fall des Schreibens, der Schrift, in dem sich festschreibt, was aufgeschrieben wird. Den poetologischen Reflex dieses Schreib-Falls um 1700 darf man sicher mit den Reformversuchen in der Poetologie verbinden, die später, mit Berufung auf Goethes Sätze über Günther (Goethe 1951-68, Bd. 9, S. 264 f.), unter dem Namen des Erlebnisses Literaturgeschichte wurden. Aber die Möglichkeit, diese Verbindung herzustellen, ist vielmehr im Überschrift-Datum angelegt. Gerade weil das Datum des Schreibens, der Schrift poetologische Unterscheidungen anregen kann, ist es für den Interpreten nicht einfach *im* Bereich der Poetologie zu behandeln und weist es *als*

Thema immer auch aus der Geschichte der Poetologie hinaus. So exponiert das Schreibdatum die gestellte Frage, ob Schrift auf Schreibpraktiken zurückgeführt oder Schreiben auf Strukturmomente der Schrift bezogen werden muß, thematologisch: in der zwar nur rhetorischen (metonymischen) Einheit (Schreiben/Schrift), die aber nicht nach logischen Ebenen auflösbar ist.

Thematischer Fall: Akt oder Struktur

Man muß also ein Beispiel anschließen, in dem ein *Fall* des Schreibens, der Schrift als solcher im literarischen Text thematisch wird. Aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sind besonders viele Stellen bekannt, an denen Schreiben und Schrift im Kontext des Datums Thema sind: das Tagebuch, der Brief, ihre wechselseitige Zitierung und die Übernahme ihrer Zitatgemeinschaft in den Roman. So einer der fragmentarischen Vorstufen zu Hölderlins Briefroman »Hyperion«. Es geht um ein Tagebuch-Schreiben, das vor dem Schreiben der den Roman erzählenden Briefe liegt. In der ganzen erhaltenen Schreibarbeit am »Hyperion« erscheint eine solche voraus- und damit möglicherweise zugrundeliegende Schreibszenen nur in dieser einen, der ersten an den Verleger Cotta geschickten Fassung – nicht in den ersten Ausarbeitungen, nicht im gedruckten Text.

Oft saß ich stundenlang, versuchte zu schreiben, was in mir vorgieng – armes Wesen! als wäre der Jammer weg aus dir, wenn er einmal auf dem Papier [1. Lesart: stände; 2. Lesart: (st)eht; 3. Lesart:] stände! – Ich trage sie noch bei mir, diese traurigen Blätter. Ein sonderbar Mitleiden hielt mich immer ab, sie zu zernichten. / [...] Ach! hätte doch mein Herz sich ausgeschüttet, sich verblutet, sich begraben in den armen vergänglichen Worten! – (Hölderlin 1943-77, Bd. 3, S. 248)

So entfaltet sich, katastrophisch, das im Datum Verfugte. In dem nicht völlig klaren Spiel von erinnelter Absicht und Optativ der Vergangenheit dominieren je einmal der Aspekt des Schreibakts und das Thema der Schriftstruktur. Die erinnerte Absicht ist offenbar auf den Schreibakt konzentriert; so sehr, daß (im ersten zitierten Satz) offen bleibt, ob der angestrengte Versuch überhaupt etwas auf dem Papier hinterlassen hat (vgl. das Schwanken der Lesarten: stände/ steht/ stände). Im Wegschaffen des Jammers auf dem Weg der Schrift erscheint diese ausschließlich als

Verkehrsunterlage der Intention. Freilich scheint im Modus des erinnerten Wunsches der Akt des Schreibens selbst instrumentell in Rechnung gestellt: in der Hölderlin so vertrauten pietistischen Rechenschaftsschrift (vgl. den ersten erhaltenen Brief; Hölderlin 1943-77, Bd. 6, S. 3 f.) zieht sich die traditionelle Technik des Rückblicks auf ein vergangenes Lebensstück (etwa den Tag) zur Erkundung der im Gewissen sedimentierten Reste zusammen, also die Disziplin zur Psychologie. Nun macht aber schon dieser Wunsch eine Art abergläubischen Gebrauchs von thematischen Eigenschaften der Schrift, wenn er der Immanenz der Aktintention die Fähigkeit zudenkt, ein Stück Leben weg sein zu lassen. Der dritte zitierte Satz konstatiert das Scheitern des reinen Akts in den thematischen Termen dessen, was seinem immanenten Absehen selbst nur als Mittel erscheinen kann und darf: in Termen der Schrift. Gerade die psychologische Selbstinstrumentalisierung der reinen Aktintention trifft auf die Eigenstruktur ihres Mittels. Der stundenlange Versuch nimmt offenbar das zeitgenössische Thema in Anspruch, das den Buchstaben (des positiven Gesetzes) als den Tod und auch das Grab des (in ihm erstarrten) Lebens apostrophiert (so besonders im Anschluß an Luthers Auslegung des ersten Römerbriefs, 1-3 und 8; vgl. R. Nägele 1985). Was im abergläubisch gewünschten Wegsein des bloßen Akts verdeckt war, ist im dreifachen Wunsch dieses Sinns der Schrift vorherrschend: die Schrift ist nicht (eigentlich) der Weg, sondern der Tod und das Behältnis für das, was weg sein soll. Das stellt an die (psychologische) Instrumentalisierung des (metaphysischen) Schriftthemas die Anforderung, den Tod zu verdoppeln, den Weg des Wegseins wiederzufinden: Grab und Behältnis müssen ihrerseits ›vergänglich‹ genannt werden dürfen. Vergänglichkeit des Toten der Schrift erfüllte den Wunsch, zu dem sich der reine Akt selbst gebrauchen wollte.

Der Erfolg ist zumindest zweifelhaft. Ein ›sonderbares Mitleiden‹ hindert, jene Papiere zu vernichten, die ›traurige‹ heißen, weil auf ihnen das ›arme Wesen‹ in ›arme Worte‹ gebannt ist. Die Trauer der Papiere möchte das Wesen im Wort verwesen lassen. Aber – eine zweite Katastrophe – das Mitleid, das dieser Katastrophe zuschaut, verhindert, daß die erste sich ereignet. So verwendet der Briefeschreiber die traurigen Blätter noch einmal. Das ist ein strukturelles Zitat aus Goethes auch für Hölderlin vorbildhaftem Briefroman, dem »Werther«. Goethe hatte für die Ausgabe von

1787 eine Stelle eingefügt, die von einem Tagebuch berichtet, auf das man sich das erzählerische Material und also das Erzählen der Briefe zurückdatiert denken kann – ohne daß daraus irgendwelche Folgerungen für den bestehenden Romantext gezogen wären («Am 8. August». »Abends«. Goethe 1951-68, Bd. 6, S. 44). Hölderlin arbeitet an solchen Konsequenzen: einige Passagen, die auf die zitierte Stelle folgen, sind als Tagebuchstellen kenntlich. Aber die Grenzen des Tagebuchzitats (also auch die Begrenzung und Begrenzbarkeit der Stelle, an der Schreiben und Schrift im Erzählen thematisch werden) bleibt undeutlich. Und es bleibt unklar, ob der Briefeschreiber das Tagebuch als Brief abschickt – also der Katastrophe den Lauf des Akts läßt – oder es abschreibt – also die katastrophische Aufbewahrung wiederholt. Beides zusammen heißt: es ist nicht sicher, ob es sich um eine *Stelle* im Roman handelt oder ob nicht vielmehr *von hier aus* über Gelingen oder Mißlingen, Intention oder Schrift des Romans zu entscheiden ist. Die Thematisierung des Schreibens, der Schrift ist hier, im Beispiel, in dem es zugleich als der Fall des Erzählens selber aufgefaßt werden kann, zugleich außerhalb des Textes. Entweder also Hölderlin gelang es, das Schreiben der Schrift zu *erzählen* oder das *Thema der Theorie* trieb sein Erzählen in die Katastrophe. Im Zweifel steht, weil er auch ein Zweifel über die begrenzte oder grundsätzliche Art der *Stelle* ist, zuletzt Hölderlins Andenken auf dem Spiel.

Das prägt das Datum der »Schreib-Szene« in divergente Instanzen aus: den Akt in seiner intentionalen Reinheit und sekundären Eignung als disziplinarische Übung und Offenheit für Psychologie einerseits, das Theologenthema von Leben und Buchstaben andererseits. Dafür verstellt das Fallbeispiel die Art der Divergenz, weil es sie nur ineins mit der Divergenz von erzählerischer Kontextualisierung und kontextbestimmendem Theoriemotiv sichtbar werden läßt. Kann man, ließe sich folgern, das, was die »Schreib-Szene« an positivem Wissen, an Kulturgeschichte der Literaturgeschichte anzubieten scheint, unmittelbar in einzelnen Zügen fassen, wenn man statt nach *Darstellungsformen* der »Schreib-Szene« nach den *Imperativen* ihrer Inszenierung sucht? Erfolgt die Anweisung, wie zu schreiben sei, nicht vor der Festlegung eines Rahmens, eines Darstellungsraums der »Szene« für das »Schreiben«, so daß die Frage der Kontextualität des Schriftthemas in die des szenischen Rahmens des Schreibens verlegt wird?

Dekor der Szene, Extrem des Instruments

Anweisungen, wie und unter welchen Vorkehrungen zu schreiben sei (zur Elementarpädagogik vgl. Quellen bei Osley 1980), erteilte die humanistische Rhetorik im Zusammenhang mit Regeln der Lektüre, d. h. der Stilmachung und die humanistische Anleitung zum Studium (*Ratio studii*) als eine Handhabung des Körpers in der Wissensakkumulation. Ersteres findet sich in Erasmus' Dialog *Ciceronianus*, in dem es um Exzeß oder Beschränkung der (Cicero-)Nachahmung geht. Unter dem Titel *de scribendo* findet man in der Art diätetischer Vorschriften Themen, die vom Repertoire der »modernen Schreiberfahrungen« nicht sehr verschieden sind: Regeln der besten Tageszeit (der Nacht), der günstigen Witterung und Ernährung, der sexuellen Enthaltsamkeit, schließlich der (geschützten) Lage, der Einrichtung, der Temperierung des Raums (Erasmus 1968-80, Bd. 7, S. 28-39). Es ist aber auch nur die Übertreibung der Satire, die der Schreibszene solche Schein-Autonomie verleiht – die Vorübung Schreiben wird in der ironischen Absolutierung der Cicero-Imitation zum Schreiben selbst, für das sie übt. Es ist Satire im vollen Erasmischen Sinne: Einmal war Erasmus, wie man weiß, solche zärtliche Einhüllung und Umsorgung seines Körpers beim Schreiben nicht fremd; dann geht es im *Ciceronianus* wirklich um die Transformation der Vorübung ins Schreiben des Autors, die *imitatio* eines »Selbst« in den Selbstausdruck (*exprimere*, das Erasmus in diesem Zusammenhang verwendet, heißt sowohl »nachahmen« wie »ausdrücken«).⁶ – Der andere Fall ist die Regel zur Arbeit des Schreibens und zum Schreiben nach dem Zeitplan des Druckers. Der niederländische Humanist Sterck van Ringelbergh war für das Extreme seiner einschlägigen Empfehlungen bekannt. Man erfuhr in seiner *Ratio studii* beispielsweise, wie der Schwächung der Glieder beim Schreiben entgegenzuwirken ist (indem man Bleiplättchen ins Innenfutter einnäht), wie man sich zu regelmäßiger Produktion anhängt (indem man dem Drucker bestimmte Quantitäten an Versen zu bestimmten Terminen zusagt, bevor sie geschrieben sind) oder wie Einfälle, die sich nachts in Schlafunterbrechungen einstellen, festgehalten werden können (indem man Wachstafeln oder gerußte Griffel für Pergament bereitlegt; Sterck 1531, S. 37, 40, 47, 52). Für den Arbeitsethiker des *studium* ist Schreiben offenbar gerade deshalb Focus der *ratio*

studii («Das Schreiben ist der Endzweck aller Anstrengungen, also auch aller übrigen Teile des Studiums«, ebd., S. 34 f.), weil es die Ermattung der Glieder und das Angewiesensein auf den technischen Ersatz vorstellig macht, d. h., weil es den Diskurs vom Defizit und der prothetischen Kompensation in Gang setzt (im übrigen war Sterck – Fortius – wahrscheinlich körperlich behindert). Zwei Regelungen des Schreibens im 16. Jahrhundert: in der Satire der *imitatio* erscheint die vollkommen gerahmte Szene des Schreibens – in ihr herrscht exquisite Künstlichkeit, die mit dem Moment an Travestie zusammenhängt, das – jedenfalls in der Satire des Erasmus – der Nachahmung eigen ist. Dem steht ein Schreiben gegenüber, das ganz von dem Diskurs der Arbeit und weiterhin der Struktur des Werkzeugs dieser Arbeit, also technologisch geformt ist – Sterck kann berichten, er habe fünfzehn verschiedene Schriftarten erlernt (ebd., S. 38). – Diese Imperative der »Schreib-Szene« zeigen nun zwar wirklich auf eine Szene des Schreibens und auf einen schreibenden Körper – aber sie sind erstens in die Problematik des Imperativs (zwischen Satire und Ausnahmefall) verwickelt und heben zweitens die Separiertheit des szenischen Rahmens von der Technologie des arbeitenden Gliedes hervor. Ein zur Sinnproduktion schon verkleideter Körper, den der Imperativ gar nicht mehr erreicht, und ein zum Wissen kommandierter Körper, der sogleich Prothese und Instrument seiner Untauglichkeit ist: Nichts gestattet, diese alternativen Möglichkeiten zu einer imperativisch verfaßten Kulturgeschichte der Literaturgeschichte übereinanderzublenden.

Strategie

Literarische Thematisierungen und literaturnaher Regulationen der »Schreib-Szene« legen es nahe, daß die Diskrepanzen, die sich dabei im Text und im Vollzug der Regelung zeigen, zugleich immer Diskrepanzen für den Text oder den Imperativ selber darstellen. Des weiteren setzen sie sich in Unverträglichkeiten zwischen der Thematisierung und der Regulation fort. Es geht also nicht nur darum, daß divergente Züge und Instanzen der »Schreib-Szene« zu benennen sind (das Datum des Schreibens; die Schrift-Struktur und der Schreib-Akt; die semantische Umhüllung des Körpers in der Schreibszene und der technologische

Schreibkörper), sondern in ihr kreuzen einander auch Thematisierung und Regulation und also Semantik und Technologie selber. Man kann und muß jedem dieser Problemfelder, die die ›Schreib-Szene‹ durchziehen, eigene Theorienamen und Behandlungsarten zuweisen. Hier geht es aber darum, daß die ›Schreib-Szene‹ der Literatur sich selbst gerade nur als Kopplung von asynchronen Instanzen und in der Verbindung asyndetischer Züge kommandieren-darstellen läßt. Man muß – das jedenfalls ist der erste Schritt – eine Art der Beschreibung entwickeln, die mit den Instanzen und Zügen zugleich auch deren unterschiedliche theoretische Zugehörigkeit aufzeichnet und ins Verhältnis setzt, ohne sie einer (der ›Schreib-Szene‹ äußeren) Theorie- und Theoriensynthese auszusetzen. Für die Deskription muß man vom komischen oder katastrophischen Effekt, dem satirischen oder eifernden Ton in der Isolation des bloßen Schreibens Abstand nehmen; im übrigen sollen diejenigen Züge und diejenige Art der Rahmung der literarischen ›Schreib-Szene‹ analytisch beschrieben werden, die sich in deren Thematisierung oder Regulation jeweils selbst geben.

Dazu noch einmal Erasmus: Die humanistische ›Schreib-Szene‹ innerhalb der Gutenberg-Galaxis zeigt in der so umworbenen Nähe von humanistischer Typographie und Handschrift (vgl. z. B. Tannenbaum 1930 und de la Mare 1973), in der oftmals räumlich manifesten Allianz zwischen dem Autor und dem Drucker die elementare Spannung zwischen Thematisierung/Semantik einerseits und Regulation/Technologie andererseits. Sie zeigt oftmals anschaulich (darum freilich auch täuschend), was die Formel dieser Heterogenität, der ›Schreib-Szene‹, immer und im allgemeinen ist: Auch im bloßen Schreiben der semantischen Thematisierung (im Text, mit Hinblick auf Sprache) gibt es *daneben immer auch* den Imperativ der Geste, die (körperliche oder mediale) Technologie; und die Regulation des Körpers im oder zum Sinn bzw. die Medientechnik gibt es *nie ohne Zusammensein mit* der Schrift des Textes, mit Hinblick auf Sprache. Immer und im allgemeinen ist also, was mit Hinblick auf Sprache zum Schreiben gehört, von Geste und Technologie radikal modifizierbar; jegliche Instrumentalität des Schreibkörpers tritt bestimmend in die Schreib-Szene, insofern diese von der Struktur der Schrift grundiert ist.

Eine Beschreibung der Schreib-Szene des Erasmus hätte minde-

stens diese beiden Wendungen zu nehmen: Wie Erasmus' rhetorische Theorie die Rede durch den Schnittpunkt der als Vorratsmengen gedachten *copiae rerum et verborum* bestimmt, so ist sein Schreiben durch die Zusammenschaltung zweier Reproduktionen bestimmt. Auffällig ist, daß der Versuch einer Beschreibung der Schreib-Szene hier sogleich weit auf Zusammenhänge des sogenannten Lebens und der sogenannten Gesellschaft ausgreifen muß. Die eine Sphäre ist die der Speicher selbst: das Haus des Druckers. So wohnt Erasmus 1508 etwa ein dreiviertel Jahr im Hause des venezianischen Druckers Aldus Manutius, um auf dessen Angebot hin eine Neuauflage seiner Sprichwortsammlung, der »Adagia«, herzustellen – ein Unternehmen, dem selbst die Idee des Speichers zugrunde liegt. Aldus gebot nicht nur über Presse und Lettern (die *Aldina* der *Adagia* verwendete eine neue, der humanistischen Kursive nachgebildete Type), sondern auch über eine bedeutende Sammlung griechischer und lateinischer Handschriften und eine angeschlossene Akademie editorisch-kritischer Spezialisten, die Erasmus erst den Vorrat zur Verfügung stellten, aus dem er seinen neuen Speicher füllte. Dann gibt es die vielen kleinen Reproduktionen durch das Essen, das Kopieren und die Information. Dazu unterhielt Erasmus, der Junggeselle – unterschiedlich nach Lage seiner Einkünfte und Arbeiten –, die *familia* jener Knaben, die – ein nur erst ganz instabil ausdifferenzierter Platonismus – seine Diener oder Sekretäre oder Boten (oder Kombinationen davon) und meistens ein bißchen seine Schüler und Geliebten waren (vgl. Bierlaire 1968). Reproduktionen dieser Art stellen Techniken und Ressourcen in symbolischen Zurüstungen, gleichsam beschriftet zur Verfügung. Das Schreiben ist hier eine Reproduktion, die die Reproduktionen der Wörter und des Lebens unmittelbar zusammenschließt, ohne also aus der Symbolordnung, dem Kontext oder Rahmen, der Wiederholungen herauszutreten. Diese Schreibszene ist so umfassend, daß sie sich kaum abhebt.

Darum kann sich die Leistung des Zusammenschließens an Stellen manifestieren, wo man die Spezifik der Schreibszene kaum ausmacht. Und weil die Schreibszene ganz in die Symbolordnung der Wiederholungen eingehüllt ist, kann umgekehrt die Ordnung des Symbolischen hier auch die Zusammenschließung darstellen. Ein, wohl singuläres, Beispiel aus den *Adagia*: Erasmus legt in einen besonders langen Eintrag eine Art Widmung an den Druk-

ker Aldus, die *historia(e)* von dessen Devise bzw. Geschäftszeichen (vgl. Compagnon 1979, S. 262-271), ein. Das Sprichwort ist: »Eile mit Weile« (die Zusammenarbeit an der *Aldina*, die Erasmus gegen Ende des Artikels erzählt, ist im übrigen ein negativer Fall temporaler Strategie: »Ich war sehr leichtsinnig: wir machten uns nämlich beide zugleich an die Arbeit, ich ans Schreiben und Aldus ans Drucken.« Erasmus 1969-80, Bd. 7, S. 464-513, zit. S. 502/3). Bevor so selbstbezüglich gesprochen wird, gilt es aber zwei andere Geschichten zu unterscheiden und zusammenzuschließen. Zuerst eine rhetorische: »Eile mit Weile« sei schön, weil eine Art Rätsel; die Konjektur sei vernünftig, daß »einer, wer immer es war«, in einer Anspielung die bei Aristophanes belegte Verdopplung (*anadiplosis*) »Eile unverweilt« in jenes Rätsel des Widerspruchs (*per enantiosin*) verwandelt habe (ebd., S. 464/5). Diese *historia* des Sprichworts als eines Rätsels (eine der möglichen Bedeutungen von *pro-verbium*) ist die der rhetorischen Mutation selbst: In die Anadiplose (die hier das, worauf einer anspielt: also ein Stück Text, ist) muß man die Kürze (also eine Unterbrechung) und das Rätsel (also die Sprache) einführen. Solche Rhetorik macht nicht aus Sprache einen Text; sie macht aus dem reduplizierenden Fond der Texte erst etwas Unterbrechendes und Unterbrechbares, etwas Sprachliches. Das aber ist gerade Erasmus' Definition des Sprichworts selbst; und so ist dieses *pro-verbium* für ihn das königliche Sprichwort, die Rhetorik des Königs. Es sei auf alle Säulen zu meißeln, auf alle Tempel zu schreiben, in alle Zepter zu gravieren: Schrift. Dann die Geschichte des Gebrauchs dieses Rätsels: Augustus – lesen wir – liebte es, einen Euripides-Vers über die Vorsicht des Strategen, des Feldherrn, mit dem *proverbium* zusammen zu zitieren; das *symbolon*, das Titus auf seine Münzen prägte, zeigte einen Anker, um den sich ein Delphin windet. Diese königlich-rätselhafte Schrift – eine Hieroglyphe – bedeutet aber nichts anderes, als was Augustus zur »Strategie«-Devise kombinierte: der Delphin: die Eile umwindet den Anker: die Beharrung, Schrift-Bild (im Sinne von Erasmus' Hieroglyphentheorie)⁷ der Strategie des Zusammenstellens. Aber dann ist die königliche Hieroglyphe, die Devise der Strategie, zu der Augustus die Semantik und Titus das Schrift-Bild gab, endlich – auch – die Druckermarken des Aldus: das Zeichen für die Zeichen, das sie zu einem Text macht, d. h. von der wilden Reproduktion verderbter Handschriften scheidet (ebd., S. 470-475

und 484-489). Was die rhetorische Geschichte (*mutatio*) und die des Gebrauchs (*combinatio*) unterbricht und koppelt, ist die Relation von königlicher Schrift und »Strategie«-Devise. Die Strategie der Könige, Schrift und »Strategie«, fungiert symbolisch im Hiat zwischen Mutation und Kombination. Sie unterbricht die Verdopplungen (das ist die asyndetische Leistung der Schrift in der Sprache) und koppelt die asynchronen Stücke der Medientechnik (hier: Handschrift und Druck);⁸ sie unterbricht-koppelt Schrift und Medium. In dieser strukturellen Leistung ist sie jetzt die Devise des Druckers und das Siegel der Schreib-Szene des Erasmus.

Diese Selbstdarbietung typischer Züge und Verbindungsarten der Schreib-Szene formuliert keine Theorie; sie bietet eine analytische Beschreibung. Im Schnitt zwischen Schrift und Medium, Unterbrechen und Koppeln – im Schnitt, der die Implikation der Techniken in die Reproduktion der Symbolsysteme unterbricht und ihre Kopplungsstücke sehen läßt – und in der deskriptiven Klammerung von Unterbrechen und Koppeln durch die Strategie von königlicher Rhetorik und »Strategie« ist die Typik des Schreibens der Schreibszene auch vor und nach Gutenberg angegeben.

Anmerkungen

- 1 Damit ist auf die folgenden Stellen im Werk Barthes' verwiesen: 1966, S. 45-47; 1978, S. 16 f.; 1972, S. 134-145.
- 2 Oder existentialistische Neigung; z. B. Kurz (1980). Allerdings war die Montaigne-Interpretation seit Merleau-Ponty (1960) ein historisch vorgeschobener Fall phänomenologischer Lektüren der Schreibszene: dazu jetzt O'Neill (1982).
- 3 Das gilt unter Bedingungen, deren wichtigste eine nicht-hierarchische Beziehung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit ist: vgl. Udall (1944, S. 16): »The system of speech and the system of writing are thus only two realizations out of an infinite number of possible systems, of which no one can be said to be more fundamental than the other.«
- 4 Diese Beziehung wäre zu erörtern im Anschluß an Leroi-Gourhan (1964/65, 1988, S. 292-332) und die Diskussion bei Derrida (1967, 1983, S. 148-155).
- 5 Eine repräsentationslogische Erörterung von »die Schreibszene Schreiben« gibt Gasché (1977, vgl. bes. S. 166-168).

- 6 Die Kritik der absoluten Cicero-Imitation kann gleichzeitig so scharf sein und zur satirischen Gegenfigur des Selbstausdrucks werden, weil Erasmus in ihr die Paganisierung einer christlichen Figur, der *imitatio Christi*, wahrnahm.
- 7 Es läßt sich hinzufügen: der Anker ist aus Stab und Bogen zusammengesetzt, der Delphin hat die S-Linie – die drei Elemente und eine pikturale Syntax der Kursive. Vgl. z.B. die Reproduktionen aus Luca Pacioli's Lehre einer geometrisch-architektonischen Konstruktion der Buchstaben, »*Divina Proportione*« (Venedig 1509), bei Casamassima (1966, Tav. I-IV); hier handelt es sich im engeren Sinne um das *Alphabetum Romanum*.
- 8 Daß Asynchronie und Synchronisieren grundlegende Terme der literaturwissenschaftlichen Medientheorie sind, zeigt Kittler (1986, Vorwort und passim) jenseits von McLuhans Medienanthropologie (1962).

Literatur

- Barthes, R., 1966, *Critique et vérité. Essai*. Paris.
- Barthes, R., 1972, »To Write: An Intransitive Word?«. In: *The Structuralist Controversy*, Hgg. R. Macksey, E. Donato. Baltimore, London.
- Barthes, R., 1978, *Leçon*. Paris.
- Bierlaire, F., 1968, *La familia d'Erasmus. Contribution à l'histoire de l'humanisme*. Paris.
- Böhlhoff, R., 1982/83, *Johann Christian Günther. 1695-1975*. 3 Bde. Köln, Wien.
- Casamassima, E. di, 1966, *Trattati di Scrittura del Cinquecento italiano*. Mailand.
- Compagnon, A., 1979, *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris.
- Derrida, J., 1967, 1983, *Grammatologie*. Frankfurt/Main.
- Erasmus von Rotterdam, 1968-1980, *Ausgewählte Werke*. Lateinisch-deutsch, Hg. W. Welzig. Darmstadt.
- Gasché, R., 1977, »The Scene of Writing«. In: *Glyph* 1, S. 150-171. Baltimore, London.
- Goethe, J. W., 1951-1968, *Werke*. Hamburger Ausgabe, 14 Bde, Hg. E. Trunz. Hamburg.
- Günther, J. Chr., 1930-1937, *Sämtliche Werke*. 6 Bde, Hg. W. Krämer. Leipzig.
- Hölderlin, F., 1943-1977, *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe, Hg. F. Beißner. Stuttgart.
- Kittler, F. A., 1986, *Grammophon, Film, Typewriter*. Berlin.
- Kurz, G., 1980, *Traum-Schrecken: Kafkas literarische Existenzanalyse*. Stuttgart.

- Leroi-Gourhan, A., 1964/1965, 1988, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt/Main.
- Mare, A. C. de la, 1973, *The Handwriting of Italian Humanists*. Vol. 1. Oxford.
- McLuhan, M., 1962, *The Gutenberg Galaxy. The Making of the Typographic Man*. Toronto.
- Merleau-Ponty, M., 1960, »Lecture de Montaigne«. In: ders., *Signes*. Paris.
- Nägele, R., 1985, *Text, Geschichte und Subjektivität in Hölderlins Dichtung. »Unesßbarer Schrift gleich«*. Stuttgart.
- O'Neill, J., 1982, *Essaying Montaigne. A Study of the Renaissance Institution of Writing and Reading*. London, Boston, Henley.
- Osley, A. S., 1980, *Scribes and Sources. Handbook of the Chancery Hand in the Sixteenth Century. Texts from the Writing-Masters, with an account of John de Beaufort by B. Wolpe*. Boston.
- Petrucci, A., 1982, Hg., *Scrittura e popolo nella Roma barocca. 1585-1721*. Rom.
- Segebrecht, W., 1977, *Das Gelegenheitsgedicht. Ein Beitrag zur Geschichte und Poetik der deutschen Lyrik*. Stuttgart.
- Sterck van Ringelbergh, J., 1531, 1967, »De ratione studii«. In: *Opera*, Reprint (Monumenta humanistica belgica, 3). Nieuwkoop.
- Tannenbaum, S. A., 1930, *The Handwriting of the Renaissance*. New York.
- Udall, H. J., 1944, »Speech and Writing«. In: *Acta Linguistica*, Vol. IV, S. 11-16.

SEIN UND ZEIT

VON

MARTIN HEIDEGGER

Sechzehnte Auflage



MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

75/C1 2604 5461(16)

Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang

Zuerst erschienen als Sonderdruck aus
»Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« Band VIII
herausgegeben von Edmund Husserl



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Heidegger, Martin:

16. Aufl., Sein und Zeit / von Martin Heidegger. – unveränd. Nachdr. d. 15.,
an Hand d. Gesamtausg. durchges. Aufl. mit d. Randbemerkungen aus d.
Handex. d. Autors im Anh. – Tübingen : Niemeyer, 1986.

ISBN 3-484-70122-6

© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1986

Alle Rechte vorbehalten. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Buch oder Teile daraus photomechanisch zu vervielfältigen.
Printed in Austria

ZLS 1990.252

EDMUND HUSSERL

in Verehrung und Freundschaft zugeeignet

Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald zum 8. April 1926

nen. Das Vernehmen hat die Vollzugsart des *Ansprechens* und *Besprechens* von etwas als etwas. Auf dem Boden dieses *Auslegens* im weitesten Sinne wird das Vernehmen zum *Bestimmen*. Das Vernommene und Bestimmte kann in Sätzen ausgesprochen, als solches *Ausgesagtes* behalten und verwahrt werden. Dieses vernehmende Behalten einer Aussage über... ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins und darf nicht als ein »Vorgang« interpretiert werden, durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die als so angeeignete »drinnen« aufbewahrt bleiben, bezüglich derer dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit »übereinstimmen«.

Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon »draußen« bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem »Draußen-sein« beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das »Gehäuse« des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*. Im »bloßen« Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden, im »nur« Vorstellen seiner, im »lediglich« daran »denken« bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt als bei einem *originären* Erfassen. Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar jede Seinsbeziehung zu dem vormals Erkannten ausgelöscht ist, muß *als eine Modifikation des ursprünglichen In-Seins* begriffen werden, in gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum.

Der aufgezeigte Fundierungszusammenhang der für das Welterkennen konstitutiven Modi des In-der-Welt-seins macht deutlich: im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen *schafft* aber weder allererst ein »commercium« des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins. Daher verlangt das In-der-Welt-sein als Grundverfassung eine *vorgängige* Interpretation.

§ 14. Die Idee der Weltlichkeit der Welt überhaupt

Das In-der-Welt-sein soll zuerst hinsichtlich des Strukturmoments »Welt« sichtbar gemacht werden. Die Bewerkstelligung dieser Aufgabe scheint leicht und so trivial zu sein, daß man immer noch glaubt, sich ihrer ent schlagen zu dürfen. Was kann es besagen, »die Welt« als Phänomen beschreiben? Sehen lassen, was sich an »Seiendem« innerhalb der Welt zeigt. Der erste Schritt ist dabei eine Aufzählung von solchem, was es »in« der Welt gibt: Häuser, Bäume, Menschen, Berge, Gestirne. Wir können das »Aussehen« dieses Seienden *abschildern* und die Vorkommnisse an und mit ihm *erzählen*. Das bleibt aber offensichtlich ein vorphänomenologisches »Geschäft«, das phänomenologisch überhaupt nicht relevant sein kann. Die Beschreibung bleibt am Seienden haften. Sie ist ontisch. Gesucht wird aber doch das Sein. »Phänomen« im phänomenologischen Sinne wurde formal bestimmt als das, was sich als Sein und Seinsstruktur zeigt.

Die »Welt« phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren. Das Seiende innerhalb der Welt sind die Dinge, Naturdinge und »wertbehaftete« Dinge. Deren Dinglichkeit wird Problem; und sofern sich die Dinglichkeit der letzteren auf der Naturdinglichkeit aufbaut, ist das Sein der Naturdinge, die Natur als solche, das primäre Thema. Der alles fundierende Seinscharakter der Naturdinge, der Substanzen, ist die Substantialität. Was macht ihren ontologischen Sinn aus? Damit haben wir die Untersuchung in eine eindeutige Fragerichtung gebracht.

Aber fragen wir hierbei ontologisch nach der »Welt«? Die gekennzeichnete Problematik ist ohne Zweifel ontologisch. Allein wenn ihr selbst die reinste Explikation des Seins der Natur gelingt, in Anmessung an die Grundaussagen, die in der mathematischen Naturwissenschaft über dieses Seiende gegeben werden, diese Ontologie trifft nie auf das Phänomen »Welt«. Natur ist selbst ein Seiendes, das innerhalb der Welt begegnet und auf verschiedenen Wegen und Stufen entdeckbar wird.

Sollen wir uns demnach zuvor an das Seiende halten, bei dem sich das Dasein zunächst und zumeist aufhält, an die »wertbehafteten« Dinge? Zeigen nicht sie »eigentlich« die Welt, in der wir leben? Viel-

leicht zeigen sie in der Tat so etwas wie »Welt« eindringlicher. Diese Dinge sind aber doch auch Seiendes »innerhalb« der Welt.

Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen »Welt«. In beiden Zugangsarten zum »objektiven Sein« ist schon und zwar in verschiedener Weise »Welt« »vorausgesetzt«.

Kann am Ende »Welt« überhaupt nicht als Bestimmung des genannten Seienden angesprochen werden? Wir nennen aber doch dieses Seiende innerweltlich. Ist »Welt« gar ein Seinscharakter des Daseins? Und hat dann »zunächst« jedes Dasein seine Welt? Wird so »Welt« nicht etwas »Subjektives«? Wie soll denn noch eine »gemeinsame« Welt möglich sein, »in« der wir doch *sind*? Und wenn die Frage nach der »Welt« gestellt wird, *welche* Welt ist gemeint? Weder diese noch jene, sondern *die Weltlichkeit von Welt überhaupt*. Auf welchem Wege treffen wir dieses Phänomen an?

»Weltlichkeit« ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins. Dieses aber kennen wir als existenziale Bestimmung des Daseins. Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial. Wenn wir ontologisch nach der »Welt« fragen, dann verlassen wir keineswegs das thematische Feld der Analytik des Daseins. »Welt« ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesentlich das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst. Das schließt nicht aus, daß der Weg der Untersuchung des Phänomens »Welt« über das innerweltlich Seiende und sein Sein genommen werden muß. Die Aufgabe einer phänomenologischen »Beschreibung« der Welt liegt so wenig offen zutage, daß schon ihre zureichende Bestimmung wesentliche ontologische Klärungen verlangt.

Aus der durchgeführten Erwägung und häufigen Verwendung des Wortes »Welt« springt seine Vieldeutigkeit in die Augen. Die Entwirrung dieser Vieldeutigkeit kann zu einer Anzeige der in den verschiedenen Bedeutungen gemeinten Phänomene und ihres Zusammenhangs werden.

1. Welt wird als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann.

2. Welt fungiert als ontologischer Terminus und bedeutet das Sein des unter n. 1 genannten Seienden. Und zwar kann »Welt« zum Titel der Region werden, die je eine Mannigfaltigkeit von Seiendem umspannt; z. B. bedeutet Welt soviel wie in der Rede von der »Welt«

des Mathematikers die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik.

3. Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesentlich nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, »*worin*« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung. Hierbei bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten: Welt meint die »öffentliche« Wir-Welt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt.

4. Welt bezeichnet schließlich den ontologisch-existenzialen Begriff der *Weltlichkeit*. Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturorganen besonderer »Welten«, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt. Wir nehmen den Ausdruck Welt terminologisch für die unter n. 3 fixierte Bedeutung in Anspruch. Wird er zuweilen im erstgenannten Sinne gebraucht, dann wird diese Bedeutung durch Anführungszeichen markiert.

Die Abwandlung »weltlich« meint dann terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des »in« der Welt vorhandenen Seienden. Dieses nennen wir weltzugehörig oder innerweltlich.

Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, daß mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein *Überspringen* des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht. Statt dessen versucht man die Welt aus dem Sein des Seienden zu interpretieren, das innerweltlich vorhanden, überdies aber zunächst gar nicht entdeckt ist, aus der Natur. Natur ist – ontologisch-kategorial verstanden – ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden. Das Seiende als Natur in diesem Sinne kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. »Natur« als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen. Ebenso ist auch das Phänomen »Natur« etwa im Sinne des Naturbegriffes der Romantik erst aus dem Weltbegriff, d. h. der Analytik des Daseins her ontologisch faßbar.

Im Hinblick auf das Problem einer ontologischen Analyse der Weltlichkeit der Welt bewegt sich die überlieferte Ontologie – wenn sie das Problem überhaupt sieht – in einer Sackgasse. Andererseits wird eine Interpretation der Weltlichkeit des Daseins und der Möglichkeiten und Arten seiner Verweltlichung zeigen müssen, *warum* das Dasein in der Seinsart des Welterkennens ontisch und ontologisch das

Phänomen der Weltlichkeit überspringt. Im Faktum dieses Überspringens liegt aber zugleich der Hinweis darauf, daß es besonderer Vorkehrungen bedarf, um für den Zugang zum Phänomen der Weltlichkeit den rechten phänomenalen Ausgang zu gewinnen, der ein Überspringen verhindert.

Die methodische Anweisung hierfür wurde schon gegeben. Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der *nächsten* Seinsart des Daseins zum Thema der Analytik werden. Dem alltäglichen In-der-Welt-sein ist nachzugehen, und im phänomenalen Anhalt an dieses muß so etwas wie Welt in den Blick kommen.

Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*. Die Untersuchung nimmt den Gang von diesem existenzialen Charakter des durchschnittlichen In-der-Welt-seins zur Idee von Weltlichkeit überhaupt. Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir im Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstbegegnenden inner-*umweltlichen* Seienden. Der Ausdruck Umwelt enthält in dem »Um« einen Hinweis auf Räumlichkeit. Das »Umherum«, das für die Umwelt konstitutiv ist, hat jedoch keinen primär »räumlichen« Sinn. Der einer Umwelt unbestreitbar zugehörige Raumcharakter ist vielmehr erst aus der Struktur der Weltlichkeit aufzuklären. Von hier aus wird die in § 12 angezeigte Räumlichkeit des Daseins phänomenal sichtbar. Die Ontologie hat nun aber gerade versucht, von der Räumlichkeit aus das Sein der »Welt« als *res extensa* zu interpretieren. Die extremste Tendenz zu einer solchen Ontologie der »Welt« und zwar in der Gegenorientierung an der *res cogitans*, die sich weder ontisch noch ontologisch mit Dasein deckt, zeigt sich bei *Descartes*. Durch die Abgrenzung gegen diese ontologische Tendenz kann sich die hier versuchte Analyse der Weltlichkeit verdeutlichen. Sie vollzieht sich in drei Etappen: A. Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt. B. Illustrierende Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Ontologie der »Welt« bei *Descartes*. C. Das Umhafte der Umwelt und die »Räumlichkeit« des Daseins.

A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt

§ 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden

Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang* in der Welt und *mit* dem inner-

weltlichen Seienden nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat. Die phänomenologische Frage gilt zunächst dem Sein des in solchem Besorgen begegnenden Seienden. Zur Sicherung des hier verlangten Sehens bedarf es einer methodischen Vorbemerkung.

In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen »Welt«-Erkennens, es ist das Gebrauchte, Hergestellte und dgl. Als so begegnendes Seiendes kommt es vorthematisch in den Blick eines »Erkennens«, das als phänomenologisches primär auf das Sein sieht und aus dieser Thematisierung des Seins her das jeweilig Seiende mitthematisiert. Dies phänomenologische Auslegen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins. Als Untersuchung von Sein aber wird es zum eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem »lebendig« ist. Das phänomenologisch vorthematische Seiende, hier also das Gebrauchte, in Herstellung Befindliche, wird zugänglich in einem Sichversetzen in solches Besorgen. Streng genommen ist diese Rede von einem Sichversetzen irreführend; denn in diese Seinsart des besorgenden Umganges brauchen wir uns nicht erst zu versetzen. Das alltägliche Dasein *ist* schon immer in dieser Weise, z. B.: die Tür öffnend, mache ich Gebrauch von der Klinke. Die Gewinnung des phänomenologischen Zugangs zu dem so begegnenden Seienden besteht vielmehr in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen, die das Phänomen eines solchen »Besorgens« überhaupt verdecken und in eins damit erst recht das Seiende, *wie* es von ihm selbst her *im* Besorgen für es begegnet. Diese verfänglichen Mißgriffe werden deutlich, wenn wir jetzt untersuchend fragen: welches Seiende soll Vorthema werden und als vorphänomenaler Boden festgestellt sein?

Man antwortet: die Dinge. Aber mit dieser selbstverständlichen Antwort ist der gesuchte vorphänomenale Boden vielleicht schon verfehlt. Denn in diesem Ansprechen des Seienden als »Ding« (*res*) liegt

eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik. Die von solchem Seienden zum Sein weiterfragende Analyse trifft auf Dinglichkeit und Realität. Die ontologische Explikation findet so fortschreitend Seinscharaktere wie Substantialität, Materialität, Ausgedehtheit, Nebeneinander... Aber das im Besorgen begegnende Seiende ist in diesem Sein auch vorontologisch zunächst verborgen. Mit der Nennung von Dingen als dem »zunächst gegebenen« Seienden geht man ontologisch fehl, obzwar man ontisch etwas anderes meint. Was man eigentlich meint, bleibt unbestimmt. Oder aber man charakterisiert diese »Dinge« als »wertbehaftete« Dinge. Was besagt ontologisch Wert? Wie ist dieses »Haften« und Behaftetsein kategorial zu fassen? Von der Dunkelheit dieser Struktur einer Wertbehaftetheit abgesehen, ist der phänomenale Seinscharakter des im besorgenden Umgang Begegnenden damit getroffen?

Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die »Dinge«: πράγματα, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (πράξις) zu tun hat. Sie ließen aber ontologisch gerade den spezifisch »pragmatischen« Charakter der πράγματα im Dunkeln und bestimmten sie »zunächst« als »bloße Dinge«. Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug. Die Seinsart von Zeug ist herauszustellen. Das geschieht am Leitfaden der vorherigen Umgrenzung dessen, was ein Zeug zu Zeug macht, der Zeughaftigkeit.

Ein Zeug »ist« strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesenhaft »etwas, um zu...«. Die verschiedenen Weisen des »Um-zu« wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur »Um-zu« liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas. Das mit diesem Titel angezeigte Phänomen kann erst in den folgenden Analysen in seiner ontologischen Genesis sichtbar gemacht werden. Vorläufig gilt es, eine Verweisungsmannigfaltigkeit phänomenal in den Blick zu bekommen. Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer *aus* der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer. Diese »Dinge« zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen. Das Nächstbegegnende, obzwar nicht thematisch Erfasste, ist das Zimmer, und dieses wiederum nicht als das »Zwischen den vier Wänden« in einem geometrischen räumlichen Sinne – sondern als Wohnzeug. Aus ihm heraus zeigt sich die »Einrichtung«, in

dieser das jeweilige »einzelne« Zeug. Vor diesem ist je schon eine Zeugganzheit entdeckt.

Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische »Handlichkeit« des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*. Nur weil Zeug dieses »An-sich-sein« hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar. Das schärfste Nur-noch-hinsehen auf das so und so beschaffene »Aussehen« von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur »theoretisch« hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Sicherheit verleiht. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.

Das »praktische« Verhalten ist nicht »atheoretisch« im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nur-hinsehen. Das Hinsehen ist, weil unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode*.

Das Zuhandene ist weder überhaupt theoretisch erfaßt, noch ist es selbst für die Umsicht zunächst umsichtig thematisch. Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhänden zu sein. Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweilig Herzu-

stellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene. Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet.

Das herzustellende Werk als das *Wozu* von Hammer, Hobel, Nadel hat seinerseits die Seinsart des Zeugs. Der herzustellende Schuh ist zum Tragen (Schuhzeug), die gefertigte Uhr zur Zeitablesung. Das im besorgenden Umgang vornehmlich begegnende Werk – das in Arbeit befindliche – läßt in seiner ihm wesenhaft zugehörigen Verwendbarkeit je schon mitbegegnen das *Wozu seiner* Verwendbarkeit. Das bestellte Werk ist seinerseits nur auf dem Grunde seines Gebrauchs und des in diesem entdeckten Verweisungszusammenhangs von Seiendem.

Das herzustellende Werk ist aber nicht allein verwendbar für..., das Herstellen selbst ist je ein Verwenden *von* etwas für etwas. Im Werk liegt zugleich die Verweisung auf »Materialien«. Es ist angewiesen auf Leder, Faden, Nägel u. dgl. Leder wiederum ist hergestellt aus Häuten. Diese sind Tieren abgenommen, die von anderen gezüchtet werden. Tiere kommen innerhalb der Welt auch ohne Züchtung vor, und auch bei dieser stellt sich dieses Seiende in gewisser Weise selbst her. In der Umwelt wird demnach auch Seiendes zugänglich, das an ihm selbst herstellungsunbedürftig, immer schon zuhanden ist. Hammer, Zange, Nagel verweisen an ihnen selbst auf – sie bestehen aus – Stahl, Eisen, Erz, Gestein, Holz. Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die »Natur« mitentdeckt, die »Natur« im Lichte der Naturprodukte.

Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden – auch nicht als *Naturmacht*. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind »in den Segeln«. Mit der entdeckten »Umwelt« begegnet die so entdeckte »Natur«. Von deren Seinsart als zuhandener kann abgesehen, sie selbst lediglich in ihrer puren Vorhandenheit entdeckt und bestimmt werden. Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was »weht und strebt«, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte »Entspringen« eines Flusses ist nicht die »Quelle im Grund«.

Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das *Wozu* seiner Verwendbarkeit und das *Woraus* seines Bestehens, in einfachen handwerklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer. Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten,

er »ist« im Entstehen des Werkes mit dabei. In der Herstellung von Dutzendware fehlt diese konstitutive Verweisung keineswegs; sie ist nur unbestimmt, zeigt auf Beliebige, den Durchschnitt. Mit dem Werk begegnet demnach nicht allein Seiendes, das zuhanden ist, sondern auch Seiendes von der Seinsart des Menschen, dem das Hergestellte in seinem Besorgen zuhanden wird; in eins damit begegnet die Welt, in der die Träger und Verbraucher leben, die zugleich die unsere ist. Das je besorgte Werk ist nicht nur in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der *öffentlichen Welt*. Mit dieser ist die *Umweltnatur* entdeckt und jedem zugänglich. In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besorgen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem »Stand der Sonne«. In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen. Wenn wir auf die Uhr sehen, machen wir unausdrücklich Gebrauch vom »Stand der Sonne«, danach die amtliche astronomische Regelung der Zeitmessung ausgeführt wird. Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist die Umweltnatur mitzuhanden. Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, daß je nach der Art des Aufgehens darin das im Werk, d. h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens entdeckbar bleibt.

Die Seinsart dieses Seienden ist die Zuhandenheit. Sie darf jedoch nicht als bloßer Auffassungscharakter verstanden werden, als würden dem zunächst begegnenden »Seienden« solche »Aspekte« aufgeredet, als würde ein zunächst an sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise »subjektiv gefärbt«. Eine so gerichtete Interpretation übersieht, daß hierfür das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein und in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der »Welt« Vorrang und Führung haben müßte. Das widerstreitet aber schon dem ontologischen Sinn des Erkennens, das wir als *fundierten* Modus des In-der-Welt-seins aufgezeigt haben. Dieses dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor. *Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.* Aber Zuhandenes »gibt es« doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem. Folgt aber – diese These einmal zugestanden – hieraus, daß Zuhandenheit ontologisch in Vorhandenheit fundiert ist?

Aber mag auch in der weiterdringenden ontologischen Interpretation die Zuhandenheit sich als Seinsart des innerweltlich zunächst entdeckten Seienden bewähren, mag sogar ihre Ursprünglichkeit gegenüber der puren Vorhandenheit sich erweisen lassen – ist denn mit dem bislang Explizierten das Geringste für das ontologische Verständnis des Weltphänomens gewonnen? Welt haben wir bei der Interpretation dieses innerweltlich Seienden doch immer schon »vorausgesetzt«. Die Zusammenfügung dieses Seienden ergibt doch nicht als die Summe so etwas wie »Welt«. Führt denn überhaupt vom Sein dieses Seienden ein Weg zur Aufweisung des Weltphänomens?¹

§ 16. Die am innerweltlich Seienden sich meldende
Weltmäßigkeit der Umwelt

Welt ist selbst nicht ein innerweltlich Seiendes, und doch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, daß es nur begegnen und entdecktes Seiendes in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt »gibt«. Aber wie »gibt es« Welt? Wenn das Dasein ontisch durch das In-der-Welt-sein konstituiert ist und zu seinem Sein ebenso wesenhaft ein Seinsverständnis seines Selbst gehört, mag es noch so unbestimmt sein, hat es dann nicht ein Verständnis von Welt, ein vorontologisches Verständnis, das zwar expliziter ontologischer Einsichten entbehrt und entbehren kann? Zeigt sich für das besorgende In-der-Welt-sein mit dem innerweltlich begegnenden Seienden, d. h. dessen Innerweltlichkeit, nicht so etwas wie Welt? Kommt dieses Phänomen nicht in einen vorphänomenologischen Blick, steht es nicht schon immer in einem solchen, ohne eine thematisch ontologische Interpretation zu fordern? Hat das Dasein selbst im Umkreis seines besorgenden Aufgehens bei dem zuhandenen Zeug eine Seinsmöglichkeit, in der ihm mit dem besorgten innerweltlichen Seienden in gewisser Weise dessen Weltlichkeit aufleuchtet?

Wenn sich solche Seinsmöglichkeiten des Daseins innerhalb des besorgenden Umgangs aufzeigen lassen, dann öffnet sich ein Weg, dem so aufleuchtenden Phänomen nachzugehen und zu versuchen, es gleichsam zu »stellen« und auf seine an ihm sich zeigenden Strukturen zu befragen.

¹ Der Verf. darf bemerken, daß er die Umweltanalyse und überhaupt die »Hermeneutik der Faktizität« des Daseins seit dem W. S. 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesungen mitgeteilt hat.

Zur Alltäglichkeit des In-der-Welt-seins gehören Modi des Besorgens, die das besorgte Seiende so begegnen lassen, daß dabei die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen zum Vorschein kommt. Das nächstzuhandene Seiende kann im Besorgen als unverwendbar, als nicht zu gerichtet für seine bestimmte Verwendung angetroffen werden. Werkzeug stellt sich als beschädigt heraus, das Material als ungeeignet. Zeug ist hierbei in jedem Falle zuhanden. Was aber die Unverwendbarkeit entdeckt, ist nicht das hinsehende Feststellen von Eigenschaften, sondern die Umsicht des gebrauchenden Umgangs. In solchem Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das Zeug auf. Das Auffallen gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen Unzuhandenheit. Darin liegt aber: das Unbrauchbare liegt nur da, – es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war. Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d. h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen. Diese Vorhandenheit des Unbrauchbaren entbehrt noch nicht schlechthin jeder Zuhandenheit, das so vorhandene Zeug ist noch nicht ein nur irgendwo vorkommendes Ding. Die Beschädigung des Zeugs ist noch nicht eine bloße Dingveränderung, ein lediglich vorkommender Wechsel von Eigenschaften an einem Vorhandenen.

Der besorgende Umgang stößt aber nicht nur auf Unverwendbares innerhalb des je schon Zuhandenen, er findet auch solches, das fehlt, was nicht nur nicht »handlich«, sondern überhaupt nicht »zur Hand ist«. Ein Vermissen von dieser Art entdeckt wieder als Vorfinden eines Unzuhandenen das Zuhandene in einem gewissen Nurvorhandensein. Das Zuhandene kommt im Bemerken von Unzuhandenen in den Modus der *Aufdringlichkeit*. Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, daß es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint. Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen.

Im Umgang mit der besorgten Welt kann Unzuhandenes begegnen nicht nur im Sinne des Unverwendbaren oder des schlechthin Fehlenden, sondern als Unzuhandenes, das gerade *nicht* fehlt und *nicht* unverwendbar ist, das aber dem Besorgen »im Wege liegt«. Das, woran das Besorgen sich nicht kehren kann, dafür es »keine Zeit« hat, ist Unzuhandenes in der Weise des Nichthergehörigen, des Unerledigten.

Dieses Unzuhandene stört und macht die *Aufsässigkeit* des zunächst und zuvor zu Besorgenden sichtbar. Mit dieser Aufsässigkeit kündigt sich in neuer Weise die Vorhandenheit des Zuhandenen an, als das Sein dessen, das immer noch vorliegt und nach Erledigung ruft.

Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen. Dabei wird aber das Zuhandene noch nicht lediglich als Vorhandenes *betrachtet* und begafft, die sich kundgebende Vorhandenheit ist noch gebunden in der Zuhandenenheit des Zeugs. Dieses verhüllt sich noch nicht zu bloßen Dingen. Das Zeug wird zu »Zeug« im Sinne dessen, was man abstoßen möchte; in solcher Abstoßendenz aber zeigt sich das Zuhandene als immer noch Zuhandenes in seiner unentwegten Vorhandenheit.

Was soll aber dieser Hinweis auf das modifizierte Begegnen des Zuhandenen, darin sich seine Vorhandenheit enthüllt, für die Aufklärung des *Weltphänomens*? Auch mit der Analyse dieser Modifikation stehen wir noch beim Sein des Innerweltlichen, dem Weltphänomen sind wir noch nicht näher gekommen. Gefaßt ist es noch nicht, aber wir haben uns jetzt in die Möglichkeit gebracht, das Phänomen in den Blick zu bringen.

In der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit geht das Zuhandene in gewisser Weise seiner Zuhandenenheit verlustig. Diese ist aber selbst im Umgang mit dem Zuhandenen, obzwar unthematisch, verstanden. Sie verschwindet nicht einfach, sondern in der Auffälligkeit des Unverwendbaren verabschiedet sie sich gleichsam. Zuhandenenheit zeigt sich noch einmal, und gerade hierbei zeigt sich auch die Weltmäßigkeit des Zuhandenen.

Die Struktur des Seins von Zuhandenenem als Zeug ist durch die Verweisungen bestimmt. Das eigentümliche und selbstverständliche »An-sich« der nächsten »Dinge« begegnet in dem sie gebrauchenden und dabei nicht ausdrücklich beachtenden Besorgen, das auf Unbrauchbares stoßen kann. Ein Zeug ist unverwendbar – darin liegt: die konstitutive Verweisung des Um-zu auf ein Dazu ist gestört. Die Verweisungen selbst sind nicht betrachtet, sondern »da« in dem besorgenden Sichstellen unter sie. In einer *Störung der Verweisung* – in der Unverwendbarkeit für... wird aber die Verweisung ausdrücklich. Zwar auch jetzt noch nicht als ontologische Struktur, sondern ontisch für die Umsicht, die sich an der Beschädigung des Werkzeugs stößt. Mit diesem umsichtigen Wecken der Verweisung auf das jeweilige Dazu kommt

dieses selbst und mit ihm der Werkzusammenhang, die ganze »Werkstatt«, und zwar als das, worin sich das Besorgen immer schon aufhält, in die Sicht. Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie Gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im Vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzem aber meldet sich die Welt.

Imgleichen ist das Fehlen eines Zuhandenen, dessen alltägliches Zugewesen so selbstverständlich war, daß wir von ihm gar nicht erst Notiz nahmen, ein *Bruch* der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge. Die Umsicht stößt ins Leere und sieht erst jetzt, *wofür* und *womit* das Fehlende zuhanden war. Wiederum meldet sich die Umwelt. Was so aufleuchtet, ist selbst kein Zuhandenes unter anderen und erst recht nicht ein *Vorhandenes*, das das zuhandene Zeug etwa fundiert. Es ist im »Da« vor aller Feststellung und Betrachtung. Es ist selbst der Umsicht unzugänglich, sofern diese immer auf Seiendes geht, aber es ist für die Umsicht je schon erschlossen. »Erschließen« und »Erschlossenheit« werden im folgenden terminologisch gebraucht und bedeuten »aufschließen« – »Aufgeschlossenheit«. »Erschließen« meint demnach nie so etwas wie »mittelbar durch einen Schluß gewinnen«.

Daß die Welt nicht aus dem Zuhandenen »besteht«, zeigt sich u. a. daran, daß mit dem Aufleuchten der Welt in den interpretierten Modi des Besorgens eine Entweltlichung des Zuhandenen zusammengeht, so daß an ihm das Nur-vorhandensein zum Vorschein kommt. Damit im alltäglichen Besorgen der »Umwelt« das zuhandene Zeug in seinem »An-sich-sein« soll begegnen können, müssen die Verweisungen und Verweisungsganzheiten, darinnen die Umsicht »aufgeht«, für diese sowohl wie erst recht für ein unumsichtiges, »thematisches« Erfassen unthematisch bleiben. Das *Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des An-sich-seins dieses Seienden.

Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit meinen einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen. Diese »Un« meinen den Charakter des An-sich-haltens des Zuhandenen, das, was wir mit dem An-sich-sein im Auge haben, das wir charakteristischerweise aber »zunächst« dem Vorhandenen, als dem thematisch Feststellbaren, zuschreiben. In der primären und ausschließlichen Orientierung am Vorhandenen ist das »An-sich« ontologisch gar nicht aufzuklären. Eine Auslegung jedoch muß verlangt werden, soll die Rede von »An-sich« eine ontologisch

belangvolle sein. Man beruft sich meist ontisch emphatisch auf dieses An-sich des Seins und mit phänomenalem Recht. Aber diese *ontische* Berufung erfüllt nicht schon den Anspruch der mit solcher Berufung vermeintlich gegebenen *ontologischen* Aussage. Die bisherige Analyse macht schon deutlich, daß das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden nur auf dem Grunde des Weltphänomens ontologisch faßbar wird.

Wenn die Welt aber in gewisser Weise aufleuchten kann, muß sie überhaupt erschlossen sein. Mit der Zugänglichkeit von innerweltlichem Zuhandenen für das umsichtige Besorgen ist je schon Welt vorschlossen. Sie ist demnach etwas, »worin« das Dasein als Seiendes je schon *war*, worauf es in jedem irgendwie ausdrücklichen Hinkommen immer nur zurückkommen kann.

In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt. In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein. Was ist es, womit das Dasein vertraut ist, warum kann die Weltmäßigkeit des Innerweltlichen aufleuchten? Wie ist näherhin die Verweisungsganzheit zu verstehen, darin die Umsicht sich »bewegt«, und deren mögliche Brüche die Vorhandenheit des Seienden vordrängen?

Für die Beantwortung dieser Fragen, die auf eine Herausarbeitung des Phänomens *und Problems* der Weltlichkeit zielen, ist eine konkretere Analyse der Strukturen gefordert, in deren Aufbauzusammenhang die gestellten Fragen hineinfragen.

§ 17. Verweisung und Zeichen

Bei der vorläufigen Interpretation der Seinsstruktur des Zuhandenen (der »Zeuge«) wurde das Phänomen der Verweisung sichtbar, allerdings so umrißhaft, daß wir zugleich die Notwendigkeit betonten, das nur erst angezeigte Phänomen hinsichtlich seiner ontologischen Herkunft aufzudecken. Überdies wurde deutlich, daß Verweisung und Verweisungsganzheit in irgendeinem Sinne konstitutiv sein werden für die Weltlichkeit selbst. Die Welt sahen wir bislang nur aufleuchten in und für bestimmte Weisen des Umweltlichen Besorgens des Zuhandenen und zwar *mit* dessen Zuhandenheit. Je weiter wir daher im Verständnis des Seins des innerweltlichen Seienden vordrin-

gen werden, um so breiter und sicherer wird der phänomenale Boden für die Freilegung des Weltphänomens.

Wir nehmen wieder den Ausgang beim Sein des Zuhandenen und zwar jetzt in der Absicht, das Phänomen der *Verweisung* selbst schärfer zu fassen. Zu diesem Zwecke versuchen wir eine ontologische Analyse eines solchen Zeugs, daran sich in einem mehrfachen Sinne »Verweisungen« vorfinden lassen. Dergleichen »Zeug« finden wir vor in den *Zeichen*. Mit diesem Wort wird vielerlei benannt: nicht nur verschiedene *Arten* von Zeichen, sondern das Zeichensein für... kann selbst zu einer *universalen Beziehungsart* formalisiert werden, so daß die Zeichenstruktur selbst einen ontologischen Leitfaden abgibt für eine »Charakteristik« alles Seienden überhaupt.

Zeichen sind aber zunächst selbst Zeuge, deren spezifischer Zeugcharakter im *Zeigen* besteht. Dergleichen Zeichen sind Wegmarken, Flursteine, der Sturmball für die Schifffahrt, Signale, Fahnen, Trauerzeichen und dergleichen. Das Zeigen kann als eine »Art« von Verweisen bestimmt werden. Verweisen ist, extrem formal genommen, ein *Beziehen*. Beziehung aber fungiert nicht als die Gattung für »Arten« von Verweisungen, die sich etwa zu Zeichen, Symbol, Ausdruck, Bedeutung differenzieren. Beziehung ist eine formale Bestimmung, die auf dem Wege der »Formalisierung« an jeder Art von Zusammenhängen jeglicher Sachhaltigkeit und Seinsweise direkt ablesbar wird¹.

Jede Verweisung ist eine Beziehung, aber nicht jede Beziehung ist eine Verweisung. Jede »Zeigung« ist eine Verweisung, aber nicht jedes Verweisen ist ein Zeigen. Darin liegt zugleich: jede »Zeigung« ist eine Beziehung, aber nicht jedes Beziehen ist ein Zeigen. Damit tritt der formal-allgemeine Charakter von Beziehung ans Licht. Für die Untersuchung der Phänomene Verweisung, Zeichen oder gar Bedeutung ist durch eine Charakteristik als Beziehung nichts gewonnen. Am Ende muß sogar gezeigt werden, daß »Beziehung« selbst *wegen* ihres formal-allgemeinen Charakters den ontologischen Ursprung in einer Verweisung hat.

Wenn die vorliegende Analyse sich auf die Interpretation des Zeichens im Unterschied vom Verweisungsphänomen beschränkt, dann kann auch innerhalb dieser Beschränkung nicht die geschlossene Man-

¹ Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Teil dieses Jahrbuches Bd. I, § 10 ff.; ferner schon Logische Untersuchungen, Bd. I, Kap. 11. — Für die Analyse von Zeichen und Bedeutung ebd. Bd. II, I. Untersuchung.

nigfaltigkeit möglicher Zeichen angemessen untersucht werden. Unter den Zeichen gibt es Anzeichen, Vor- und Rückzeichen, Merkzeichen, Kennzeichen, deren Zeigung jeweils verschieden ist, ganz abgesehen davon, was je als solches Zeichen dient. Von diesen »Zeichen« sind zu scheiden: Spur, Überrest, Denkmal, Dokument, Zeugnis, Symbol, Ausdruck, Erscheinung, Bedeutung. Diese Phänomene lassen sich auf Grund ihres formalen Beziehungscharakters leicht formalisieren; wir sind heute besonders leicht geneigt, am Leitfaden einer solchen »Beziehung« alles Seiende einer »Interpretation« zu unterwerfen, die immer »stimmt«, weil sie im Grunde nichts sagt, so wenig wie das leichtandliche Schema von Form und Inhalt.

Als Exemplar für Zeichen wählen wir ein solches, das in einer späteren Analyse in anderer Hinsicht exemplarisch fungieren soll. An den Kraftwagen ist neuerdings ein roter, drehbarer Pfeil angebracht, dessen Stellung jeweils, zum Beispiel an einer Wegkreuzung, zeigt, welchen Weg der Wagen nehmen wird. Die Pfeilstellung wird durch den Wagenführer geregelt. Dieses Zeichen ist ein Zeug, das nicht nur im Besorgen (Lenken) des Wagenführers zuhanden ist. Auch die nicht Mitfahrenden – und gerade sie – machen von diesem Zeug Gebrauch und zwar in der Weise des Ausweichens nach der entsprechenden Seite oder des Stehenbleibens. Dieses Zeichen ist innerweltlich zuhanden im Ganzen des Zeugzusammenhangs von Verkehrsmitteln und Verkehrsregelungen. Als ein Zeug ist dieses Zeigzeug durch Verweisung konstituiert. Es hat den Charakter des Um-zu, seine bestimmte Dienlichkeit, es ist zum Zeigen. Dieses Zeigen des Zeichens kann als »verweisen« gefaßt werden. Dabei ist aber zu beachten: dieses »Verweisen« als Zeigen ist nicht die ontologische Struktur des Zeichens als Zeug.

Das »Verweisen« als Zeigen gründet vielmehr in der Seinsstruktur von Zeug, in der Dienlichkeit zu. Diese macht ein Seiendes nicht schon zum Zeichen. Auch das Zeug »Hammer« ist durch eine Dienlichkeit konstituiert, dadurch aber wird der Hammer nicht zum Zeichen. Die »Verweisung« Zeigen ist die ontische Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit und bestimmt ein Zeug zu diesem. Die Verweisung »Dienlichkeit zu« ist dagegen eine ontologisch-kategoriale Bestimmtheit des Zeugs als Zeug. Daß das Wozu der Dienlichkeit im Zeigen seine Konkretion erhält, ist der Zeugverfassung als solcher zufällig. Im rohen wird schon an diesem Beispiel des Zeichens der Unterschied zwischen Verweisung als Dienlichkeit und Verweisung als Zeigen sichtbar. Beide fallen so wenig zusammen, daß sie in ihrer Einheit die

Konkretion einer bestimmten Zeugart erst ermöglichen. So gewiß nun aber das Zeigen vom Verweisen als Zeugverfassung grundsätzlich verschieden ist, so unbestreitbar hat doch wieder das Zeichen einen eigentümlichen und sogar ausgezeichneten Bezug zur Seinsart des je umweltlich zuhandenen Zeugganzen und seiner Weltmäßigkeit. Zeigzeug hat im besorgenden Umgang eine *vorzügliche* Verwendung. Es kann ontologisch jedoch nicht genügen, dieses Faktum einfach festzustellen. Grund und Sinn dieses Vorzugs müssen aufgeklärt werden.

Was besagt das Zeigen eines Zeichens? Die Antwort ist nur dann zu gewinnen, wenn wir die angemessene Umgangsart mit Zeigzeug bestimmen. Darin muß genuin auch seine Zuhandenheit faßbar werden. Welches ist das angemessene Zu-tun-haben mit Zeichen? In der Orientierung an dem genannten Beispiel (Pfeil) muß gesagt werden: Das entsprechende Verhalten (Sein) zu dem begegnenden Zeichen ist das »Ausweichen« oder »Stehenbleiben« gegenüber dem ankommenden Wagen, der den Pfeil mit sich führt. Ausweichen gehört als Einschlagen einer Richtung wesenhaft zum In-der-Welt-sein des Daseins. Dieses ist immer irgendwie ausgerichtet und unterwegs; Stehen und Bleiben sind nur Grenzfälle dieses ausgerichteten »Unterwegs«. Das Zeichen adressiert sich an ein spezifisch »räumliches« In-der-Welt-sein. Eigentlich »erfaßt« wird das Zeichen gerade dann *nicht*, wenn wir es anstarren, als vorkommendes Zeigding feststellen. Selbst wenn wir der Zeigrichtung des Pfeils mit dem Blick folgen und auf etwas hinsehen, was innerhalb der Gegend vorhanden ist, in die der Pfeil zeigt, auch dann begegnet das Zeichen nicht eigentlich. Es wendet sich an die Umsicht des besorgenden Umgangs, so zwar, daß die seiner Weisung folgende Umsicht in solchem Mitgehen das jeweilige Umhafte der Umwelt in eine ausdrückliche »Übersicht« bringt. Das umsichtige Übersehen *erfaßt* nicht das Zuhandene; es gewinnt vielmehr eine Orientierung innerhalb der Umwelt. Eine andere Möglichkeit der Zeugerfahrung liegt darin, daß der Pfeil als ein zum Wagen gehöriges Zeug begegnet; dabei braucht der spezifische Zeugcharakter des Pfeils nicht entdeckt zu sein; es kann völlig unbestimmt bleiben, was und wie er zeigen soll, und doch ist das Begegnende kein pures Ding. Dingerfahrung verlangt gegenüber dem nächsten Vorfinden einer vielfach unbestimmten Zeugmannigfaltigkeit ihre eigene *Bestimmtheit*.

Zeichen der beschriebenen Art lassen Zuhandenes begegnen, genauer, einen Zusammenhang desselben so zugänglich werden, daß der besorgende Umgang sich eine Orientierung gibt und sichert. Zeichen

ist nicht ein Ding, das zu einem anderen Ding in zeigender Beziehung steht, sondern ein Zeug, das ein Zeugganzen ausdrücklich in die Umsicht hebt, so daß sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zuhandenen meldet. Im Anzeichen und Vorzeichen »zeigt sich«, »was kommt«, aber nicht im Sinne eines nur Vorkommenden, das zu dem schon Vorhandenen hinzukommt; das »was kommt« ist solches, darauf wir uns gefaßt machen, bzw. »nicht gefaßt waren«, sofern wir uns mit anderem befaßten. Am Rückzeichen wird umsichtig zugänglich, was sich zugetragen und abgespielt. Das Merkzeichen zeigt, »woran« man jeweils ist. Die Zeichen zeigen primär immer das, »worin« man lebt, wobei das Besorgen sich aufhält, welche Bewandnis es damit hat.

Der eigenartige Zeugcharakter der Zeichen wird an der »Zeichenstiftung« noch besonders deutlich. Sie vollzieht sich in und aus einer umsichtigen Vorsicht, die der zuhandenen Möglichkeit bedarf, jederzeit durch ein Zuhandenes sich die jeweilige Umwelt für die Umsicht melden zu lassen. Nun gehört aber zum Sein des innerweltlich nächst Zuhandenen der beschriebene Charakter des ansichhaltenden Nicht-heraustretens. Daher bedarf der umsichtige Umgang in der Umwelt eines zuhandenen Zeugs, das in seinem Zeugcharakter das »Werk« des *Auffallenlassens* von Zuhandenem übernimmt. Deshalb muß die Herstellung von solchem Zeug (der Zeichen) auf deren Auffälligkeit bedacht sein. Man läßt sie aber auch als so auffällige nicht beliebig vorhanden sein, sondern sie werden in bestimmter Weise in Absicht auf leichte Zugänglichkeit »angebracht«.

Die Zeichenstiftung braucht sich aber nicht notwendig so zu vollziehen, daß ein überhaupt noch nicht zuhandenes Zeug hergestellt wird. Zeichen entstehen auch in dem *Zum-Zeichen-nehmen* eines schon Zuhandenen. In diesem Modus offenbart die Zeichenstiftung einen noch ursprünglicheren Sinn. Das Zeigen beschafft nicht nur die umsichtig orientierte Verfügbarkeit eines zuhandenen Zeugganzen und der Umwelt überhaupt, das Zeichenstiften kann sogar allererst entdecken. Was zum Zeichen genommen ist, wird durch seine Zuhandenheit erst zugänglich. Wenn zum Beispiel in der Landbestellung der Südwind als Zeichen für Regen »gilt«, dann ist diese »Geltung« oder der an diesem Seienden »haftende Wert« nicht eine Dreingabe zu einem an sich schon Vorhandenen, der Luftströmung und einer bestimmten geographischen Richtung. Als dieses nur noch Vorkommende, als welches er meteorologisch zugänglich sein mag, ist der Südwind *nie zunächst* vorhanden, um dann gelegentlich die Funktion eines Vorzeichens zu

übernehmen. Vielmehr entdeckt die Umsicht der Landbestellung in der Weise des Rechnungstragens gerade erst den Südwind in seinem Sein.

Aber, wird man entgegen, *was* zum Zeichen genommen wird, muß doch zuvor an ihm selbst zugänglich geworden und *vor* der Zeichenstiftung erfaßt sein. Gewiß, es muß überhaupt schon in irgendeiner Weise vorfindlich sein. Die Frage bleibt nur, *wie* in diesem vorgängigen Begegnen das Seiende entdeckt ist, ob als pures vorkommendes Ding und nicht vielmehr als unverstandenes Zeug, als Zuhandenes, mit dem man bislang »nichts anzufangen« wußte, was sich demnach der Umsicht noch verhüllte. *Man darf auch hier wieder nicht die umsichtig noch unentdeckten Zeugcharaktere von Zuhandenem interpretieren als bloße Dinglichkeit, vorgegeben für ein Erfassen des nur noch Vorhandenen.*

Das Zuhandensein von Zeichen im alltäglichen Umgang und die zu Zeichen gehörige, in verschiedener Absicht und Weise herstellbare Auffälligkeit dokumentieren nicht nur die für das nächst Zuhandene konstitutive Unauffälligkeit, das Zeichen selbst entnimmt seine Auffälligkeit der Unauffälligkeit des in der Alltäglichkeit »selbstverständlichen« zuhandenen Zeugganzen, zum Beispiel der bekannte »Knopf im Taschentuch« als Merkzeichen. Was er zeigen soll, ist je etwas in der Umsicht der Alltäglichkeit zu Besorgendes. Dieses Zeichen kann Vieles und das Verschiedenartigste zeigen. Der Weite des in solchem Zeichen Zeigbaren entspricht die Enge der Verständlichkeit und des Gebrauchs. Nicht nur, daß es als Zeichen meist nur für den »Stifter« zuhanden ist, es kann diesem selbst unzugänglich werden, so daß es eines zweiten Zeichens für die mögliche umsichtige Verwendbarkeit des ersten bedarf. Damit verliert der als Zeichen unverwendbare Knopf nicht seinen Zeichencharakter, sondern gewinnt die beunruhigende Aufdringlichkeit eines nächst Zuhandenen.

Man könnte versucht sein, die vorzügliche Rolle der Zeichen im alltäglichen Besorgen für das Weltverständnis selbst an dem ausgiebigen »Zeichen«-gebrauch im primitiven Dasein zu illustrieren, etwa an Fetisch und Zauber. Gewiß vollzieht sich die solchem Zeichengebrauch zugrundeliegende Zeichenstiftung nicht in theoretischer Absicht und nicht auf dem Wege theoretischer Spekulation. Der Zeichengebrauch bleibt völlig innerhalb eines »unmittelbaren« In-der-Welt-seins. Bei näherem Zusehen wird aber deutlich, daß die Interpretation von Fetisch und Zauber am Leitfaden der Idee von Zeichen

überhaupt nicht zureicht, um die Art des »Zuhandenseins« des in der primitiven Welt begegnenden Seienden zu fassen. Im Hinblick auf das Zeichenphänomen ließe sich folgende Interpretation geben: für den primitiven Menschen fällt das Zeichen mit dem Gezeigten zusammen. Das Zeichen selbst kann das Gezeigte vertreten nicht nur im Sinne des Ersetzens, sondern so, daß immer das Zeichen selbst das Gezeigte *ist*. Dieses merkwürdige Zusammenfallen des Zeichens mit dem Gezeigten liegt aber nicht daran, daß das Zeichending schon eine gewisse »Objektivierung« erfahren hat, als pures Ding erfahren und mit dem Gezeigten in dieselbe Seinsregion des Vorhandenen versetzt wird. Das »Zusammenfallen« ist keine Identifizierung zuvor Isolierter, sondern ein Noch-nicht-freiwerden des Zeichens vom Bezeichneten. Solcher Zeichengebrauch geht noch völlig im Sein zum Gezeigten auf, so daß sich ein Zeichen als solches überhaupt noch nicht ablösen kann. Das Zusammenfallen gründet nicht in einer ersten Objektivierung, sondern im gänzlichen Fehlen einer solchen. Das besagt aber, daß Zeichen überhaupt nicht als Zeug entdeckt sind, daß am Ende das innerweltlich »Zuhandene« überhaupt nicht die Seinsart von Zeug hat. Vielleicht vermag auch dieser ontologische Leitfaden (Zuhandenheit und Zeug) nichts auszurichten für eine Interpretation der primitiven Welt, erst recht allerdings nicht die Ontologie der Dinglichkeit. Wenn aber für primitives Dasein und primitive Welt überhaupt ein Seinsverständnis konstitutiv ist, dann bedarf es um so dringlicher der Herausarbeitung der »formalen« Idee von Weltlichkeit, bzw. eines Phänomens, das in der Weise modifizierbar ist, daß alle ontologischen Aussagen, es sei in einem vorgegebenen phänomenalen Zusammenhang etwas *noch nicht* das oder *nicht mehr* das, einen *positiven* phänomenalen Sinn erhalten aus dem, was es *nicht* ist.

Die vorstehende Interpretation des Zeichens sollte lediglich den phänomenalen Anhalt für die Charakteristik der Verweisung bieten. Die Beziehung zwischen Zeichen und Verweisung ist eine dreifache:

1. Das Zeigen ist als mögliche Konkretion des Wozu einer Dienlichkeit in der Zeugstruktur überhaupt, im Um-zu (Verweisung) fundiert.
2. Das Zeigen des Zeichens gehört als Zeugcharakter eines Zuhandenen zu einer Zeugganzheit, zu einem Verweisungszusammenhang.
3. Das Zeichen ist nicht nur zuhänden mit anderem Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zugänglich. *Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt.* Darin ist der Vorzug dieses Zuhandenen innerhalb der umsichtig be-

sorgten Umwelt verwurzelt. Die Verweisung selbst kann daher, soll sie ontologisch das Fundament für Zeichen sein, nicht selbst als Zeichen begriffen werden. Verweisung ist nicht die ontische Bestimmtheit eines Zuhandenen, wo sie doch Zuhandenheit selbst konstituiert. In welchem Sinne ist Verweisung die ontologische »Voraussetzung« des Zuhandenen, und inwiefern ist sie als dieses ontologische Fundament zugleich Konstituens der Weltlichkeit überhaupt?

§ 18. *Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt*

Zuhandenes begegnet innerweltlich. Das Sein dieses Seienden, die Zuhandenheit, steht demnach in irgendeinem ontologischen Bezug zur Welt und Weltlichkeit. Welt ist in allem Zuhandenen immer schon »da«. Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt. Sie kann aber auch in gewissen Weisen des umweltlichen Umgangs aufleuchten. Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhänden ist. Wie kann Welt Zuhandenes begegnen lassen? Die bisherige Analyse zeigte: das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungstragen, in seinem Sein freigegeben. Was besagt diese vorgängige Freigabe, und wie ist sie als ontologische Auszeichnung der Welt zu verstehen? Vor welche Probleme stellt die Frage nach der Weltlichkeit der Welt?

Die Zeugverfassung des Zuhandenen wurde als Verweisung angezeigt. Wie kann Welt das Seiende dieser Seinsart hinsichtlich seines Seins freigegeben, warum begegnet dieses Seiende zunächst? Als bestimmte Verweisungen nannten wir Dienlichkeit zu, Abträglichkeit, Verwendbarkeit und dergleichen. Das Wozu einer Dienlichkeit und das Wofür einer Verwendbarkeit zeichnen je die mögliche Konkretion der Verweisung vor. Das »Zeigen« des Zeichens, das »Hämmern« des Hammers sind aber nicht die Eigenschaften des Seienden. Sie sind überhaupt keine Eigenschaften, wenn dieser Titel die ontologische Struktur einer möglichen Bestimmtheit von Dingen bezeichnen soll. Zuhandenes hat allenfalls Geeignetheiten und Ungeeignetheiten, und seine »Eigenschaften« sind in diesen gleichsam noch gebunden wie die Vorhandenheit als mögliche Seinsart eines Zuhandenen in der Zuhandenheit. Die Dienlichkeit (Verweisung) aber als Zeugverfassung ist auch keine Geeignetheit eines Seienden, sondern die seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es durch Geeignetheiten bestimmt sein kann. Was soll aber dann Verweisung besagen? Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung – heißt: es hat an ihm selbst

Pierre Bourdieu Entwurf einer Theorie der Praxis

*auf der ethnologischen Grundlage
der kabyllischen Gesellschaft*

Übersetzt von Cordula Pialoux
und Bernd Schwibs

Am Anfang jeder Theoriebildung in der Soziologie steht die Praxis. Für kaum einen anderen gilt dies mehr als für Pierre Bourdieu, dessen soziologische Forschung und Begriffsbildung auf unvergleichliche Weise von den alltäglichen Lebensvollzügen ausging und stets an ihnen Maß nahm. Exemplarisch zu studieren ist dieses Vorgehen an seinem berühmten Buch *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Nicht die theoretische Intuition steht hier am Anfang, sondern drei meisterhafte ethnologische Studien über die kabyllische Gesellschaft und deren Vorstellungen und Praktiken von Ehre, Verwandtschaft und Austausch, an die sich der eigentliche *Entwurf* anschließt. Hier glänzt Bourdieu nicht nur als Soziologe, sondern auch als Wissenschaftstheoretiker und Kulturphilosoph, der die Bedingungen von Zivilisation im Spannungsfeld von Theorie und Praxis erkundet.

Pierre Bourdieu (1930-2002) hatte zuletzt einen Lehrstuhl für Soziologie am Collège de France inne. Im Suhrkamp Verlag liegen u.a. vor: *Die männliche Herrschaft* (2005); *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* (stw 1695); *Reflexive Anthropologie* (zus. mit Loïc J. D. Wacquant, stw 1793).

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:

*Esquisse d'une théorie de la pratique,
précédé de trois études d'ethnologie kabyle.*

© 1972 by Droz S.A., Genève

Der Text des zweiten Teils

wurde für die englische und deutsche Ausgabe
erheblich umformuliert und erweitert.

Übersetzt von Cordula Pialoux
(Erster Teil) und Bernd Schwibs (Zweiter Teil).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 291

Erste Auflage 1979

Zweite Auflage 2009

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1976

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,

des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-27891-8

2 3 4 5 6 7 - 14 13 12 11 10 09

Inhalt

Erster Teil:	9
Drei Studien kabyliischer Ethnologie	
1. Kapitel: Ehre und Ehrgefühl	11
2. Kapitel: Das Haus oder die verkehrte Welt	48
3. Kapitel: Die Verwandtschaft als Vorstellung und Wille	66
Zweiter Teil:	
Entwurf einer Theorie der Praxis	137
1. Kapitel: Struktur, Habitus, Praxis	139
2. Kapitel: Die Illusion der Regel	203
3. Kapitel: Die praktische Logik	228
4. Kapitel: Doxa, Orthodoxie, Heterodoxie	318
5. Kapitel: Symbolisches Kapital und Herrschaftsformen	335
Anhang: Ökonomische Praxis und Zeitdispositionen	378
Anmerkungen	388

d. h. ihre Regel- wie Unregelmäßigkeiten, ja selbst ihre Inkohärenzen, die ebenso *notwendig*, weil in der Logik ihrer Genese und ihrer Funktionsweise eingeschrieben sind, dem Faktum, daß sie das Produkt von Praxisformen sind, die ihre praktischen Funktionen nur erfüllen können, insofern sie innerhalb der Praxis Prinzipien praktisch zur Wirkung bringen, die nicht nur kohärent sind, d. h. fähig, innerlich kohärente und zugleich mit den objektiven Bedingungen kompatible Praktiken zu erzeugen, sondern die auch praktisch sind — im Sinne von bequem, d. h. die unmittelbar beherrscht werden können und, weil einer ökonomischen (= sparsamen) Logik folgend, handlich sind.

Die Eigenschaften der praktischen Logik

Der Praxis muß demzufolge eine Logik zugeschrieben werden, die keine der Logik ist, um damit zu vermeiden, ihr mehr Logik abzuverlangen, als sie zu geben in der Lage ist, und sich auf diese Weise dazu zu verurteilen, entweder Inkohärenzen in ihr aufdecken oder ihr eine Kohärenz aufzwingen zu wollen.²⁸ Die Analyse der verschiedenen, im übrigen eng zusammenhängenden Aspekte der Wirkung der Theoretisierung (Simultaneisierung des Sukzessiven und fiktive Totalisierung; Neutralisierung der Funktionen und Ersetzung des Systems der Produktionsprinzipien durch das System der Produkte, usw.) bringt, wenn auch negativ, einige der Eigenschaften der Logik der Praxis ans Licht, die ihrer Definition nach der theoretischen Auffassung entgegen, insofern sie für diese selbst konstitutiv sind. Die — im doppelten Wortsinn — praktische Logik kann alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen mittels einiger generativer Prinzipien, die in letzter Instanz selbst auf eine fundamentale Dichotomie reduzierbar sind, nur organisieren, weil ihre auf dem *Prinzip* der Ökonomie des Logischen beruhende Ökonomie das Opfer der Strenge zugunsten der Einfachheit und Allgemeinheit fordert und weil sie in der »Polythetie« die Voraussetzungen für den guten Gebrauch der Polysemie vorfindet. Es ist die »Polythetie«, die, weil sie praktisch folgenlos bleibt, unbemerkt die von den Logikern so genannte »Verschmelzung der Bereiche« geschehen läßt, die das Resultat der höchst ökonomischen, freilich zwangsläufig approximativen Anwendung der gleichen Schemata auf logisch unterschiedene Bereiche bildet. Keiner

geht daran, die sukzessiven Produkte, die aus der Anwendung der generativen Schemata hervorgehen, systematisch zu registrieren und gegenüberzustellen: ihre unmittelbare Transparenz verdanken diese diskreten und selbstgenügsamen Einheiten nicht allein den in ihnen sich realisierenden Schemata, sondern auch der mittels dieser Schemata erfaßten *Situation* sowie dem praktischen Verhältnis, in dem das Handlungssubjekt zu dieser steht. Die Ökonomie der Logik, die abverlangt, nicht mehr Logik einzusetzen, als für die Bedürfnisse der Praxis nötig ist, bewirkt, daß das Universum des Diskurses, in bezug auf welches diese oder jene logische Klasse (also sein Komplementär) gebildet wird, implizit bleiben kann, weil es in jedem einzelnen Fall in und durch das praktische Verhältnis zur Situation implizit definiert wird. Unterstellt, daß die *Wahrheit* scheinlichkeit gering ist, daß innerhalb dessen, was eher *Universum der Praxis* — denn des Diskurses — genannt werden muß, zwei sich widersprechende Anwendungen der gleichen Schemata zur Konfrontation geraten, kann demnach ein und dasselbe Ding in verschiedenen Praxisbereichen verschiedene Dinge als Komplementär haben und folglich je nach Bereich unterschiedliche, ja selbst entgegengesetzte Eigenschaften erhalten.³⁰ Das Haus etwa, global als weiblich, feucht usw. bestimmt, wird dann, wenn es von außen, d. h. von einem männlichen Standpunkt, also im Gegensatz zur äußeren Welt gefaßt wird, in männlich/weiblich geschieden, dann aber in weiblich/weiblich, wenn es, statt wie vordem auf ein dem Universum koextensives Universum von Handlungen bezogen erfaßt zu werden, als ein eigenständiges Universum (der Praxis ebenso wie des Diskurses) behandelt wird, was es ja im übrigen besonders im Winter für die Frauen ist.³¹

Der Umstand, daß die symbolischen Objekte und Praktiken widerspruchlos in sukzessive, von unterschiedlichen Gesichtspunkten aus errichtete Beziehungen eingehen können, setzt sie der *Überdeterminierung durch Unbestimmtheit* aus: Der Polysemie, die die grundlegenden, immer zugleich mehrfach bestimmten Beziehungen des symbolischen Systems kennzeichnet, liegt die Anwendung unterschiedlicher Schemata (wie öffnen/schließen, eintreten/austreten, aufsteigen/absteigen usw.) — die in dem Grad von Genauigkeit (oder Ungenauigkeit), in dem sie definiert sind, allemal *praktisch* äquivalent sind — auf die gleichen Objekte oder die gleichen Handlungen zugrunde. So umfaßt die Beziehung zwischen dem Haus und der *thajmá'th* (die durch den Markt oder die

Felder ersetzt werden könnte) einen großen Teil der grundlegenden Gegensätze des Systems, wie das Volle und das Leere, das Weibliche und das Männliche, Nacht und Tag usw., die sich auch bis auf winzige Unterschiede in solch scheinbar nebensächlichen Beziehungen wie der zwischen dem Topf und der Platte zum Backen des Fladens oder der zwischen dem Stall und dem *kannu* wiederfinden ließen.

Die spezifischsten Eigenschaften eines rituellen Corpus, d. h. solche, die ihn als praktisch kohärentes System definieren, können nur wahrgenommen und angemessen begriffen werden, wenn wir erkennen, daß er das Produkt (*opus operatum*) einer praktischen Beherrschung (*modus operandi*) darstellt, das seine praktische Wirkung nur der Tatsache verdankt, daß jene Beherrschung Beziehungen hervorbringt, die auf dem gründen, was Jean Nicod »globale Ähnlichkeiten« nennt.³² Start sich immer nur auf einen der Aspekte der Termini zu beschränken, die er verbindet, nimmt dieser Auffassungsmodus vielmehr einen jeden wie einen einzelnen Block und zieht damit so weit wie möglich aus der Tatsache Nutzen, daß zwei »Gegebenheiten« sich niemals in *allen* Aspekten, wohl aber, stets wenigstens indirekt (d. h. über einen gemeinsamen Terminus) in *einig*en Aspekten ähneln. Auf diese Weise wird zunächst einmal klar, warum die rituelle Praxis unter den verschiedenen Aspekten (oder »Profilen«) der »ungeraden«, d. h. ebenso unbestimmten wie überdeterminierten Symbole, die sie manipuliert, niemals klar und deutlich die Aspekte, die etwas symbolisieren, von denen abhebt, die nichts symbolisieren und von denen sie absehen müßte (wie bei den Buchstaben des Alphabets von deren Farbe oder Dimension, oder bei einer geschriebenen Seite von der Aneinanderreihung der Worte in Kolonnen): Wenn beispielsweise einer der drei verschiedenen Aspekte, wodurch eine »Gegebenheit« wie die Galle mit anderen — gleichermaßen mehrdeutigen — »Gegebenheiten« in Beziehung gebracht werden kann, nämlich in diesem Fall Bitterkeit (deren Entsprechungen Oleander, Wermut und Teer sind und die selbst im Gegensatz zum Honig steht), Herbheit (die mit der Eidechse und der grünen Farbe Verbindungen eingeht) und Feindschaft (in den beiden vorhergehenden Qualitäten enthalten), einmal zwangsläufig in den Vordergrund rückt, dann werden die anderen Aspekte doch weiterhin simultan wahrgenommen, wobei die symbolische Übereinstimmung grundlegend sein kann, sofern der Akzent auf der Grund-

qualität liegt, oder sich umkehren kann. Ohne daß die musikalische Metapher hier allzusehr strapaziert werden soll, darf doch vermutet werden, daß zahlreiche rituelle Verkettungen als *Modulationen* verstehbar sind: Diese Modulationen, die ausgesprochen häufig auftreten, da die Sorge, alles Glück auf seine Seite zu ziehen — das die rituelle Aktion auszeichnende Prinzip —, zur Logik der *Entwicklung* (einschließlich ihrer Variationen auf der Grundlage von Redundanz) führt, spielen gleichsam mit den harmonischen Eigenschaften der rituellen Symbole, so daß entweder eines der Themen durch ein striktes Äquivalent in allen Hinsichten verdoppelt wird (so zitiert der Groll den Wermut, der wie er Bitterkeit und Herbheit vereinigt) oder, mit weiter auseinanderliegenden Tönen modulierend, mit Assoziationen der einen der sekundären Harmoniken gespielt wird (Eidechse → Kröte).³³

Die rituelle Praxis vollzieht eine *unsichere Abstraktion*, die durch unterschiedliche Aspekte ein und dasselbe Symbol in verschiedene Beziehungen oder die verschiedene Aspekte desselben Referenten in ein und dasselbe Gegensatzverhältnis treten läßt; mit anderen Worten, sie schließt die sokratische Frage nach der *Relation, in welcher* der Referent erfaßt wird — Form, Farbe, Funktion usw. —, aus und dispensiert sich auf diese Weise von der Aufgabe, in jedem einzelnen Fall das Auswahlprinzip zu bestimmen, unter dem der Aspekt zurückbehalten wurde, und *a fortiori* von der Verpflichtung, sich ständig an dieses Prinzip halten zu müssen. Allerdings sind die verschiedenen Prinzipien, die sie sukzessive oder simultan einsetzt, wenn sie Objekte aufeinander bezieht oder Aspekte auswählt, indirekt wechselseitig reduzierbar, so daß diese praktische Taxonomie die gleichen »Gegebenheiten« nach unterschiedlichen Gesichtspunkten klassifizieren kann, ohne sie auf unterschiedliche Weise klassifizieren zu müssen (im Gegensatz zu einem strengeren System, das ebenso viele Klassifizierungen vornehmen wie Eigenschaften unterscheiden würde). Da alle Dichotomien unendlich redundant sind und in letzter Instanz das Ergebnis ein und desselben *principium divisionis* bilden, findet sich die Welt auf eine Weise unterteilt, die logisch genannt werden kann — obgleich sie offensichtlich allen Regeln logischer Unterteilung zuwiderläuft und z. B. Teilungen vornimmt, die weder exklusiv noch erschöpfend sind. Da das Prinzip, nach dem die aufeinander bezogenen Termini sich voneinander absetzen (z. B. Sonne und Mond), nicht definiert ist und größtenteils sich mehr oder minder auf bloße

Kontrarietät beschränkt (Kontradiktion erforderte eine vorgängige Analyse), stellt die *Analogie* ein Homologieverhältnis her zwischen Gegensatzbeziehungen (Mann : Frau : : Sonne : Mond), die auf zwei unbestimmten und überdeterminierten Prinzipien gründen (warm : kalt : : männlich : weiblich : : Tag : Nacht : : usw.), die wiederum ohne jeden Zweifel sich von Prinzipien unterscheiden, die andere Homologien, in die der eine oder andere der betreffenden Termini eingehen könnte, erzeugen (Mann : Frau : : Ost : West oder Sonne : Mond : : Trockenes : Feuchtes). Dies bedeutet, daß die unbestimmte Abstraktion auch eine falsche Abstraktion darstellt: Da die Eigenschaften, im Hinblick auf welche diese »Gegebenheit« sich von jener anderen unterscheidet, an die unzutreffenden Eigenschaften gebunden bleiben, ist die Assimilation, selbst wenn sie nur von einem einzigen ihrer Aspekte grundlegend motiviert wäre, doch global und umfassend. Jeder Aspekt eines Terminus, der unter einem einzelnen Gesichtspunkt implizit in einem Akt des Inbeziehungsetzens ausgewählt wird, bleibt weiterhin an die anderen Aspekte gebunden, durch die er anderen Aspekten eines anderen Referenten in weiteren Akten des Inbeziehungsetzens gegenübergestellt werden könnte. Ein und derselbe Terminus könnte demzufolge in endlose Beziehungen treten, wäre nicht die Zahl der Formen, sich mit dem jeweilig anderen in Beziehung zu setzen, auf einige fundamentale Gegensätze beschränkt, die, untereinander ausreichend verknüpft (warm : kalt : : männlich : weiblich : : Ost : West), wie ein einziges Teilungsprinzip zu funktionieren vermögen. Die rituelle Praxis verfährt nicht anders als jenes Kind, das André Gide förmlich zur Ver zweiflung trieb, indem es dafür einstand, daß das Gegenteil von *blanc* (männl. Form von »weiß«) *blanche* (weibl. Form von »weiß«) und die weibliche Form von »groß« »klein« sei.⁸⁴ Kurz, der »analogische Sinn«, den die Primärerziehung einschärft, ist, wie Wallon über das Denken in Gegensätzen formuliert, eine Art »Gefühl für das Gegensatzliche«, das die zahllosen Anwendungen einiger grundlegender Kontrarietäten hervorbringt, die ein Minimum an Bestimmtheit zu gewährleisten fähig sind (der Mann ist keine Frau → die Kröte ist kein Frosch), und das, da es nur dank der Unbestimmtheit der einen wie der anderen funktionieren kann, über die Beziehungen, die es erstellt (a:b und b:c), nichts lehren kann.⁸⁵ Die Unsicherheiten und Mißverständnisse, die dieser Logik des doppelten Verstehens und des Unausgedrückten innewohn-

nen, bilden folglich das unabwendbare *Gegenstück zu der Ökonomie*, die jene Logik bewirkt, indem sie es gestattet, das *Universum* der Beziehungen zwischen Gegensatzlichkeiten und der *Beziehungen* zwischen diesen Beziehungen auf einige fundamentale Beziehungen zurückzuführen, von denen aus alle anderen hervorgebracht werden können.

Die *sympatheia ton holon* — ein Ausdruck der Stoiker → also die Affinität aller Objekte eines Universums, wo der Sinn überall und im Überfluß herrscht, gründet in der oder hat als ihre Kehrseite die Verschwonnenheit und Ungewißheit eines jeden Elements und einer jeden sie zusammenführenden Verbindung: Überall kann die Logik nur sein, weil sie in Wahrheit nirgendwo ist. Kommt den rituellen Praktiken und Vorstellungen objektiv eine partielle und approximative Systematik zu, so deshalb, weil sie das Produkt einer kleinen Anzahl generativer Schemata sind, die durch Beziehungen praktischer *Substituierbarkeit* verbunden sind und damit fähig, unter dem Gesichtspunkt »logischer« Erfordernisse gleichwertige Ergebnisse hervorzubringen. Eignet ihnen stets *nur* eine partielle und approximative Systematik, so deshalb, weil die Schemata, deren Produkt sie sind, die ihnen gebene Fähigkeit zu einer gleichsam universellen Anwendung nur jenseits des Explizitmachens und folglich außerhalb logischer Kontrolle und in bezug auf praktische Zwecke, die ihnen einen *zwingen-läufigen Charakter* aufprägen und zuschreiben, der keiner der Logik ist.

Es stellt praktisches Wissen dar, wenn man beispielsweise weiß, daß dieser oder jener Akt oder Gegenstand diesen besonderen Platz im Hausinnern erheischt; daß diese Arbeit oder jener Ritus dieser Periode des Jahres an gemessen und von jener anderen ausgeschlossen ist. So genügt es, eine Gesamtheit von Schemata, die implizit und ohne jede präzise Begrenzung des Universums des Diskurses funktionieren, praktisch zu besitzen, um eine solche symbolische Serie wie die schon erwähnte folgende erzeugen oder auch verstehen zu können: Betritt eine Katze mit einer Feder oder einem weißen Wollfädchen auf dem Rücken das Haus und geht auf die Feuerstelle zu, dann kündigt sie die Ankunft von Gästen an, denen man eine Fleischspeise anbieten wird; geht sie auf den Stall zu, bedeutet das, daß man, wenn gerade Frühling ist, eine Kuh, und wenn gerade Herbst ist, einen Ochsen anschaffen wird. Alle Voraussetzungen und Approximationen, die sich in dieser Sequenz verbergen, werden sogleich sichtbar: Die Katze, ein zufälliger Eindringling, den man verjagt, ist nur als Träger

von Symbolen da, der praktisch die Bewegung des Eintretens ausführt; die Feder wird implizit als Äquivalent für die Wolle genommen, gewiß deshalb, weil beide Materialien aufgerufen sind, als bloße Träger einer glückbringenden Qualität, »Weiß«, zu fungieren; der das Zentrum des Ritus ausmachende Gegensatz zwischen Feuerstelle und Stall wird vom strukturierenden Raumschema des Hauses aus erzeugt, das Oben und Unten, das Trockene und Feuchte, das Männliche und Weibliche, den vornehmen Teil, wo das Fleisch, die Empfangsreise schlechthin, gebraten wird und die Gäste empfangen werden, und den minderwertigeren Teil, der den Tieren vorbehalten ist, gegenüberstellt; so muß schließlich nur noch dieses Schema mit dem anderen verbunden werden, das den Gegensatz zwischen zwei Jahreszeiten konstituiert: der Herbst als die Zeit der kollektiven Opferung des Odsen und der Feldbestellung, der Frühling als der Zeitraum der Milch, um den Ochs und die Kuh zu erhalten.³⁶

Nehmen wir ein weiteres Beispiel, die sehr bekannte Erzählung von Heb-Heb-er-Remman. Ein junges Mädchen, das sieben Brüder besitzt, wird Opfer der Eifersucht ihrer Schwägerinnen, die ihr sieben in Leberknödel versteckte Schlangeneier zu essen geben. Daraufhin bläht sich ihr Bauch auf, man wäht sie schwanger und verjagt sie. Ein Weiser deckt den Ursprung des Übels auf; um das junge Mädchen von diesem zu befreien, muß ein Schaf getötet, sein Fleisch stark gesalzen und gebraten und dem Mädchen als Speise vorgesetzt werden, das dann, Kopf nach unten und mit offenem Mund, über ein voll mit Wasser gefülltes Becken gebeugt wird; die Schlangen entweichen und werden getötet. Das junge Mädchen heiratet und bekommt ein Kind, das sie Heb-Heb-er-Remman — »die Samen der Granatäpfel« — nennt. Sie kehrt zu ihren Brüdern zurück, die sie wiedererkennen, als sie die Geschichte erzählt und dabei die sieben Schlangen zeigt, die sie gesalzen und getrocknet hatte. Es wird auf Anhiel sichtbar, daß man, um diese Erzählung hervorzubringen oder — wenn auch konfus — den ihr unterliegenden Sinn zu entschlüsseln, im Besitz aller der Schemata sein muß, die in der Hervorbringung eines jeden Fruchtbarkeitsritus am Werk sind. Befruchten, fruchtbar machen heißt eindringen, etwas einführen, was aufbläht oder anschwollen läßt: die Aufnahme von Nahrung und gerade solcher, die aufbläht (*ufbyen*), stellt das Homolog zum Geschlechtsakt oder zur Feldbestellung dar. In einer anderen Erzählung sieht sich Schlange [im Arabischen und Französischen männlichen Geschlechts], der eine sterile Frau wie seinen Sohn großgezogen hatte, von seiner ersten Gemahlin zurückgestoßen: er *richtet sich auf*, *schwillt an* und speit ihr eine *vergiftete Siebflamme* entgegen (*asqi*, Eisenhärten, bedeutet auch Vergiftung), die sie aufzehrt und zu Asche werden läßt. In diesem Fall handelt es sich allerdings um eine falsche Befruchtung: Die Schlangen, Symbol des männlichen Lebensprinzips, des Samens, des Vorfahren, der sterben muß, um zu neuem Leben zu erwachen, also des Trockenen, werden in Form von Eiern, d. h. in weiblichem Zu-

stand, eingeführt und kehren zur Unzeit im Bauch des jungen Mädchens in den männlichen Zustand zurück (in einem von Westermarck berichteten Fruchtbarkeitsritus wird das Herz — der männliche Teil der Schlangen — verzehrt). Die Aufblähung, die aus dieser verkehrten Zeugung resultiert, ist steril und unheilvoll — so drängt sich zwangsläufig die Kur auf. Das Trockene muß dazu gebracht werden, eine Bewegung in umgekehrter Richtung: von oben nach unten (die einfache Umkehrung von unten und oben reicht hier aus) und von innen nach außen (was durch eine einfache mechanische Operation nicht ausgeführt werden kann) zu vollziehen — es geht darum, das Trockene auszutrocknen, es durstig zu machen, indem ihm das Trockene schlechthin, Salz, beigelegt wird, und derart die Neigung zum Feuchten hin zu verstärken, die das Trockene bei normaler Befruchtung, Zeugung oder Aussaat nach innen; zum feuchten Schoß der Frau oder zu der von der Pflugschar geöffneten Erde hinträgt. Am Schluß der Geschichte ist die Fruchtbarkeit des jungen Mädchens durch die Geburt von Heb-Heb-er-Remman, »die Samenkörner der Granatäpfel« (Symbol schlechthin für die mit dem Bauch der Frau identifizierte weibliche Fruchtbarkeit) bestätigt, d. h. durch die Zahlreichen, aus dem fruchtbaren Bauch der Frau mit den sieben Brüdern, die ihrerseits (als Männer) aus einem fruchtbaren Bauch hervorgegangen sind, hervorgegangenen (oder künftig hervorgehenden) Jungen. Die Schlangen endlich werden gesalzen und getrocknet, d. h. in den Zustand zurückgeführt, der ihnen als Symbolen des männlichen Samens, der durch den Kreislauf des Eintauchens in das Feuchte und der folgenden Hinwendung zum Trockenen wachsen und sich vermehren kann, strukturell zukommt.

Geometer-Körper und kosmogonische Praxis

Die rituelle Praxis verstehen heißt nicht, die immanente Logik einer Symbolik zu entziffern; es heißt, ihre praktische Notwendigkeit und Zwangsläufigkeit zu restituieren, indem sie auf die realen Bedingungen ihrer Entstehung, d. h. auf die Bedingungen bezogen wird, in denen gleichermaßen die Funktionen, die sie erfüllt, wie die Mittel, die sie anwendet, um jene zu erbringen, ihre Bestimmung erhalten. Es heißt z. B., dank eines logischen Rekonstruktionsverfahrens, das nichts mit einem emphatischen Projektionsakt gemein hat, die Bedeutung und die Funktionen erneut zu konstituieren, die die Individuen einer bestimmten Gesellschaftsformation unter Voraussetzung der praktischen Taxonomien, die ihre Perzeption organisieren, einer jeweiligen Praxis oder Erfahrung zuschreiben können — und müssen.

jeder fixen Spur freihält, die fortwährenden Berichtigungen ermöglichen, die unabdingbar sind, um nicht allseitiger Inkohärenz anheimzufallen. Die Synchronisierung von Vergangenheit und Gegenwart (z. B. aufeinanderfolgende Versionen eines Mythos oder Rituals), deren Möglichkeit die Schrift bereitstellt, erlaubt nun die synoptische Wahrnehmung und zugleich das Erfassen der Widersprüche, von dem aus die gebildete Reflexion ihren Anfang nimmt. Der Ehrgeiz des Gebildeten, alle gesammelten Produkte eines Systems generativer Prinzipien zu kumulieren (z. B. durch die Bildung erschöpfender Sammlungen von Texten ein und desselben Autors oder durch enzyklopädische Studien über einen Autor), der allemal noch die Mehrzahl der Arbeiten leitet, die sich philosophischen, literarischen und künstlerischen Werken widmen, steht in Gegensatz zu jener Absicht, die axiomatisch genannt werden mag und die darin besteht, sich eine theoretische oder praktische Meisterschaft der generativen Formeln eines Werkes anzueignen, d. h. die generativen Prinzipien praktisch funktionieren zu lassen oder aber sie wissenschaftlich zu objektivieren. Zumeist häufen die Arbeiten über die Geschichte der Philosophie die gefälligen Momente der jeweiligen Projekte — gemäß sauberer exklusiver Logik —, ohne indessen deren Beschränktheiten und Zwänge aufzuweisen: Der Schleier enzyklopädischer Bildung gestattet es, der Frage nach der theoretischen Beherrschung der generativen Prinzipien — Voraussetzungen einer wirklichen *Wissenschaft* des Denkens z. B. von Platon oder Descartes — ebenso aus dem Wege zu gehen wie der nach deren praktischer Beherrschung — Voraussetzung der Hervorbringung eines diesseits Prinzipien gemäßen Diskurses, d. h. der Erfindung platonischer und kartesianischer Ideen, die von Platon und Descartes nicht gedacht wurden —, ohne deshalb freilich die mit solchen ehrgeizigen Unternehmen verbundenen Vorteile auszuschließen, da ja die Identifikation mit dem Autor, die bei solchen Vorhaben gang und gäbe ist, die inspirierten Interpretationen gleichermaßen ermächtigt, sich den Anschein schöpferischen Denkens (kraft Zeugung) zuzubilligen und sich von der undankbaren Aufgabe eingehender Studien und Kommentare zu dispensieren.

26 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, *Husserliana* Bd. III, Den Haag 1950, S. 409.

27 In einer Art Kommentar des zweiten Grundsatzes von Saussure (»Das Bezeichnende, als etwas Hörbares, verläuft ausschließlich in der Zeit und hat Eigenschaften, die von der Zeit bestimmt sind«, F. de Saussure, loc. cit. S. 82) stellt Cernot die Eigenschaften der gesprochenen oder geschriebenen Rede, eine »wesentlich lineare Folge«, die aufgrund ihrer Konstruktionsweise uns aber verlangt, durch eine lineare Folge von Zeichen nacheinander Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen, die

der Geist simultan und in einer anderen Ordnung wahrnimmt oder doch wahrnehmen sollte«, den »synoptischen Tafeln, systematischen Tabellen, historischen Atlanten« gegenüber, »einer Art Tafeln, die zweifach angegangen werden können, deren Spur folgend wir einen mehr oder minder großen Nutzen aus dem Flächenhaften ziehen, um Bezüge und systematische Verbindungen bildlich darzustellen, die innerhalb der in sich verschlungenen Rede schwer zu entwirren sind« (Cournot, loc. cit. S. 364). Jacques Bertin hat diesen Gegensatz systematisch formuliert und zur Grundlage seiner graphischen Semiologie gemacht (vgl. J. Bertin, *Sémiologie graphique*, Paris/den Haag 1967).

28 Ebenso vergeblich wäre es, bei dem Versuch, mit aller Macht eine systematische Verbindung zwischen allen Serien, die man (künstlich) bilden kann, herzustellen, sich auf die partiellen Analogien zwischen dem menschlichen Lebenszyklus und dem Kreislauf des Landwirtschaftsjahres oder zwischen der einen und der anderen dieser »Serien« und der Serie der Tagesmomente zu stützen.

29 Die Logik des Ritus oder des Mythos gehört zur Klasse der natürlichen Logiken, die die Philosophie der Sprache, die Logik und die Linguistik gerade zu erforschen beginnen — mit sehr unterschiedlichen Voraussetzungen und Methoden. George Lakoff, einer der Begründer der »generativen semantics«, z. B. schlägt den Begriff der »fuzzy logic« vor, um damit den Alltagsverstand der Alltagssprache mit ihren »fuzzy concepts« und ihren »hedges« zu kennzeichnen, wie »sort of«, »prety«, »rather«, »loosely speaking« usw., die die Wahrheitswerte auf eine Weise modifizieren, die innerhalb der Grenzen der klassischen Logik nicht mehr adäquat beschrieben werden kann.

30 Die Logik der Praxis verdankt zahlreiche ihrer Eigenschaften dem Faktum, daß das, was in der Logik »Universum des Diskurses« genannt wird, hier in einem praktischen Zustand verbleibt. Man müßte fortgesetzt die Bedingungen angeben, unter denen ein wirkliches Universum des Diskurses allererst in Erscheinung treten kann; nennen wir sie: Die für die sukzessiven Verfahren der methodischen Aufzeichnung notwendige materielle und intellektuelle Ausrüstung (zu der in einem nicht geringen Maße die Schrift gehört), die zur Umsetzung der Verfahren und zur Analyse der Produkte unabdingbare freie Zeit, das für solche unterschiedlichen Tätigkeiten notwendige »Interesse«, das, selbst wo es sich als solches nicht wahrnimmt, nicht zu trennen ist von der vernünftigen Erwartung auf materiellen und/oder symbolischen Gewinn, d. h. vom Bestehen eines Marktes für den Diskurs und den Diskurs über den Diskurs usw.

31 Nebenbei ist zu erkennen, daß sich die Gesichtspunkte, die in bezug auf das Haus eingenommen werden, gemäß der Logik, die sie auf es anwenden (männlich/weiblich), selbst noch einmal voneinander ab-

setzen: Zweifellos ist es diese Verdoppelung, die in der Entsprechung zwischen sozialen und logischen Unterteilungen gründet, sowie die daraus resultierende Verstärkung, die wesentlich dazu beiträgt, die Individuen in einer geschlossenen und endlichen Welt und in der doxischen Erfahrung dieser Welt zu belassen.

32 J. Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, Paris 1962.

33 Vgl. zu analogen Beobachtungen M. Granet, *La civilisation chinoise*, loc. cit., besonders S. 332. Eine weitere Modulationstechnik bildet die Verbindung durch Assonanz, die zu Annäherungen ohne mythisch-rituelle Signifikanz (*Aman d'aman*, Wasser ist Vertrauen) oder aber zu symbolisch überdeterminierten führen kann (*aska d'aska*, morgen ist das Grab). Bei dieser Gelegenheit wird sichtbar, wie die praktische Logik des Ritus, ähnlich der Poesie, mit dem Dualismus von Laut und Bedeutung spielt (wie in anderen Fällen mit der Vielheit der Bedeutungen ein und desselben Lautes): Die Konkurrenz zwischen der Relation gemäß Assonanz und jener gemäß der Bedeutung konstituiert eine Alternative, eine Art Kreuzung zweier gleichberechtigter Straßen, die je nach Augenblick und Kontext widerspruchsfrei in Anspruch genommen werden können.

34 Am Rande sei erwähnt, daß die Berbersprache das Weibliche durch einen Diminutiv ausdrückt.

35 Dieser »analogische Sinn« kann sich auch im Untersuchungsverhältnis selbst äußern, so wenn der Informant allem Anschein nach verbindungslose, aber durch dasselbe unbewußte Schema abgestützte Themen verknüpft: Z. B. trägt das Schema der Aufblähung/des Aufgehens, das der Mehrzahl der Fruchtbarkeitsriten zugrunde liegt, die Assoziation zwischen den Krapfen, die zu bestimmten Anlässen gebacken werden, und dem Seifenkraut, das die Roßräucher verwenden, um Ochsen, die verkauft werden sollen, anschwellen zu lassen. Alles deutet darauf hin, daß dieser »analogische Sinn« ähnlich dem arbeitet, was die Linguisten manchmal als Sinn/Gespür für die Sprachwurzel bezeichnen, d. h. wie ein unbewußtes Prinzip, das Verbindungen herstellt, was wiederum die gelehrte Auffassung nur begreifen kann, indem sie sich ein *constructum* vorgibt, das bar jeder Existenz im *Bestehen* der sprechenden Subjekte ist. Allgemeiner wäre hier an das zu erinnern, was die Linguisten aus der Schule Chomskys als »Grammatikalität« und »Akzeptabilität« bezeichnen und worin sie anerkennen, daß dieser Begriff sich durch einfache, etwa semantische oder statistische Kriterien nicht definieren läßt, sondern allein durch die *Intuition*.

36 Nicht anders gehen auch gewisse Informanten vor, wenn sie, indem sie der schlichten Wiedergabe halb-gelehrter Serien ausweichen, den Kandler durch aufeinanderfolgende Dichotomien rekonstruieren.

37 Diese Schemata können nur im Rahmen der objektiven Kohärenz der

rituellen Handlungen, die sie hervorbringen, begriffen werden – wenn gleich man sie zuweilen auch, und dann nahezu handgreiflich, in der Rede erfassen kann, wenn etwa ein Informant ohne ersichtlichen Grund zwei rituelle Praktiken, die nichts weiter gemein haben als ein Schema, miteinander »assoziiert« (z. B. das der Aufblähung/des Anschwellens in jenem Fall, wo ein Informant die Mahlzeit vom ersten Frühlingstag – mit *adbris* als Zutat – und die Hochzeitsspeise – mit *ufbyen* – »zusammenbrachte«, indem er sie nacheinander erwähnte).

38 Tatsächlich muß, wie Sartre in der eindrucksvollen Analyse des »Abenteuers der Geraden« aufweist, die geometrische Demonstration, um überhaupt bestehen zu können, die sinnliche Einheit als Gestalt zerstören und sie »in das implizite Wissen« verdrängen. Noch weitergehend: »der Mathematiker (interessiert) sich nicht für Handlungen, sondern für ihre Spuren« (J. P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, loc. cit. S. 64 ff.).

39 Daß Arbeiter, die eine Holzwalze und eine Eisenstange verwenden, um damit einen Stein zu heben, die Regel der Zusammensetzung paraller und gleichsinniger Kräfte anwenden, daß sie die Stellung des Drehpunktes je nach Zweck und je nach Gewicht oder Volumen der Last zu verändern wissen, gewissermaßen *als würden sie sehr wohl die Regel kennen*, die sie doch in Worte nicht zu fassen vermögen, und wonach man einen Widerstand mit einer um so kleineren Kraftaufwendung ausgleichen kann, je extremer das Verhältnis der beiden Kräftearme ist, oder allgemeiner, daß man an Kraft gewinnt, was man an Nähe zum Gegenstand verliert – dies alles sollte keineswegs dazu führen, die Mysterien eines Physiker-Unbewußten oder die Geheimnisse einer Naturphilosophie, die beide eine wundersame Harmonie zwischen der Struktur des menschlichen Geistes und der Struktur der physischen Welt postulieren, geltend zu machen. Es wäre im übrigen ausnehmend interessant, einmal nachzuforschen, weshalb der Tatbestand, daß der Umgang mit der Sprache den Erwerb abstrakter Strukturen und Regeln des Vollzugs solcher Operationen voraussetzt (wie Chomsky zufolge etwa die Nicht-Iterabilität der Inversion), solche Verwunderung auslöst.

40 Jean Nicod, loc. cit.

41 Zitiert von Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris 1961, S. 201.

42 loc. cit.

43 »Die modernen Soziologen und Psychologen lösen derartige Probleme, indem sie sich auf die unbewußte Aktivität des Geistes berufen; in der Epochen freilich, in der Durkheim schrieb, waren die moderne Psychologie und die Linguistik noch nicht auf ihre grundlegenden Erkenntnisse gestoßen. Dies erklärt, warum Durkheim sich mit dem herumschlug, was er als eine unauflösbare Antinomie ansah . . . : der blinde