

Wolf Dieter Enkelmann

POSTSTRUKTURALISMUS, DEKONSTRUKTIVISMUS ETC.:
DIONYSOS IN FRANKREICH – ABGESÄNGE DER VERNUNFT FÜR EIN
DENKEN, DAS AN DER ZEIT IST – ABSTRACT –

„Das Denken muss man bei lebendigem Leibe begraben.“ Es „richtet zugrunde“. Georges Bataille 1967

Zwei Faktoren bestimmen grundlegend das französische Denken der Nachkriegszeit. Das eine ist die französische Revolution 1789 und das daraus resultierende Wissen: Man kann auch radikal auf Baisse spekulieren, will man die Dinge epochal in Bewegung bringen und zum Besseren wenden. Das andere ist der katastrophale Untergang der europäischen Zivilisation in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Man hätte diese Exzesse der Gewalt und Inhumanität – obwohl sie durchgehend mit beträchtlichem Rationalisierungsaufwand durchgeführt wurden – irrationalen Machenschaften, dem allgemeinen Verfall der Moral oder deutscher Massenpsychose zuschreiben können. Die Meisterdenker Frankreichs sahen es anders. Die Rationalität selber war auf den Prüfstand zu stellen. Mehr noch, die europäische Vernunftgeschichte als solche stand zur Disposition.

Die Philosophie muss daher, so Jacques Derrida 1972, *„aus dem Logos heraustreten und das Udenkbare denken“*. Der Vortrag geht diesem unmöglichen Experiment eines wilden Denkens, trotz allem doch noch einmal zur Vernunft zu kommen, auf die Spur. Er zeigt an einigen exponierten Themen, auf welches Lösungspotential und welche Verwandlungskraft wir für unsere aktuellen Probleme zählen können – und was wir daran haben werden, in einer Zukunft, in der wir nicht mehr so denken werden wie heute. Dionysos in Frankreich.

Wolf Dieter Enkelmann

**POSTSTRUKTURALISMUS, DEKONSTRUKTIVISMUS ETC.:
DIONYSOS IN FRANKREICH – ABGESÄNGE DER VERNUNFT FÜR EIN
DENKEN, DAS AN DER ZEIT IST**

„Während der letzten ein bis zwei Jahrzehnten sind, wenn ich nur an die gesellschaftstheoretischen Zeitdiagnosen denke, von Paris mehr produktive Anstöße ausgegangen als von irgendeinem anderen Ort.“ So würdigte Jürgen Habermas 1985, was aus Frankreich zu denken aufgegeben wurde. Worum ging es den Meisterdenkern der legendären französischen Philosophie des letzten Jahrhunderts?

Nun ließen sich die methodologischen Differenzierungen, die wissenschaftlichen Systematik und die thematischen Fragestellungen dieser Philosophie rein akademisch rekonstruieren, etwa in Form eines systematischen Überblicks oder einer theorie- und philosophiegeschichtlichen Nacherzählung. Doch auf diese Weise geht das eigentliche Drama dieser Philosophie nicht wirklich auf. Methodologische Transformationen und inhaltliche Akzentuierungen, wie sie das französische Denken der jüngsten Vergangenheit bis in die Gegenwart prägen, sind ja nie nur akademischer Selbstzweck. Und der Modus der Philosophiegeschichtsschreibung ist an sich schon nicht unproblematisch. In der Rückprojektion, wenn, um ein Bonmot Hegels zu gebrauchen, „die Wirklichkeit [...] sich fertig gemacht hat“, stellt sich am Anfang, als das Ende noch nicht abzusehen war, manches anders dar.

Die französische Philosophie, von der hier zu reden ist, beschränkte sich nicht auf eine abstrakt logische Systematik. Ihr ging es um eine geschichtsbewusste Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und des Denkens. Es ging – und geht – um konkrete Gegenwartsbewältigung. Allerdings ist auch *Bewältigung* schon ein gerade von den Franzosen problematisiertes Verfahren der Vernunft. Wie also erzählt man nun eine solche Philosophiegeschichte am besten, am vernünftigsten? *Geschichte* insinuiert einen Fortgang, eine Entwicklung oder gar einen Erkenntnisfortschritt. Es gibt Gegenstände, deren Verlaufsform, Entwicklungsgang und Geschichte man entsprechend auch schreiben kann. Die Geschichte der Naturwissenschaft und Technik zum Beispiel, wobei wir aber das Endresultat dieser Geschichte noch nicht kennen. Und wir könnten diese Geschichte einst von ihrem Ende her möglicherweise ganz anders als heute als ein Nullsummenspiel, einen Stillstand von Werden und Vergehen sehen. Wer weiß.

Wie aber ist es mit der Philosophie? Manch einem gilt sie als eine fortwährende Interpretation Platons und von Aristoteles, vielleicht noch der Vorsokratiker. So gesehen gibt es hier keinen Fortschritt zu verzeichnen. Jedenfalls gibt es einen Erkenntnisfortschritt nicht in dem Sinn, dass das Alte dann weg ist, ersetzt durch das Neue, oder so, dass das Neue akkumulativ dem Alten hinzugefügt wird. Es bleibt vielmehr immer das Gleiche, nur anders, aus der jeweiligen Zeit auf den Begriff gebracht, einen Begriff, der zugleich diese jeweilige Zeit auf ihren Begriff bringt. Philosophie wäre demnach transformatorisch. Hegel sprach von der „Eule der Minerva“, die „ihren Flug erst in der Dämmerung“ beginnt. Erst wenn die Wirklichkeit sich fertig gemacht hat, beginnt „die Philosophie ihr Grau in Grau“ zu malen. In der Nacht sind alle Kühe grau, und doch ist die Nacht der Ort der Philosophie und die Dämmerung die Zeit des Denkens. *Post festum, in nuce*, zwischen Bestimmtheit und Unbestimmt, zwischen dem, was es gibt, und dem, was noch nicht, zwischen Geschichte und Geschichtslosigkeit, zwischen Zeit und Unzeit, Gegenwart und Zeitlosigkeit.

Vieles ließe sich in den Vordergrund rücken, woraus sich der *Logos* der Franzosen zu erkennen ergeben könnte. Hier aber soll es ums Denken selbst gehen, um die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis – durch Denken. Ein Naturwissenschaftler würde jetzt wahrscheinlich vermuten: Das wird sich hinziehen. Da wälzt jetzt einer in seinem Kopf die Gedanken hin und her, isoliert, abgeschieden von allem, blind für alles, um zu ergründen, wie er denken soll, bis er dann irgendwann – oder auch nie – vielleicht auch noch zu einer tatsächlichen Erkenntnis kommt.

So ist es aber nicht. *Erkenntnis* ist als solche immer ein Selbst-Welt-Verhältnis und manifestiert damit zugleich auch umgekehrt ein Welt-Selbst-Verhältnis. Erkenntnis ist ‚wirklich‘. Die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis erschließen zu wollen, ist damit immer Welterschließung. Das bewegt sich immer in einem bestimmten politökonomischen, kulturellen, mentalen und ästhetischen Umfeld. Die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, das ist kein theoretisches Problem, das hat immer praktische Relevanz. Wie stand es um diese Bedingungen unter Hitler? Wie steht es heute? Für die Griechen war Erkenntnis überhaupt nur in der *Polis* möglich. Wo es die nicht gibt, da hilft dann auch die Laborsituation eines erkenntnistheoretischen Seminars nicht wirklich weiter. Man steht also mit diesem Ansinnen mitten in der Welt.

Nun aber, nach diesen Vorbemerkungen: „*Das hätte niemals geschehen dürfen*“ – das sagte Hannah Arendt nach dem Krieg in einem Interview. Und sie meinte das nicht moralisch. Um einen moralischen Vorbehalt oder Einwand gegenüber der Geschichte ging es ihr nicht. Es geht nicht um ein Urteil. Sie meinte das faktisch! Es war nicht nur etwas für die moralische Urteilskraft

Unfassbares geschehen, sondern etwas schlicht Unmögliches. Etwas, das niemals hätte geschehen dürfen, etwas, das faktisch gar nicht hätte geschehen können.

Hannah Arendt bezog sich natürlich auf den II. Weltkrieg und die Shoah, auf die Ideologie *Ein Volk, ein Reich, ein Führer*, auf einen mit hoher instrumenteller Rationalität durchgreifend organisierten, ins Werk gesetzten und zur Norm erhobenen Sadismus. Gepaart mit einer extremen Gleichgültigkeit, Unempfindlichkeit und Gedankenlosigkeit: Unmöglich angesichts einer Zivilisations-, Geistes- und Kulturgeschichte von einem derart entwickelten und differenzierten Niveau und angesichts eines derartigen Wissens um das Elend, in das Menschen einander stürzen können, wie es das in Europa gibt.

Wie umgehen mit dieser Geschichte? Wie ging man damit um? Sie schlug die Welt in den Bann des kalten Krieges, seines Gleichgewicht des Schreckens und der permanenten Drohung eines III. Weltkrieges, den zu führen dann, wie es damals hieß, ein mehrfaches Weltvernichtungspotenzial zur Verfügung gestanden hätte. – Der Osten setzte auf eine Ideologie, die Hoffnung machte, alle Geschichte hinter sich lassen zu können und ein für allemal besiegt zu haben. – Auch im angelsächsisch-amerikanischen Bewusstsein hatte man nun gerade das Irrationale und Unvernünftige besiegt. Man feierte die eigenen Rationalität, mit der man in jeder Beziehung auf der richtigen Seite stand, baute sie aus und entwickelte sie mit einer Tendenz zunehmend durchgreifender Vernaturwissenschaftlichung weiter. Deren Verallgemeinerungslogik, ihr abstrakt-mathematischer, d.h. überkulturell und übergeschichtlich naturalistischer Universalismus passte einfach auch zu gut zum Supermacht-Anspruch und -Ethos. Die metaphysische Differenz zu diesem naturalistischen Universalismus in der Philosophie des Geistes entsorgte und delegitimierte dann etwa Popper durch die Linie, die er von Platon durch die Geistesgeschichte zum totalitären Faschismus der Moderne zog. Das hatte dann zudem den Vorteil, den im Universalitätsanspruch der eigenen Rationalitätskonzeption liegenden Totalitarismus der *offenen Gesellschaft* nicht mehr bemerken zu müssen.

Italien rettete sich in seinen Gegensatz zwischen Katholizismus und Eurokommunismus. – Wie lief es in Deutschland? Adornos Diktum „*Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch*“, sein und Horkheimers Bemühen um die Aufklärung der „*Dialektik der Aufklärung*“ repräsentierte lange eine radikale Minderheitenposition. Man fühlte sich gut aufgehoben in den überzeitlichen Wahrheiten einer vorkantischen katholischen Metaphysik. Auch Kants Moralphilosophie feierte fröhliche Urstände. Es war wohltuend, sich unter die Fittiche der geschichtslosen Prinzipienlogik des kategorischen Imperativs begeben zu können. Mit Kants Postulatorik war man prinzipiell kritisch distanziert und so immer fein raus aus dem Sein, wie es nun einmal war. Als

Drittes breitete sich flächendeckend die analytische Philosophie aus, die einen kompletten Neuanfang anzubieten schien, Philosophie endlich auf rational-wissenschaftliche Weise zu betreiben. Die geschichtlichen Katastrophen waren Vergangenheit und fielen damit aus dem eigenen Verantwortungsbe- reich heraus. Sie waren der vorangegangenen, noch unwissenschaftlichen Geistesgeschichte anzulasten. „*Da muss man drüber stehen*“, war lange das tragende Ethos, in dem die bürgerliche Gesellschaft ihren Frieden mit sich machte.

Nun aber Frankreich, was geschah da? Hier war nun einiges in Bewegung gekommen. Und es sind zwei geschichtliche Faktoren, die für die Entwicklung des französischen Denkens eine ganz entscheidende Bedeutung hatten. Das eine und Wesentliche war eben die apokalyptische Katastrophengeschichte der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Und diese Apokalypse hat für die Franzosen nicht erst mit dem Tausendjährigen Reich begonnen, sondern mit dem I. Weltkrieg, mit seinen Materialschlachten und Blutopfern. Ein Alptraum von Stillstand und Zerfleischung auf eigenem Boden, und ein Exzess rationaler Kalküle, Techniken, Planung und Organisation. Aber damit hatte die Furie der Vernichtung ihren Blutdurst ja noch lange nicht gestillt. Zu den traumatischen Abgründen von II. Weltkrieg, Faschismus, Rassenhass und Massenmord kam das menschenverachtende Grauen des stalinistischen Archipel Gulags. Speziell für Frankreich folgte auch noch der Indochina-Krieg, der dann zum amerikanischen Vietnamkrieg eskalierte, in dem auf das Land mehr Bomben niedergingen als im II. Weltkrieg in Europa, sowie, nicht zu vergessen, das traumatische Erlebnis des Algerienkrieges. Wie wenn das noch nicht genug gewesen wäre, sahen sich die empfindlicheren Geister auch noch tief beschämt durch die flächendeckende Kollaboration mit den Nazis.

Der zweite geschichtliche Faktor, der für die Entwicklung des französi- schen Denkens, über das hier zu reden ist, bestimmend wurde, liegt demge- genüber schon etwas länger zurück. Das ist die Französische Revolution von 1789. Sie ist eine für das französische Selbst- und Weltbewusstsein über- haupt sehr lebendige und konstitutive Erinnerung. Sie dokumentiert, dass man auch radikal auf Baisse spekulieren kann, um die Dinge epochal in Be- wegung zu bringen und zum Guten, zum Besseren zu wenden. Es gibt also eine Alternative. Man muss nicht unbedingt um jeden Preis alle Kräfte allein in die evolutionäre Weiterentwicklung und Optimierung der bestehenden Ver- hältnisse investieren. Daher begegnete man auch dem Marxismus in Frank- reich sehr viel weniger furchtsam als in Westdeutschland. Und im Mai 68 wäre es ja auch beinahe geschehen. De Gaulle hatte die Koffer schon ge- packt.

Im Lichte dieser Erinnerung liegt es dann eher als anderswo im Bereich des Möglichen, sich einer, wie Jacques Derrida sagt, „*Erfahrung der absolu-*

ten Differenz“ auszusetzen oder zu fordern, wie gleichfalls wieder Derrida: „Beginnen wir mit dem Unmöglichen“. Man konnte sein Heil, so Georges Bataille, auch im Drama einer „Aufhebung der Ökonomie“ suchen und sich – wider den allgemein üblichen Glauben an eine unendliche Wachstumsdynamik – aus dem Blick aufs Ende einen Begriff von der Logik der Weltökonomie bilden.

Es zeigt sich hier etwas Ähnliches in die Tat umgesetzt, was auch Hannah Arendts Ausspruch diese Wucht verleiht. „Das hätte niemals geschehen dürfen“: eine Negation, die sich von der normativen Macht des Faktischen nicht beeindruckt lässt. Was auch immer geschehen ist – und es ist geschehen –, es hätte nicht geschehen dürfen. Hannah Arendt bestand darauf, dass damit etwas Unmögliches eingetreten ist und etwas Udenkbares zu denken aufgegeben war, statt daraus, dass es möglich wurde, den Rückschluss zu ziehen, dass es dann offensichtlich eben doch auch möglich war. Das ist eine Unterwerfungsverweigerung, ein Nein, eine absolute Ablehnung, sich an die Realitäten anzupassen. Sich damit aufzuhalten, das Geschehen auch nur zu verurteilen, zu bedauern und zu beklagen, hieße schon zu akzeptieren, was schlichtweg inakzeptabel ist. Das nämliche Problembewusstsein wurde auch der französischen Philosophie zum Gebot der Stunde und regelrecht zum Qualitätsmaßstab des Denkens.

Das alte Europa war also untergegangen in einer Katastrophe von absurden Ausmaßen. Kein Grund mehr, im gewohnten zivilisatorischen Hochmut Europas fortzufahren. Politik, Moral, Ökonomie, die Kultur hatten ihre Unschuld verloren. Um die Gewissheit eines unaufhaltsamen Aufklärungs- und Humanisierungsfortschritt war es geschehen. Und diese gesamtsittliche Verelendung war mit einem unglaublichen Rationalisierungsaufwand durchgeführt worden. Man mochte das im Nachhinein alles für irrational und unvernünftig halten. Hätte man das aber auch getan, wenn die ganze Sache erfolgreich gewesen wäre? In der Durchführung meinte aber auf jedem Fall jeder der Akteure, klug, rational und vernünftig zu handeln. Und: Ohne die verfügbare hochentwickelte Rationalität wäre die Katastrophe, das Grauen gar nicht durchführbar gewesen. Also ging Europa gerade mittels dessen unter, woraus es seine ganze Identität bezog, worauf seine Völker insgesamt und insbesondere die Philosophen besonders stolz waren. Europa scheiterte an dem, womit sich die größten Heilserwartungen verbanden.

Nun hätte man es sich natürlich dennoch einfach machen können und das Problem, wie man das heute landläufig auch macht, in die verlotterte persönliche Moral der Akteure, der Machthaber und Entscheider oder auf eine Massenpsychose der europäischen Völker schieben können. Dann wären Vernunft und Rationalität als solche fein raus gewesen. Alles wäre nur noch eine Frage der guten oder schlechten Anwendung des Verstandes gewesen.

Ohne nun die persönlichen Verbrechen salviaieren und persönliche Schuld hinwegdiskutieren zu wollen, darf man sich doch die Frage stellen: Was war zuerst? Was war die Ursache? Die Rationalität, die in den ungeheuerlichen Vorgängen ihre Wahrheit zu Tage brachte? Oder nur ihr Gebrauch, ihre Anwendung? War sie nur in falsche Hände gefallen? Wirklich besser wäre das aber auch nicht. Denn das hätte man im Lichte der Vernunftgeschichte ja gerade für unmöglich gehalten. Man hatte ja im Vernünftigwerden der Welt der Menschheit überhaupt und an sich schon das Heil erwartet und das Gute gesehen. Dass Vernunft und Rationalität ein wertneutrales Instrument sein sollten, das man beliebig für jeden Zweck einsetzen kann, war völlig ausgeschlossen. Und schon gar, dass, bedient man sich dieses Mittels, damit zugleich auch dieser Zweck ebenso wie der Akteur geheiligt erscheint, der sich dieses Instruments bedient. Aus der Vernunft, die die Menschheit ja gerade vor dergleichen durchgreifender Korruption bewahren sollte, wird auf diese Weise das probateste Mittel, gerade diese Korruption zu befördern. Das hätte niemals sein dürfen.

Unter den Denkern Frankreichs, die aufgrund ihrer Innovativkraft Berühmtheit erlangten, entschied man sich für die radikalere Herausforderung. Zum Beispiel auch deshalb, weil die Subjekte, in die man die Schuld hätte verschieben können, ja auch nicht auf Bäumen gewachsen sind, sondern in dieser Form selbst bereits Ausgeburten der europäischen Vernunftgeschichte waren. Man konnte also mit dem europäischen Rationalisierungsprojekt nicht so weitermachen, als ob nichts geschehen wäre. *„Das Denken muss man bei lebendigem Leibe begraben“*, denn, so der Verdacht Georges Batailles noch 1967, es *„richtet zugrunde“*. Die Philosophie muss, so Jacques Derrida 1972, *„aus dem Logos heraustreten und das Udenkbare denken“*. Philosophie gewinnt ihren Sinn dann nicht mehr aus ihren Anstrengungen, die sie um der weiteren Optimierung rationaler Kompetenz willen auf sich nimmt, sondern aus der Radikalität und Leidenschaft, mit der ihr die Kritik an dieser Rationalität gelingt und sie tatsächlich eine Differenz aufzumachen vermag.

Was ist rational? Was ist Denken? Was ist vernünftig? Ist es überhaupt vernünftig, auf Vernunft zu setzen? Und: Ist überhaupt noch eine Vernunft vorhanden nach der vernichtenden Apokalypse, in der wir so sehr den Kopf verloren haben? Fragen, die sich kontinuierlich durch alles ziehen, was die französischen Meisterdenker bewegte.

Wenn trotz allem doch noch auf Vernunft zu setzen sein sollte: Wann hat die Degeneration des Vernunftglaubens angefangen? Man erinnerte sich an Friedrich Nietzsche, der auch bereits diese Fragen aufgeworfen hatte und das Unheil bereits mit der sokratisch-platonischen Wende seinen Lauf nehmen sah. Heidegger hatte den Ball aufgegriffen und aus dem vorsokratischen Denken seinen eigenen Neuanfang versucht. Nietzsche, Heidegger, natürlich

Hegel, natürlich Marx, aber auch Freud waren wesentliche Inspirationsquellen. „*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*“, so Paul Celan – umso erstaunlicher, mit welcher Verve, Intensität und Akribie man in Frankreich gerade Denkern aus Deutschland die Ehre erwies. Und ohne diese deutschen Vorgaben ist auch nahezu alles, was in Frankreich dann folgte, völlig undenkbar.

Der marxistische Materialismus und die Psychoanalyse schärften den Blick für die verdrängte *Unterwelt* bürgerlicher Hochkultur und für die europäische Verlustgeschichte überhaupt, die im allgemeinen Gewinn-, Wachstums- und Fortschrittsoptimismus überspielt und vergessen wird. Aber es gab natürlich auch einheimische Inspirationsquellen. Die Auseinandersetzung mit der soziologischen Forschung provozierte Einsichten in die latenten Repressions- und Ausschlusseffekte der Vernunftverallgemeinerung. Siehe z.B. Foucaults „*Überwachen und Strafen*“, „*Wahnsinn und Gesellschaft*“ oder „*Sexualität und Wahrheit*“. Oder Jean-Paul Sartres „*Der Ekel*“, Jean-Francois Lyotards „*Der Widerstreit*“ und anderes mehr. Die aufgrund der französischen Kolonialgeschichte in Frankreich besonders inspirierte Ethnologie trug einen neuen Sinn für das Archaische bei. Sie bot die Chance, durch einen äußeren, quasi naiven Blick auf die Zivilisation der Moderne sichtbar zu machen, was sich immanent, aus der eigenen Perspektive nicht erschließen lässt. Als Beispiele mögen gelten: Marcel Mauss mit dem „*Essais ur le Don*“, den Derrida aufgegriffen hat, um daraus in „*Falschgeld. Zeitgeben I*“ eine neue Ökonomik zu entwerfen, der „*Antiödiplus*“ von Gilles Deleuze und Felix Guattari oder Jean Baudrillards „*Der symbolische Tausch und der Tod*“.

Um der Ungeheuer ansichtig zu werden, die die Vernunft – wie einst El Greco noch hoffen zu dürfen meinte – *nur im Schlafe* gebiert, wurde, wie etwa Bataille es tat, auch auf Ressourcen wie etwa De Sade, Jean Cocteau's Theater der Grausamkeit und auf Kunst und Denken des Surrealismus zurückgegriffen.

Das sind übrigens alles auch keine zufälligen, sondern echte Zeiterscheinungen. Wie sollte man sich in Zeiten, da die Grausamkeit vernünftig erscheint und das Regiment übernommen hat, nicht an de Sade erinnern? Wie sollte sich einem in Zeiten, in denen die Realität verrückt geworden zu sein scheint, nicht, wie es Albert Camus widerfuhr, eine Philosophie der Absurdität das Daseins aufdrängen? Wie hätte sich da der Dada vermeiden lassen sollen? Und wie die surrealistische Kunst, wenn sich die männliche Hälfte Europas in die Erde eingräbt, um zu überleben? Wie sollte es nicht zu einer expressionistischen oder neusachlichen *Entartung* aller gewohnten Vorstellungen vom Schönen kommen, wenn die Schrapnells die Erde umgraben, die Körper zerfetzen und die Seelen verwirren, oder zu einer atonalen Musik, um dem überwältigenden Missklang doch noch einmal stimmige Töne abzuge-

winnen? Was aus all dem folgt, ist ein deszendentes Denken, kein aszendentes, Abstieg in die Niederungen statt Aufstieg ins Höhere. So schreibt Roland Barthes über die „*Mythen des Alltags*“ statt über die Prinzipien der Vernunft. Dazu gehört aber auch, wenn etwa Bataille das säkulare Bewusstsein demütigt, indem er das Heilige wieder ins Spiel bringt. Aber: „*Die Tränen des Eros*“ hat er eben auch nicht vergessen.

Das Sein überhaupt, die Seinsgewissheit und Seinsvergessenheit, wie sie Heidegger thematisierte, oder „*Das Sein und das Nichts*“, womit Sartre sich beschäftigte. Die Existenz der Existenz stand zur Disposition. Wie auch anders in Zeiten, die sozusagen alle Seinsversicherung in Exzessen der Vernichtung zu realisieren versuchte oder in der Herstellung eine mehrfachen Weltvernichtungspotenzials die Apotheose menschlichen Könnens sah und hoffte, durch die Aufrechterhaltung eines Gleichgewichts des Schreckens den Weltfrieden, Prosperität und Wohlstand sichern zu können.

Ohne die genannten Ressourcen hätte sich „*das Unmögliche*“, so nun wieder Derrida, auch kaum möglich machen lassen, ein neues Denken jenseits des Denkens zu erschließen. Jenseits des Denkens zumindest, sofern es durch die Rationalisierungsgeschichte, so der Verdacht, bis ins Innerste seiner Logik und Effektivitätskalküle, seiner Selbstregulation und -legitimation konditioniert, deformiert und entfremdet ist. Der härteste Knackpunkt ist nun aber Batailles Diktum – und dergleichen gibt es auch von anderen –: Das Denken „*richtet zugrunde*“. Denn: Das Denken als solches als Problem eines vernünftigen und lebenswerten Daseins zu erkennen und dieses Problem ausgerechnet denkend angehen zu wollen, das bezeugt zwar ein enormes Vertrauen in die Möglichkeiten der Erkenntnis. Es ist aber zugleich eine aporetische, unmöglich zu bewältigende Zumutung. So ließ sich denn die französische Philosophie – in einer ganzen Abfolge methodologischer Revolutionen von der Phänomenologie und dem Existenzialismus über Strukturalismus und Poststrukturalismus bis zum Dekonstruktivismus und zur Postmoderne – auf das intellektuelle Experiment einer „*wilden Denkens*“, so ein Buchtitel von Claude Levi-Strauss, oder eines *rhizomatischen*, der Form einer bestimmten Wurzel, dem „*Rhizom*“, so ein Titel von Deleuze/Guattari, folgenden Erkenntnisstrebens.

Warum? Um zwischen Rationalität und Irrationalität, Mythos und Logos, Geist und Sinnlichkeit, dem Guten und dem Verbrechen sowie zwischen dem Nomos, dem Regelmäßigen und der Ordnung einerseits und allen erdenklichen Formen von Anomalität, Perversion und Wahnsinn andererseits neue, auch dramatische Formen des Denkens zu entwickeln.

Denken geht nicht. Denken ist das Problem, das zu lösen es vorgibt. In der Tat: Unsere Probleme werden uns nicht mehr wirklich von der Natur geliefert und allem Anschein nach auch nicht mehr von irgendeiner so unergründlichen

wie allmächtigen Schicksalsmacht. Wenn die Natur uns Probleme bereitet, so spiegelt sie uns im Wesentlichen nur zurück, was wir getan haben. Jedenfalls denken wir uns das so, heute. *Wir* sind schuld. Noch einmal: Naive Rationalisten würden sagen, unsere Gier, unsere Gleichgültigkeit, unsere Hemmungslosigkeit und Unvernunft, kurz: menschliches Versagen ist schuld. Und sie meinen damit nie das Versagen unseres Denkens als solchem – oder der Vernunft an sich, des Verstandes, unseres Geisteszustandes, der Rationalität: Begriffe, die, *entre paranthese*, von einander zu unterscheiden eh nur den wenigen Spezialisten der Philosophie vorbehalten ist –. Dabei tun wir doch nichts, ohne uns etwas dabei zu denken. *Cogito ergo sum* – können wir uns allein auch nur uns selbst überhaupt noch angemessen wahrnehmen, ohne uns – zumindest auch – zu denken? Sind wir nicht so, wie wir heute sind, Artefakte, Ergebnis eines langen Prozesses des uns Ausdenkens? Die Franzosen jedenfalls, die ich meine, wenn ich von ihnen in diesem Plural spreche, sehen nicht in Irrationalismen, sondern in der Rationalität, die wir uns antrainiert, angewöhnt, angezchtet haben, das Problem.

Was ist das Problem? Zum Ersten ist es der universale Geltungsanspruch. Vernunft, Verstand, Denken, Rationalität, Logik – was auch immer Sie wählen wollen – funktionieren immer und überall, unter allen Umständen und in Bezug auf jeden erdenklichen Gegenstand. Und ein vernünftiger Schluss ist immer ein Verallgemeinerungsschluss, geht immer von der Unzahl disparater Einzelheiten und Ereignisse aufs Allgemeine und Dauernde, auf das für all diese Einzelheiten und all diese vorübergehender Zeiterscheinungen Geltende und Gesetzmäßige. Diese Konzeption einer Generalisierungsvernunft ist allein schon um der wissenschaftlich geforderten Beweisbarkeit der Erkenntnisse durch Replikation willen unumgänglich. Sie hat aber weit über diesen Vorteil hinaus reichende Folgen:

Eine, wenn man so will, positive Folge ist, dass damit eine europäische Erfindung, die unserem Charakter entspricht, als überkulturelle, universale Realität für alle erscheint. Sie gilt und bildet einen allgemeinen Standard. Und sie ist ein Angebot, einzusteigen in das europäische Projekt, ohne sich zu entfremden und die eigene kulturelle Identität mehr preisgeben zu müssen, als nötig ist, um sich diesem Rationalitätstypus anzugewöhnen. Entrechtet und derealisiert wird durch diese Verallgemeinerungs- und Generalisierungsdynamik das Singuläre, das Einzigartige und Unvergleichliche, das Ein-für-alle-Mal-Geschehene oder -Gemachte, das Individuelle. Es scheint, als gäbe es dergleichen gar nicht, als ließe sich ausnahmslos alles auf eine allgemeine Formel bringen. Das ist der Nachteil und ein nicht unbedeutendes Merkmal einer unvernünftig gewordenen Vernunft. Denn in einer maßgeblichen Hinsicht hat sie damit ihre Realitätstüchtigkeit eingebüßt. Ein Problem, mit dem sich besonders dezidiert

sich besonders dezidiert und wiederholt Jacques Derrida auseinandergesetzt hat.

Die Vernunft wird mit ihrem universalen Geltungsanspruch zum Zweiten aber auch zu einer Art Verfügungsgewalt, die alles unter ihre Begriffe des Jeweiligen subsumiert. Aus dieser Begriffs- und Vernunft Herrschaft entwickelt sich in einer dialektischen Zirkulation eine Form der Herrschaftsvernunft, die alles den Maßgaben ihres Selbstbehauptungsinteresses, ihrer Selbstvergewisserung, der Bestätigung und Absicherung ihres Geltungsanspruches zu-rechtmacht.

Das gilt auch für uns selbst, die wir uns dieser Vernunft bedienen. Wir benutzen das Denken einerseits als Wirklichkeitsbewältigung und zur Lebensverwaltung und sind andererseits dadurch aber umgekehrt von diesem Denken um der Bestätigung der Realitätstüchtigkeit desselben instrumentalisiert und vom Leben abgeschnitten. Denken nährt so einerseits Allmachtsphantasien und entfremdet uns andererseits unserer selbst. *In extremo* heißt das: wir können Menschlichkeit und Unmenschlichkeit nicht mehr wirklich unterscheiden. Wir halten uns, was letzteres betrifft, an Erinnerungsbilder der Vergangenheit. Doch wie hell-sichtig sind wir für neue Formen des Übels, fragt zum Beispiel Jean Baudrillard in *„Der symbolische Tausch und der Tod“*. Hilft es uns, wenn wir moralisch vermeiden, als Übeltäter und Unmensch bereits bekannter Art zu erscheinen? Aber, das Problem ist eben nicht nur die Gefahr, die möglicherweise für andere ausgeht, sie trifft eben auch uns selbst. Aus dem *„Cogito ergo sum“* Descartes' wird, so Maurice Blanchot, eine Bereaubung des Lebens durch die Machtergreifung des Denkens über das Leben beim Versuch, durch Denken des Lebens Herr zu werden und es für sich zu gewinnen. Blanchot spricht daher, ersichtlich inspiriert durch Robbespieres Wohlfahrtsausschuss, von der *„Freiheit des abgeschnittenen Kopfes“*, die einerseits die Freiheit des Selbstmörders ist und andererseits tatsächlich nur mehr die Freiheit eines von Leib und Leben abgeschnittenen Kopfes, einer isoliert für sich existierenden ubiquitären Rationalität.

Zum Dritten geht mit dieser Verallgemeinerungsvernunft dieses Rationalitätstypus' ein weiterer bedeutender Effekt einher, nämlich ein ebenso universales System des Ausschlusses. Was ist darunter zu verstehen? Vernunft ist nun zunächst einmal undenkbar ohne Unterscheidung von ihrem Gegenteil. Wer vernünftig sein will, versucht zu vermeiden, als unvernünftig ertappt zu werden. Diese Unterscheidung führt damit automatisch auch zu einer Entscheidung für das eine und gegen das andere. Wenn dieses Unter- und Entscheiden über den Modus der Entgegensetzung zu einer schlichten, schematischen Trennung von Vernunft und Unvernunft wird, dann wird Vernunft zu einem Ausschließungsprinzip. *„Das muss man scharf trennen“* – wer kennt diese Redensart nicht? Sie ist im wissenschaftlichen Diskurs Gang und Gäbe,

wenn es ums ordentliche Unterscheiden geht. Von daher ergibt sich die Herausforderung, ein Denken zu entwickeln, das in sich die Differenz zwischen dem Vernünftigen und dem beziehungsweise *seinem* anderen aushält und aufrechterhält. Derrida hat für ein solches Unterscheiden, das nicht zugleich trennt, sondern den Unterscheidungsbezug erhält, den Begriff der „*Differance*“ gebildet.

So völlig neu ist dieses Problembewusstsein allerdings nicht. Hegels Dialektik etwa verdankt ihre Dynamik einem Begriff der Vernunft als Vernunft von Vernunft und Unvernunft. Auch bereits Platon hat den Wahnsinn nicht einfach aus dem Prozess der Selbstbestimmung der Vernunft ausgeschlossen, ohne ihn allerdings andererseits blind und vorbehaltlos zu integrieren. Sei Ziel war vielmehr, den Wahnsinn, den es nun einmal gibt und für den er auch eine Berechtigung und Notwendigkeit sah, in sich zu differenzieren. Er sprach dann von einem *göttlichen* Wahnsinn. Und den hielt er für unverzichtbar, um zu vernünftiger Erkenntnis und entsprechendem Handeln zu kommen. Was soll uns auch eine Vernunft, die nichts anderes zu tun, als sich gegenüber der Unvernunft nur fortwährend in Sicherheit zu bringen, und alles, was sie tut, diesem Selbstbehauptungszweck unterwirft? Die sich also auf ihr Gegenteil gar nicht einlassen kann, um *in* der Unvernunft vernünftige Wirksamkeit zu entfalten, sie zu läutern und zu verwandeln. Andernfalls kann sie das Widervernünftige ja nur verdrängen, delegitimieren, ja derealisieren, was es aber nur umso ungreifbarer macht. Man ahnt leicht, wo sich die Unvernunft verstecken wird und der Vernunft am unauffindbarsten wird: In der Vernunft selber, die sich damit im festen Glauben an sich selbst in ihr Gegenteil verkehrt. *Cogito ergo sum*, dekretierte einst Descartes sich und anderen. Was für ein Wahnsinn, so verrückt wie vernünftig zugleich, in jedem Fall hochspekulativ. Der, als der ich mich ausdenke, der bin ich. Hartgesottene Realisten halten sich lieber, an das, was sie – auch an sich – haben, worüber sie verfügen können, an den Gebrauchswert, den sie sich abringen können und auch sonst an die Fakten, an das, was nachweislich gegeben und vorhanden ist. Sie würden sich hüten, alles auf etwas setzen, was es gar nicht gibt, es sei denn, sie denken es sich aus, einschließlich des Denkens selber, dessen es dazu nun einmal bedarf. Schon Thales von Milet wurde verspottet, als er über seine Spekulationen in einen Brunnen stolperte. Er hatte allem Anschein nach darüber wenig an konkreter Realitätstüchtigkeit hinzugewonnen. Auf Vernunft zu setzen, ist an sich schon verrückt, widernatürlich und abenteuerlich. Damit muss sich die Vernunft schon um ihrer selbst willen auch auf den Wahnsinn einlassen. Schließt sie ihn aus, erkennt sie sich selbst schlecht. Und vor allem hat sie damit kein Kriterium mehr dafür, ob sie selbst inzwischen in ihr Gegenteil umgeschlagen und selbst der Wahnsinn geworden ist. Sage keiner, dass das nicht geschehen könnte! Die Geschichte legt genügend Zeugnis dafür ab.

Das Ausschließen des Anderen der Vernunft delegitimiert und derealisiert also nicht nur dieses Andere – was das im einzelnen sein könnte, darauf komme ich gleich noch zu sprechen –, damit tut sich vielmehr die Vernunft beziehungsweise die Rationalität auch selbst etwas an. Sie wird über diese Selbstbefestigung normativ, regulativ. Der Logos verkehrt sich in einen Nomos. Er exekutiert eine Ordnung, ein System des Geltens, eine Struktur des Seins des Seienden, die ihm passt und in der die Rationalität sich als das, als das sie sich denkt, legitimiert und handlungsfähig sieht. Der „*Poststrukturalismus*“ benennt daher nicht eine geschichtliche Nachfolge und Ablösung eines vorangegangenen methodologischen Konzepts, sondern die Aufhebung und Verwandlung solcher Strukturbedingungen, die insofern als unvernünftig anzusehen, als sie die Vernunft gar nicht mehr ihrer selbst bewusst setzt. Sie scheinen vielmehr faktisch gegeben, als naturgegebene Realität des Denkens, als unaufhebbares noetisches Faktum.

Wie gerecht wird sich die Vernunft aber als ubiquitäre, normative Dauerinstanz und Ordnungsvorstellung? Wo steht das geschrieben? Könnte Vernunft nicht auch etwas Scheues, Flüchtliges, nur da und dort Erscheinendes, etwas womöglich turbulent Ereignishaftes sein? Etwas Wildes, das einbricht in die Ordnung, wie einst Zeus' Blitze oder jene Träume, die zu überbringen er einst Hermes losschickte? Wir sehen es doch an uns selbst, den Zeugen jeder Vernünftigkeit in der Welt: Sind wir dauernd vernünftig, bewusst? Wieviel ist einfach nur Routine, Gewohnheit? Und wie viel Klarheit gewinnen wir wirklich, wenn uns wissenschaftlich erklärt wird, wie vernünftig diese Üblichkeiten alle sind? Mal abgesehen von der praktisch-operativen Nützlichkeit, die das für den Umgang mit diesem *Alltag* und für seine Verwertung hat. Jene eher turbulente Vernunft, die zwischen dem *Nomos* und dem *Logos* noch zu unterscheiden verstünde, wäre, gäbe es sie tatsächlich so in etwa in der Art, wie gerade skizziert, zudem etwas auch sehr Körperliches, gar nicht Theoretisches. Insinuiert nicht aber der allgemein gebräuchliche Begriff des „*Begriffs*“ gerade etwas Sinnlich-Haptisches, das über nominalistische Etikettierung und Subsumption der Dinge unter die Vernunft hinausgeht? Verweist der Begriff des Begriffs nicht ein somatisches Verständnis der Vernunft, wie es etwa Nietzsche mit seinem Plädoyer für die große Vernunft des Leibes entworfen hatte.

Aber ein derartiges somatisches Vernunftverständnis schließt die Rationalität, wie wir sie kennen, gerade aus. Ihre Form ist die Theorie. Und damit sind wir bei dem entscheidenden Punkt, der zu Batailles Verdikt, Denken vernichtet, führt und das eigentlich für alle von Sartre und Merleau-Ponty bis Deleuze, Lyotard, Foucault und Derrida programmatisch geworden ist. Wie lässt sich dieses unglückliche Verdikt aufschlüsseln?

Denken ist Abstraktion, denken wir. So hat es jeder von uns bereits in der Schule gelernt. Auf Abstraktionsfähigkeit kommt es an. Erkenntnis basiert in Abstraktion. In einem tieferen Sinn ist da sogar etwas dran. Erkenntnis braucht Freiheit. Noch mehr sogar das Denken. Und Freiheit bedeutet immer Loslösung und Entbindung aus der unmittelbaren Eingebundenheit in die Daseinsreproduktion. Blanchot aber diagnostizierte mit der „*Freiheit des abgeschnittenen Kopfes*“ eine ganz andere Form von Abstraktion.

Es beginnt mit der Abstraktion der Erkenntnisse von der Wirklichkeit und der Überführung dieser Abstraktionen in eine Theorie. Doch dabei bleibt es nicht, denn diese Theorien wären ja dann, als Erkenntnisbestand für sich genommen, reine Metaphysik. Diese Abstraktion soll aber real sein und konkret werden. Wie? Indem die Abstraktionen real gesetzt werden. Zum Beispiel in Form der sogenannten Umsetzung von Theorie in Praxis. Aber wir machen das auch noch viel unmittelbarer. Wie wir unsere Erkenntnis von der Welt abstrahieren, so ist sie auch, meinen wir. Wir projizieren diese Abstraktionen auf die Wirklichkeit zurück: Wasser ist H_2O , H_2O ist eine mit technischen Mittel erstellte wissenschaftliche Abstraktion, diese aber ist Wasser. Das wird gleichgesetzt.

Und wir wollen uns in dieser Realsetzung von Abstraktion nicht enttäuschen lassen. Wir setzen das durch. Das ist unsere Praxis, die Praxis, in der wir Theoretiker uns verwirklichen. Das heißt: Aus der theoretischen Abstraktion von der Wirklichkeit folgt die praktische Realsetzung der Abstraktion. Und diese wiederum vollzieht sich, das ist die logische Folge, als Abstraktion der Wirklichkeit von sich selbst. Und was ist eine solche Abstraktion der Wirklichkeit von sich selbst? Vernichtung von Wirklichkeit als Verwirklichung derselben. Und da haben wir Batailles *Denken vernichtet*. Da auch diese Vernichtung, wenn überhaupt, auch nur wieder in Form der Abstraktion von dessen Wirklichkeit erfasst wird, kann es unter Umständen lange dauern, bis man es merkt und vor allem merkt, auf welche Weise man sich das eingehandelt hat.

Wie sieht nun die Reaktion auf diese Diagnosen aus? Ich beschränke mich auf einige exemplarische Beispiele, um in etwa das Feld abzustecken:

Vom Verhältnis zwischen Vernunft und Wahnsinn war schon die Rede. Legendär ist dafür Foucaults „*Wahnsinn und Gesellschaft*“. Foucault versucht da eine Sprache oder auch nur das Schweigen des Wahnsinns und der Irren zu restituieren, bevor sie unter die Definitionsmacht der Psychiater, die im Auftrag der Gesellschaft damit beschäftigen, weggesperrt, mundtot gemacht, verstellt und neuerlich verrückt gemacht wurden. Und er zeigt die Verrücktheiten der Gesellschaft auf, die meint, zu ihrer bürgerlichen Selbstbestimmung so verfahren zu müssen und verbreitet entsprechend auch auf die Kunst oder auf Fremde mit Abwehr und Ausschluss reagiert. Derridas Essay „*Cogito und Geschichte des Wahnsinns*“ in „*Die Schrift und die Differenz*“ zeichnet den

Logos dieses Versuchs in seinem Gelingen wie in seiner Aporie minutiös nach.

Auf der Sprache kommt es an. Die Schrift sagt's. Die Sprachen der Vernunft, das Reden über die Dinge, bei dem es nie bleibt, die Zeichen der Zeit, die Beschriftung der Gegenwart, das Verhältnis zwischen der Bezeichnung und dem Bezeichneten, dieser Komplex der Verkörperungsformen des Denkens bildete einen weiteren roten Faden, der immer wieder aufgegriffen wurde. Dafür gibt es eine Menge Gründe. Der Kauderwelsch der demokratischen Gesellschaft, dieses stete Brausen im Ohr aller, die unermüdliche Beredung von allem und jedem, in dem sich der multiple Souverän der neuen Zeit das Seine, seine Welt und sich zueigen zu machen versucht – wie verortet sich die Vernunft, wenn sie nun nicht mehr einfach eine übergeordnete und darin gar homogene Position beanspruchen kann?

Entscheidend ist aber vielleicht Folgendes: Mit der Sprache kommt das Schöne wieder ins Spiel der Erkenntnis. Für Kant etwa, und wer im gewöhnlichen Weltwissenschaftsbetrieb folgte ihm da nicht, können Erkenntnisse richtig oder falsch sein. Damit hat es sich. Eine schöne Erkenntnis ist im Lichte dieser Dichotomie ein Unbegriff, ein begriffliches Ungeheuer. Wie aber sollte die Wahrheit der Grausamkeit, des Hässlichen und des Abscheulichen, des Schreckens und des Entsetzens anders erkennbar und zur Sprache gebracht werden als vermittels einer Idee der schönen Erkenntnis? Nicht weniger gilt das aber natürlich auch für die Wahrheit der Lebenslust, der Freude am Dasein, für pessimistische Depressionen und den Optimismus derer, die ihre Hoffnung auf ihre Zukunft legen und von denen die Gesellschaft lebt. Um die Frage, richtig oder falsch, geht es in all dem nicht. Im Wahrnehmungshorizont dieser Alternative bleibt das völlig unfassbar und notwendigerweise ausgeschlossen. Es wird zum Beispiel reduziert auf subjektive innerliche Gefühlsdimensionen, die mit der Kausalität des Daseins einhergehen. Dieser *per definitionem* völlig leidenschaftslose Ursache-Wirkungs-Mechanismus des Kausalschemas lässt sich dann rational wunderbar rekonstruieren, wobei auch dabei die Leidenschaft, die der Wissenschaftler für seine Sache aufbringt gleichfalls keine systematische Rolle spielt für die Deutung der Sache. Das ist reines Privatvergnügen. Diese Gefühlsdimensionen finden dann erst wieder als äußerlicher *Gegenstand* rationaler Analyse und Urteilsbildung Beachtung. Ist aber das die einzige, schon gar einzig wahre Verfahrensweise, das Wirkliche nicht in unwirklicher Weise darzustellen und zu vergegenwärtigen, wie es eine vernünftige Wissenschaft doch für sich beansprucht?

Ist nicht vielmehr, einen Sinn für diese Dimensionen entwickeln zu können, *conditio sine qua non* einer probaten Aufklärungs- und Selbstaufklärungsfähigkeit der Vernunft? Zielt die uralte philosophische Entgegensetzung zwischen Vernunft und Leidenschaft auf deren Ausschaltung aus der Vernunft

und der Unterwerfung jener unter diese, wie Kant das gefordert hatte? Gerade Kant könnte zugleich aber als der beste Beweis für das Scheitern dieses Konzepts gelten, da doch die geforderte „*unbedingte Obermacht*“ der Vernunft über die „*Neigungen*“ letzteren in ihrer widerständigen Eigenart nicht das Geringste scheitern anhaben zu können. Zielt also diese alte Entgegensetzung möglicherweise eher darauf, die Leidenschaft der Vernunft selber aufzuklären? Der sich leidenschaftlich inszenierenden unvernünftigen Widersinn wäre dann als Zeichen einer Zwiespältigkeit der Vernunft selbst zu deuten und entsprechend durch Rücknahme in die Vernunft zu transformieren. Nur müsste sie darüber allerdings eben ihren eigenen Widersinn gegen eine abgespaltene, nicht anerkannte Seite ihrer selbst aufgeben. Nicht nur die französische, von der hier die Rede ist, sondern eigentlich die ganze moderne Philosophie, die diesen Namen verdient, – spätestens seit Nietzsche, eigentlich aber auch schon seit Hegel – ist jedenfalls davon überzeugt. Dass das nur durch eine Reästhetisierung des Vernunftverständnisses erreichbar ist, die Denken und Wissenschaft wieder der Kunst nahebringt, wie das einst schon Schelling, Hölderlin und Hegel im sogenannten „*Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*“ gefordert hatten, ist in dieser Szene gleichfalls ein gängiger Standard.

Damit kommt nun auch noch etwas Weiteres wieder ins Gespräch, was für das Selbstverständnis des Vernünftigen und die Ehrlichkeit des Denkens unabdingbar ist, aber im Verve des fortwährenden Aufklärungsfortschritts übergangen, vergessen und verdrängt wurde. Das ist die Nacht. Mit der Wiederentdeckung der Differenz zwischen Tag und Nacht, zwischen Morgenröte und Abenddämmerung, zwischen Aufklärung und Umnachtung lösen sich plötzlich die Vorstellung von der Rationalität als einer allgegenwärtigen, gleichförmig verfügbaren Institution und der Irrsinn eines allwachen Dauerbewusstseins in Wohlgefallen auf. Jetzt geht es für das Denken wieder um die Erfüllung einer dionysischen Bewegung der Erkenntnis zwischen Erwachen, Entschlafen, Träumen und Wiedererwachen. Ein schönes Beispiel dafür ist Deleuze/Guattaris „*Antiödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*“. Hier kommt Wirtschaftsgeschichte nicht als rationale Theoriebildung, sondern als eine somatische, metamorphotische Geschichte von Wunschverkörperungsformen und „*Wunschmaschinen*“ zur Darstellung. Und das liest sich, wie wenn eine traumverlorene Vernunft das Wort ergriffen hätte. Ein eher mythomorpher Vorgang entbirgt seinen *Logos*. Und wie sehr wird das der Logik ökonomischer Spekulationen gerecht und dem Nichtwissen und Nichtwissenkönnen, das solcher Spekulation entscheidend Form gibt. Im Konzept, Ökonomie ausschließlich auf einen rational agierenden Nutzenmaximierer sowie auf die Effizienz von Preismechanismen zurückzuführen, geht das allerdings völlig unter.

Die Ökonomie ist natürlich gleichfalls ein Dauerthema, die Ökonomie der Vernunft und die der Gesellschaft. Verwiesen sei auch hier noch einmal auf Baudrillards *„Der symbolische Tausch und der Tod“*, ein Werk, welches das Verhältnis zwischen Leben und dem aus der Dauerrationalität systematisch und, was die Ökonomie betrifft, von Maynard Keynes mit dem berühmte Satz *„Auf lange Sicht sind wir alle tot“* sogar ausdrücklich ausgeschlossenen Tod wieder herzustellen versucht. Ein Versuch, den Derrida in *„Falschgeld. Zeit geben I“*, ausgehend von Marcel Mauss aufnimmt, indem er die ökonomische Frage über den Horizont der Verwertung des Gegebenen hinausführt und zur Ökonomie von Sein und Nichtsein radikalisiert.

Bei Baudrillard findet sich, davon war schon die Rede, außerdem noch rekonstruiert, wie in der humanistischen Vorstellung einer allgemeinen Menschlichkeit, im, um mit Nietzsche zu sprechen, *„Allzumenschlichen“* die Differenz zwischen Mensch und Unmensch verloren geht – und welche Folgen das hat. Das Nämliche gilt auch für die Freiheit. Wir sind frei geboren, heißt es – nach der Abschaffung der Sklaverei genießen wir heute alle gleichermaßen die Freiheit, ganz gleich, ob wir es uns leisten können, Arbeitsangebote abzulehnen, oder nicht, ob wir abhängig beschäftigt sind, Führungspositionen besetzen, einen sogenannten Freien Beruf ausüben oder versuchen, aus künstlerischer Freiheit etwas Relevantes zu machen. Diese anscheinend allgemein vorhandene Freiheit, der wir hierzulande gar nicht entkommen können, macht uns allerdings in vielen Situationen und Kontexten, wenn nicht sogar prinzipiell ziemlich besinnungslos für den Unterschied zwischen Freiheit und Unfreiheit. Im blendenden Anschein des Gegenteils.

Hinter all dem steht die permanente Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Vernunft und Macht, zwischen Wissen und Gouvernementalität in Form staatlicher und sonstiger Gewaltausübung. Man lese Foucaults *„Analytik der Macht“* oder seine *„Kritik des Regierens“*. Der Marxismus hatte das *„Herrschaft und Knechtschafts“*-Kapitel in Hegels *„Phänomenologie des Geistes“* in den Fokus gerückt, dessen sich die französische Philosophie mit großer Akribie annahm. Für Bataille galt Hegels Dialektik zwischen Herrschaft und Knechtschaft als eine Schlüsselszene des Scheiterns der Philosophie. Für ihn landet diese Dialektik nicht wirklich, wie Hegel meinte, in der Befreiung. Denn diese Dialektik sei bei Hegel einer *„Diktatur des Sinns“* unterworfen. Deswegen lacht Hegels Vernunft nicht, so Bataille. Sie arbeitet unermüdlich an der Generierung von Sinn, daran, dass alles und vor allem natürlich die Vernunft selbst Sinn macht, dass sie um keinen Preis sinnlos oder gar überflüssig ist. Bataille setzt demgegenüber auf die *„Souverainite“*, die allerdings nur über eine *„unbeschränkte Verausgabung“* zu erlangen sei, ohne an der seines Erachtens knechtischen Erwartung auf einen Benefit festzuhalten, darauf also, dass sich das auch *lohnt* oder einen Sinn hat und auf jeden Fall

nicht überflüssig ist. Batailles Gedankengang ist Derrida in unübertrefflicher Subtilität in seinem Essay „*Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus*“ in „*Die Schrift und die Differenz*“ nachgegangen. Man versteht darin sehr viel von Hegel, Bataille und Derrida selbst in einem.

Überhaupt ist Derrida ein – auch in seiner Wortwahl überaus sinnlicher – Denker, der sich die Verabschiedung von Allmächtsphantasien der Philosophie und einer Vernunft, die sich fortwährend auf Eroberungszug begibt, vielleicht am entschiedensten aufs Papier geschrieben hat. Liest man etwa „*Marx' Gespenster*“, versteht man zunächst gar nicht recht, was da vor sich geht. Bis man merkt und einem bewusst wird, wie selbstverständlich man doch noch immer eine Herrschaftssprache der Rationalität und der Erkenntnis gewöhnt ist. Dann aber wird man immer sensibler, immer aufmerksamer für das, was da steht, für die unmerklichen Spuren jenseits der Konventionen der Rezeptionsgeschichte, die Derrida mehr erst hingebungsvoll zu erspüren versucht, als dass er auf ihnen bereits sicheren Tritts wandelte. Man wird immer aufmerksamer für etwas Ungreifbares, das dennoch nicht merken zu können, man ständig Gefahr läuft. Hier schlägt sich die Verabschiedung des Machtanspruches, des Kurzschlusses zwischen Vernunft und Macht in der *Form* nieder. Sie bleibt nicht länger ein nur inhaltliches und damit letztlich postulativ bearbeitetes Thema. Zugleich aber zeigt sich, wozu das *Vernehmen* fähig ist und welche kreative Macht, Wirklichkeit zu schaffen, die noch keiner je gesehen hat, es doch hat.

Und Hegel aber lacht doch: „*Das Wahre ist der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist.*“ Wie soll man einen solchen Gedanken *sine irae et studio* überhaupt ertragen, geschweige denken? Die Vernunft lacht. Was für ein Gedanke. In dieser Idee kündigt sich vielleicht am nachdrücklichsten die Revolution der Rationalität an, die uns noch immer mehr bevorsteht, als wir sie schon erlebten. Obwohl uns auch Nietzsche bereits eine „*Fröhliche Wissenschaft*“ ins Programm geschrieben hatte und, gehen wir noch weiter zurück, schon Platon seine Freude am und im Denken kaum verhehlen konnte. Sie ist der Grund der Erfindung der Philosophie und nicht ihre Notwendigkeit. Und diese Erfreulichkeit zu feiern, ist ihr Zweck. Philosophie macht glücklich, war Aristoteles überzeugt. Und auch bei ihm lässt sich nicht nur nachlesen, sondern erspüren, dass er wusste, wovon er spricht. Ihr *Gebrauchswert* ist eine sekundäre, wenn auch bedeutende Folge dessen, dass die Wahrheit nichts nutzt. Sie braucht sich nicht durch ihre Nützlichkeit erst zu rechtfertigen, sondern ist nach den Maßen des Nutzens völlig überflüssig und nichts-nützig. Ein reines Vergnügen, grundlos, um seiner selbst willen, und dennoch unverzichtbar für ein lebenswertes Leben in einer Welt, die sich erkenntlich zeigt.

Vernunft und Sinnlichkeit, Vernunft und Leidenschaft, das ist überhaupt das fundamentale Trennungs- und Ausschlussverhältnis der Rationalität. Aus der Trennungsvoraussetzung folgt dann eine Kritik des Verhältnisses vom „*Erkenntnis und Interesse*“. So etwa Horkheimer oder Habermas. Unter Aufhebung dieser Trennung heißt dasselbe dann „*Sexualität und Wahrheit*“. So Foucault. Das Begehren wird wiederentdeckt als Ursprung und konstitutive Formgebung des Denkens. Alle Vernunft ist entsprechend gewollt oder gefürchtet. Anders gibt es sie nicht. Deshalb formiert sie sich immer in einer Entscheidung für oder wider. Und allein darin liegt es begründet, dass sie in der Tat, wie, seit sie ins Spiel kam, seit sie in die Wirklichkeit einbrach, von ihr erwartet, der Humanisierung der Welt, des Menschen und der Rationalität Vorschub zu leisten vermag.

Nicht, wie nur allzu viele meinen, die Leidenschaft als solche ist das Problem, das die Vernunft heraufbeschwört, sondern die Furcht vor ihr, die sich gleichfalls sehr leidenschaftlich zu artikulieren vermag. Es ist die Unfähigkeit, Leidenschaft zu leben und zu ertragen, die die Gewalt der Vernichtung entfesselt. Leidenschaft muss man können, das ruft die Vernunft auf den Plan, als Kunst des Vernehmens, was sie merkt, weiß, sagt und will, und als Kunst, diesem Vernehmen Sprache und Körper zu geben.

„Intention, Benennung, Sprache, Denken, Wunsch oder Begehren gibt es vielleicht nur da, wo es den Antrieb gibt, auch noch das zu denken, zu begehren und zu benennen, was sich weder zu erkennen noch zu erfahren und zu erleben gibt [...]. In diesem Sinne kann man nur das Unmögliche denken, begehren und sagen, nach dem Maß ,ohne' Maß des Unmöglichen.“ Besser, als Derrida es sagt, kann man es kaum sagen. Sosehr sich das Wünschen in seiner unbändigen Phantasie dankenswerter Weise durch nichts und keine Macht der Welt bei seinem fortwährenden Erfinden von Wünschenswerten Grenzen setzen lässt, sosehr kann man sich nur wundern, dass es das Denken überhaupt gibt und dass es sich derart hat freimachen können von der Geltungsmacht der Notwendigkeit, wie es die Geschichte bezeugt. Das ist doch eigentlich völlig unmöglich. Und so gesehen ist dann auch klar, dass es entsprechend, wie Derrida sagt, sein Wesen allein da zu offenbaren und einzulösen vermag, wo die Grenzen des Möglichen überschritten werden und das Unmögliche zu denken versucht wird. Denken ist immer Grenzüberschreitung, spekulativ, Exzess, „*nach dem Maß ,ohne' Maß des Unmöglichen*“.

Nicht wenige sind heutzutage der Überzeugung, wir denken zuviel. Das oder zumindest unser Denken, die *westliche Philosophie* sei schuld an den Problemen, die wir haben in der Welt und die das Fortbestehen der Welt, wie wir sie kannten, gefährden. Sie empfehlen stattdessen mehr Gefühl, sie appellieren an das moralische Empfinden und plädieren dafür, die kreative Entfaltung ideeller und materieller Produktivität zugunsten der Bewahrung der

Schöpfung zurückzunehmen. Nur ist das eben alles als solches auch noch gedacht und es ist abzusehen, dass sich der Versuch, die bedenkliche Produktivität des Denkens zu stoppen, auch relativ ergebnislos im Kreise drehen wird. Bataille hatte diesen Vorbehalt gegenüber dem Denken radikal gefasst: Denken vernichtet. Es muss bei lebendigem Leibe begraben werden. Nicht weniger radikal hatten sich seine Nachfolger dieser Diagnose angenommen, bis das, was man Denken nannte, quasi auseinander flog. Doch ging es darüber nicht zugunsten von, man weiß nicht, was anderes verloren. Vielmehr blitzen zwischen den Bruchstücken vielfältige Chancen eines durchgreifenden Umdenkens des Denkens auf, die eine reale Veränderung des Wahrnehmens und Handelns in Aussicht stellen und immerhin philosophisch schon vorwegnehmen. Mehr nicht, aber auch nicht weniger. So hat die Vernunft immerhin ab und an wieder etwas zu lachen angesichts der Simulationen, in deren Rationalität und Dauerhaftigkeit zur Zeit noch ein gewaltiger Aufwand investiert wird.

Wir sind mit all dem auf der Baustelle der Zukunft – damit uns die Rationalität, die einst zur Bewältigung des Schicksals ins Spiel kam, nicht ihrerseits zum Schicksal wird. Und das wäre dann ein hartes Schicksal. Das wissen wir schon.

DR. PHIL. WOLF DIETER ENKELMANN
DIREKTOR FÜR FORSCHUNG UND ENTWICKLUNG
IM INSTITUT FÜR WIRTSCHAFTSGESTALTUNG
BORDEAUXPLATZ – WÖRTHSTR. 25 | D 81667 MÜNCHEN
+49.(0)89-48920800 | WD.ENKELMANN@IFW01.DE
© W.D. ENKELMANN | IfW | JULI 2012