Niklas Luhmann
Peter Fuchs
Reden
und Schweigen
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch

Wissenschaft 848

Wann immer ein Thema dem Licht ausgesetzt wird, geraten Kehrseiten aus dem Blick. Spricht man über das Reden, vergißt sich leicht das Schweigen. Wendet man sich dem Phänomen Kommunikation zu, entzieht sich, was ihr Gegenbegriff bezeichnet: Inkommunikabilität. Der darauf bezogene soziologische Wissensbestand darf wohl mit Recht als dürftig bezeichnet werden. Üblich ist der Rekurs auf Sagbarkeit/Unsagbarkeit so, als sei Kommunikation in ihren Grenzen durch Sprachlichkeit bzw. Nichtsprachlichkeit fixierbar, als sei sie auf ein Organ korrekter Verständigung über Psychisches hin verkleinerbar.

Die formal eher essayistisch sich präsentierenden Aufsätze des vorliegenden Buches beziehen dagegen Inkommunikabilität strikt auf Kommunikation. Sie gehen der Vermutung nach, daß es im Funktionskomplex Kommunikation Ansatzpunkte für deren Selbstblockade gibt, den Fall also, daß etwas, das kommunikativ geschieht, deswegen, weil es kommunikativ geschieht, nicht kommunikativ geschehen kann. Damit ist eine Paradoxie bezeichnet, von der sich annehmen läßt, daß sie umsteuert, daß sie unsichtbar gemacht werden muß, wenn Kommunikationskatastrophen vermieden werden sollen.

Die Absicht, die sich im Durchspielen dieser These spiegelt, richtet sich auf das Erweitern einer zu engen Sichtweise dessen, was man als die Einheit des Sozialen bezeichnet hat: Kommunikation.

Niklas Luhmann
Peter Fuchs
Reden und Schweigen

Suhrkamp

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich

suhrkamp taschenbuch Wissenschaft 848
Erste Auflage 1989
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1989
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schrifdiche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

4 5 6 7 8 9 - 06 05 04 03 02 01

Inhalt

Vorwort 1

Reden und Schweigen 7

Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-aszetischen Schweigens 21

Vom Zweitlosen: Paradoxe Kommunikation im Zen-Buddhismus 46

Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren:

Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität? 70

Geheimnis, Zeit und Ewigkeit 101

Vom schweigenden Aufflug ins Abstrakte:
Zur Ausdifferenzierung der modernen Lyrik 138

Blindheit und Sicht: Vorüberlegungen zu einer Schema-revision 178

Kommunikationssperren in der Unternehmensberatung . . 209

Vorwort

Die hier vorgelegten Studien haben ein gemeinsames Thema. Es geht zwar um Mönche und Unternehmensberater, Politiker und Poeten, und wir haben mit Absicht aus einer Fülle von Möglichkeiten sehr heterogene »Vertiefungsgebiete« gewählt. Immer aber geht es um eine Form, die zwei Seiten hat: um Reden und Schweigen. Immer geht es um die Einheit dieser Form.

Das hat viele hier nicht ausgearbeitete Aspekte. Wenn Reden und Schweigen eine Form ist in dem Sinne, in dem Spencer Brown den Begriff einsetzt: was ist dann die Einheit dieser Form? Wenn die Form eine Unterscheidung ist, ist dann nicht auch die Unterscheidung-in-sich dieser Form, die Unterscheidung von Einheit und Zweiheit, eine Form, also die Form der Form? Und wenn die Form zwei Seiten hat, also durch eine Grenze markiert ist, wie kommt man von der einen Seite zur anderen? Offensichtlich nur durch eine Operation, die Zeit braucht. Die Form ist die Gleichzeitigkeit und zugleich das vorher/nachher ihrer beiden Seiten. Reden nimmt gleichzeitiges Schweigen in Anspruch und bezahlt dafür mit der Möglichkeit des Rollentausches, mit der Möglichkeit des Schweigenden, später selber zu reden. Aber auch beim Lesen, wie man unmittelbar nach der Einführung des Buchdrucks naiv unterstellte? Und auch beim Empfang einer Fernsehsendung? Und was ist die Zeit, wenn sie als Form auftritt, die eine Gleichzeitigkeit des Gleichzeitigen und des Ungleichzeitigen konstituiert und auf diese Weise den Anschluß weiterer Operationen ermöglicht?

All diese Fragen sind in den Texten allenfalls gelegentlich angedeutet. Wir haben uns darüber verständigt, sie unter dem Namen Paradoxie gleichsam gebündelt auftreten zu lassen. So kann man zeigen, daß der Fortgang einer Operation dadurch nicht blokkiert, sondern nur ein Beobachter verwirrt wird, der genau diesen Aspekt als die Form seines Beobachtens herausgreift. Und unser Ziel ist es, zu zeigen, daß und wie ein Beobachter mehr und anderes sehen kann, wenn er sich zunächst durch eine Paradoxie verwirren läßt, um sich sodann von ihr zu lösen, sie, wie Logiker sagen, zu »entfalten«.

Die Studien dieses Bandes sind das Ergebnis einer langjährigen

Zusammenarbeit der Verfasser. Sie hat mit der Diskussion über das Thema der zum Schweigen verpflichteten Mönche begonnen und den Weg des Auslotens der »Tiefenstruktur« dieses Themas genommen. Von dort her wurden dann die Entscheidungen über das Aufgreifen bzw. Weglassen weiterer Themen getroffen. Die Entwürfe zu den einzelnen Studien stammen von jeweils einem der Verfasser, und wir haben uns nicht die Mühe gemacht, Unterschiede des Schreibstils zu verwischen. Niklas Luhmann hat die Studien über »Reden und Schweigen«, über »Geheimnis, Zeit und Ewigkeit« und über »Kommunikationssperren in der Unternehmensberatung« verfaßt; Peter Fuchs alle anderen. Theoriegrundlagen und Begrifflichkeiten haben wir, soweit sie nicht durch das Programm dieses Buches festgelegt waren, in langen Diskussionen abgestimmt.

Wir verstehen diese Studien nicht in erster Linie als Erweiterung des Wissens über die Sachthemen, die wir behandeln, sondern als einen Beitrag zur Gesellschaftstheorie. Wir hoffen, daß erkennbar wird, daß und wie sich der Grundgedanke, Gesellschaft von Kommunikation her zu definieren, auf sehr verschiedenen Gegenstandsfeldern bewährt.

Bielefeld und Meinerzhagen, im August 1989

Niklas Luhmann Peter Fuchs

Reden und Schweigen

i

Eine Kommunikation teilt die Welt nicht mit, sie teilt sie ein. Wie jede Operation, wie auch eine solche des Lebensvollzugs oder des Denkens, bewirkt die Kommunikation eine Zäsur. Sie sagt, was sie sagt; sie sagt nicht, was sie nicht sagt. Sie differenziert. Wenn weitere Kommunikationen anschließen, bilden sich auf diese Weise Systemgrenzen, die den Schnitt stabilisieren. Keine Operation findet den Weg zurück zu dem, was vor ihr war - zu dem unmarked space (Spencer Brown). Jeder Vollzug eines solchen Zurück wäre im Ausgang von dem System, das sich damit operativ reproduziert, ein weiterer Schritt voran.

Die Welt ist keine Information, sie ist ja keine Auswahl aus anderen Möglichkeiten. Sie ist daher auch nicht etwas, was verstanden werden müßte oder mißverstanden werden könnte, damit die Kommunikation ihren Fortgang nehmen kann. Sie ist nur das, was den Einschnitt verträgt, den die Kommunikation produziert - und auch dies kann nur bewirkt und gesagt, aber nicht vermieden werden.

Das schließt es zwar nicht aus, über die Welt zu reden. Man kann es tun. Wir tun es soeben. Aber auch dies erfordert eine Operation desselben Typs mit denselben Effekten. Sie verlängert nur die Differenz, an deren Reproduktion sie mitwirkt. Es ist möglich, diese Differenz selbst in der Kommunikation zu thematisieren, und das geschieht, wenn wir über die Welt reden. Aber dann muß die Differenz als Einheit des Differenten, als Kommunikation *und* Nichtkommunikation thematisiert werden, das heißt: als Paradox. Die Welt ist in der Kommunikation für die Kommunikation immer nur als Paradox gegeben. Der Vollzug der Kommunikation verletzt ihre Einheit. Er bejaht diese Einheit implizit dadurch, daß er sie verletzt. Und er negiert ihre Einheit implizit, indem er sie rekonstruiert. Mit »implizit« soll gesagt sein, daß nur ein Beobachter es so sehen und beschreiben kann.

Die Kommunikation muß sich mit dem begnügen, was sie kann; aber sie kann kommunizieren, daß sie nur das kann, was sie kann. So wie man vom Unbekannten jedenfalls weiß, daß es unbekannt

ist,[1] so kann man vom Inkommunikablen sagen, daß es inkommunikabel ist. Existenzaussagen und Negationen gehören zu den Operatoren sprachlich verfaßter kommunikativer Systeme; aber ihr operativer Gebrauch kann immer nur auf dieser Seite der Grenzlinie stattfinden, die durch ihren Gebrauch erneuert, aber nicht überschritten wird.

Die Welt kann, um es nochmals zu sagen, nur als Paradox in die Welt kommen. Gerade das ist aber durch Vollzug von Kommunikation möglich. Es bedarf dazu keiner logischen Analyse des Begriffs der Paradoxie, und wir beziehen uns folglich mehr auf die rhetorische als auf die logische Tradition dieses Begriffs. Die Logik beobachtet sich selbst als Paradoxie und als Tautologie. Sie benutzt Paradoxie und Tautologie zur Abgrenzung des Raums ihrer eigenen Operationen, das heißt als Warnmarken zur Abgrenzung eines Kommunikationsbereichs, der durch Logik kontrolliert werden kann. Sie muß, um zwei Grenzen zu gewinnen, das Problem der Paradoxie zunächst duplizieren, es in eine Paradoxie und eine Tautologie zerlegen (wobei die Tautologie, die die Selbigkeit des in der Aussage Unterschiedenen behauptet, ebenfalls eine Paradoxie ist). An beiden Grenzen kann die Logik jedoch ihre Grenzmarken nur von innen sehen, also nicht als Form. Sie kann daher keinen vollständigen Begriff von Paradoxie und Tautologie gewinnen, den ein Beobachter benutzen könnte, der auch die Logik noch beobachten möchte. Deshalb halten wir, unter Absehen von allen historischen Besonderheiten der abendländischen Rhetorik-Tradition, deren Paradoxieverständnis für fundamentaler als das der Logik. Es geht schlicht um eine Kommunikation, die Inkompatibles zugleich verwenden möchte und sich dadurch der Anschlußfähigkeit beraubt. Es ist schon ein Sonderfall, wenn man für beide Seiten systematisch Wahrheitsargumente sammelt, um theorieförderliche Antinomien nachweisen zu können; oder wenn man mit schnellzüngigen Argumenten gegen die communis opinio vorgeht, um sie in Zweifel zu setzen. Für die Kommunikation von Paradoxien ist der operative Effekt ausschlaggebend: daß sie die Kommunikation ins Oszillieren bringt, weil jede eingenommene Position dazu zwingt, das Gegenteil zu behaupten, wofür dann dasselbe gilt.

Da jede Operation Zeit braucht und vergehen läßt, ist auch die

i Aristoteles, Rhetorik 1402a, 6-7.

paradoxe Kommunikation nur unter Einbeziehung von Zeit zu begreifen. Sie zirkuliert mit extrem kurzen Zeitrhythmen in sich selbst. Es handelt sich um den, wenn überhaupt kommuniziert wird, nicht weiter reduzierbaren Grenzfall von Anschlußfähigkeit, in dem Anschlußfähigkeit und Anschlußlosigkeit konvergieren, also in gewisser Weise um die Problematisierung von Anschlußfähigkeit, um die Problematisierung der Organisation von Zeit in der Rede.

Dies war gemeint, wenn gesagt war, daß die Welt nicht mitgeteilt werden kann und daß sie, wenn sie in die Kommunikation einbezogen wird, als Paradox der Einheit des Differenten erscheint, das nach einer Auflösung verlangt, wenn es überhaupt weitergehen soll. Die Welt selbst bleibt dabei inkommunikabel. Kommunikabel ist nur, was statt dessen beobachtet und beschrieben wird. Die Thematisierung von Inkommunikabilität in der Kommunikation kann dann auch aufgefaßt werden als Indikator dafür, daß die Welt mitgeführt wird.

Die andere Möglichkeit ist: das sich nicht mehr als Kommunikation verstanden wissen wollende (und doch immer wieder so verstandene und nur so verstehbare) Schweigen.[2] Das heißt nicht nur: die Option für Schweigen innerhalb der Unterscheidung von Reden und Schweigen zu wählen, sondern die Unterscheidung als solche zu meiden, so daß das Problem gar nicht erst entsteht, daß man durch (paradoxes, inspiriertes) Reden »das Schweigen bricht«. Aber hat man nicht selbst dann noch das Problem, daß in einer Welt, in der geredet wird, das Schweigen nur innerhalb selbstgezogener Grenzen möglich ist, also als Erzeugung einer Differenz?

2 Zu den Problemen und speziell zur Rationalität dieser Tradition der Mystik Henri Atlan, A tort et à raison: Intercritique de la science et du mythe, Paris 1986, S. 101 ff., 240 ff. Selbst die Paradoxien, die an dieser Stelle in die Kommunikation gegeben werden, können dann nur paradox gemeint, das heißt als nichtgemeint gemeint sein. Siehe auch in diesem Buch S. 93 ff.

Jean-François Lyotard[3] hat das gleiche Problem vor Augen, wenn er im Theorierahmen der Linguistik darstellt, daß jede Operation, bei ihm »phrase«, einen »differend« erzeugt. Die Operation selbst ist nur Ereignis. Sie ist nur möglich in Verkettung (enchaînement) mit anderen Operationen desselben Typs, also nur dank einer rekursiven Vernetzung in einem Zusammenhang mehrerer phrases. Diese Verkettung kann nur selektiv erfolgen, produziert also immer andere Möglichkeiten mit, die sie dann mit dem, was folgt, außer acht läßt. Sie erzeugt Opfer (victimes). Dafür gibt es regulative Ordnungen - régimes de phrases und genres de discours. Keine dieser Ordnungen kann die eigene prozessuale Selektivität vermeiden, jede legt den sie ermöglichenden Schnitt in die Welt, jede opfert auf ihre Weise, jede lebt von je ihrem différend. Aber trotz dieser Einsicht in die operative Unausweichlichkeit der Differenz bleibt für Lyotard die Versuchung stark, auch die Einheit der Differenz noch zu denken - nicht mehr im Sinne von »Geist«, wohl aber in der Problematisierung von Normativität, in der Frage nach Gerechtigkeit (die aber, sobald sie sich mit faktischem Streit befaßt, wieder ein selektiver Diskurs wird), weiter in einem nicht sehr hoffnungsstarken Appell an Politik oder schließlich in der historischen Selbstcharakterisierung als »postmodern«. So liegt eine trotzige Trauer über dem Verzicht auf Einheit - jene alte rhetorische Einheit von orgé/lype (ira/tristitia), die wenigstens stimmungsmäßig noch festhält, was man verloren weiß.

Dasselbe kann man auch optimistischer formulieren, wenn man sich der Ausdrucksmittel der »second order cybernetics« bedient, das heißt: der Kybernetik beobachtender Systeme.[4] Sie benutzt die Metapher des »blinden Flecks«. Ein Beobachter kann nicht sehen, was er nicht sehen kann. Er kann auch nicht sehen, daß er nicht sehen kann, was er nicht sehen kann. Aber es gibt eine Korrekturmöglichkeit: die Beobachtung des Beobachters. Zwar ist auch der Beobachter zweiter Ordnung an den eigenen blinden Fleck gebunden, sonst könnte er nicht beobachten. Der blinde Fleck ist sozusagen sein Apriori. Wenn er aber einen anderen

3 Le différend, Paris 1983.

4 Vgl. insb. Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside, Cal. 1981, dt. Übersetzungen in: Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie, Braunschweig 1985.

Beobachter beobachtet, kann er *dessen* blinden Fleck, *dessen* Apriori, *dessen* »latente Strukturen« beobachten. Und indem er das tut und damit seinerseits operierend die Welt durchpflügt, ist auch er der Beobachtung des Beobachtens ausgesetzt. Es gibt zwar keinerlei privilegierten Standpunkt, und der Ideologiekritiker ist nicht besser dran als der Ideologe. Aber es gibt auf der Ebene der Kybernetik zweiter Ordnung eine rekursive Vernetzung der Beobachtungen von Beobachtungen; und mit einem aus der Mathematik stammenden, in der Übertragung jedoch fragwürdig werdenden Begriff kann man hoffen, daß sich daraus »Eigenwerte« (Evolutionstheoretiker sprechen auch von »Attraktoren«) ergeben, die sich als stabile Zustände bewähren. Das kann man allerdings nur im nachhinein beobachten. Die Ordnung verdankt sich ihrer Evolution, sie ist daher nur als geschichtliches System möglich.

Eine solche Geschichtlichkeit läßt sich rekonstruieren, wenn man bedenkt, daß alle Kommunikation auf Kooperation von Bewußtseinssystemen angewiesen ist und deshalb eine wahrnehmbare Form gewinnen muß. Als Kommunikation muß sie in Medien möglicher Wahrnehmung, sei es akustisch, sei es optisch, Form gewinnen. Sie muß die unbestimmbare Komplexität dieser Medien in bestimmte Komplexität, also unendliche in endliche Informationslasten überführen. Aber die Wahrnehmbarkeit allein als ein (wie immer auffälliges) Geräusch oder als eine (wie immer auffällige) optische Markierung macht noch keine Kommunikation. Und selbst wenn jemand erkennt, daß der Gegenstand der Wahrnehmung (das »Zeichen«) durch eine absichtliche Handlung, also im ursprünglichen Sinne »technisch« oder »artifiziell« produziert worden ist, besagt das noch nicht, daß dies als Mitteilung einer Information verstanden werden kann. Dazu ist die Kreation eines zusätzlichen Raums von Möglichkeiten der Selektion erforderlich, in dem die Kommunikation als Selektion begriffen werden kann. Die streng und bindend bestimmten, lautlichen und optischen Formen müssen ihrerseits wieder Medium werden für eine weitere Art von Formen, die dann dieses Medium binden[5]. Das leistet die Sprache. Das, was die Sprache ermöglicht, nämlich das Mitteilen verständlicher Sätze, sind dann Formen

5 Der Ausgangspunkt für diese und die anschließenden Überlegungen ist Fritz Heider, Ding und Medium, Symposium i (1926), S. 109-157.

zweiter Ordnung - Formen im Medium dessen, was ein Bewußtsein wahrnehmungsmäßig verarbeiten kann.[6] Erst auf dieser Stufe kann ein Sozialsystem sich auf der alleinigen Grundlage selbstproduzierter Kommunikation ausdifferenzieren. Erst auf dieser Stufe kommt es zu einer Autopoiesis der Gesellschaft, die sich unter kaum noch limitierenden Beschränkungen der Wahrnehmbarkeit und damit der Mitwirkung des Bewußtseins in das hineinorganisiert, was für sie dann Medium, für das Bewußtsein dagegen schon Form ist. Erst Formen dieser Ebene des Ordnungsaufbaus können dann treffend mit Hilfe der Unterscheidung von Reden und Schweigen beobachtet werden.

Kommunikation ist demnach so angelegt, daß sie das Bewußtsein fasziniert durch den Gebrauch der Formen erster Stufe und mitreißt durch den Gebrauch der Formen zweiter Stufe. Gerade bedeutende Kommunikation ist zunächst so rhapsodisch geformt, bedient sich des akustischen Mediums, und erst ihre Zweitcodierung durch phonetische Schriften ermöglicht eine gewisse Distanz. Das aber führt nur zur Entwicklung weiterer Medien und, diese bindend, weiterer Formen, die nun erst recht in die Autopoiesis der Gesellschaft eingebaut sind, nämlich der rechtlich codierten politischen Macht und des als Geld codierten Eigentums.[7] Diese wiederholte Reduplikation der Differenz von Medium und Form in Formen, die ihrerseits wieder als Medium benutzt werden können, ermöglicht den hochselektiven Aufbau eines Gesellschaftssystems, das sich schließlich dazu bringt, seine eigene Selektivität zu reflektieren. Die zunächst kosmische, dann kosmopolitische (»weltbürgerliche«) Reflexion scheint heute ihre Grenze erreicht zu haben. Wir fassen all diese Ansätze zur Paradoxologie, zum »postmodernen« Verzicht auf den Gesamtbericht, zur Beobachtung des Beobachtens und zur Unterscheidung

6 So erklärt sich auch, daß die gesellschaftliche Kommunikation Bewußtsein wie ein Medium behandeln kann, das sich durch Sprachformen binden läßt, obwohl es sich in Wirklichkeit um ein strukturdeterminiertes System handelt, das die eigene Einheit der eigenen Autopoiesis verdankt. Und deshalb »schweigt« für die Gesellschaft ein Bewußtsein, wenn und soweit es sich nicht an der Kommunikation beteiligt.

7 Diese Beispiele erschöpfen die Möglichkeiten keineswegs. Siehe auch Niklas Luhmann, Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität, Frankfurt 1982.

von Medium und Form daher zusammen in. der Frage: Was ist aus der Differenz geworden? Wo ist die Welt geblieben? Wer sind die Opfer? Sind es vielleicht gerade die beobachteten Beobachter?[8]

An diesem Punkt mag es hilfreich sein, Systemtheorie heranzuziehen. Stärker als der Begriff des Diskurses betont der Begriff des Systems die unaufhebbare Gleichzeitigkeit von System und Umwelt. (Umkehrend könnte man auch sagen, daß die Differenz von System und Umwelt das definiert, was unter Gleichzeitigkeit verstanden werden kann.) Anders als der Begriff des Diskurses ist der Begriff des Systems, zumindest in seinen neueren Versionen, von vornherein auf Differenz angelegt. So bietet die Systemtheorie dem Beobachter ein bestimmtes Schema an, mit dessen Hilfe er andere und sich selbst beobachten kann, nämlich die Unterscheidung von System und Umwelt. Ein Beobachter, der diese Unterscheidung verwendet, um die Welt zu zerteilen, kommt nicht umhin (ist eben dadurch genötigt), sich selbst als System in seiner Umwelt mitzusehen. Zugleich bietet das Schema die Formulierung einer Differenz. Jede systembildende (selbstreferentielle, rekursive, anschlußfähige, verkettende) Operation differenziert durch ihren Vollzug das, was sie erreicht, gegen eine dadurch ausgeschlossene Umwelt. Eine der Anschlußmöglichkeiten ist es dann, diese Differenz mit Hilfe der Unterscheidung von System und Umwelt zu beobachten. In die Terminologie von George Spencer Brown[9] übersetzt, wäre damit ein »re-entry« einer Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene vollzogen - freilich nur in der Selbstbeobachtung, die als Operation die Differenz nur fortschreiben kann, die ihr rekursives Prozessieren ermöglicht.

Diese Schematisierung bietet viele Vorteile, und nicht der geringste ist die Möglichkeit einer solchen Reduplikation des Schemas in sich selbst. Im System kann die als System gesetzte Differenz

8 So würde vermutlich Lyotard fragen, der mit Bezug auf ethnologische Forschungen schreibt: »Entre le genre cognitif et son réfèrent le genre narrative >sauvage<, l'hétérogénéité ne fait pas de doute (elle n'interdit nullement la connaissance). Il y a un abîme entre eux. Le sauvage subit donc un tort du fait qu'il est >connu< de cette manière, c'est-a-dire jugé, lui et ses normes, sur de critères et dans un idiome qui ne sont pas ceux auxquels il obéit, ni leur >résultat<« (a.a.O., S. 225).

9 Laws of Form, 2. Aufl., London 1971.

von System und Umwelt zur Orientierung benutzt werden. Aber auch in der Umwelt kann man (und muß man, wenn man sich an ihr orientieren will) System/Umwelt-Differenzen ausmachen; denn man kann genau genommen nie *die* Umwelt beobachten, nie *zur* Umwelt Beziehungen aufnehmen, nie mit *der* Umwelt ein Metasystem bilden (denn das wäre ja die Welt), sondern all dies nur selektiv mit Bezug auf *andere Systeme,* die man dann ihrerseits mit Hilfe der Unterscheidung von System und Umwelt beobachten und bezeichnen muß.[10] Jede Reduplikation aber multipliziert die Differenzen, ohne irgendein neues System hinzuzufügen.

Jede Reduplikation des Schemas muß freilich die Eigenart der Unterscheidung bewahren, vor allem ihre Asymmetrie. Die Umwelt ist immer »nur« Umwelt, nie System. Und die Einheit jeder Differenz von System und Umwelt ist immer die Welt, nie ein System.[11] Der Begriff der Umwelt bezeichnet mithin eine Restgröße, von der ein System sich (oder ein anderes System) unterscheiden muß, um sich in der Welt zu identifizieren. Aber diese Restgröße ist kein nur einmal gegebenes »Und-so-weiter« anderer Dinge und Ereignisse, sondern sie ist für jedes System eine andere, wird also mit jeder Systembildung und mit jeder Reduplikation des Schemas in sich selbst multipliziert: eine in sich multiplizierbare Unendlichkeit (was immer Mathematiker davon halten mögen).

In der Konsequenz führt der Gebrauch dieser Unterscheidung

10 Das impliziert nicht zwangsläufig, daß man andere Systeme als beobachtende Systeme beobachtet, das heißt: mit Blick auf das, was/»> *sie* Umwelt ist, also im Hinblick darauf, wie *sie selbst* sich von ihrer Umwelt unterscheiden. Aber dieser Übergang zur Kybernetik zweiter Ordnung ist für die Systemtheorie leicht zu vollziehen. Er ist möglich, wenn man die System/Umwelt-Differenz in die eigene Umwelt wiedereintreten läßt und dabei nicht auf die eigene Systemreferenz, sondern auf die des *anderen* Systems abstellt (das freilich nur für die Ausgangsbeobachtung ein *anderes* ist *und nicht für sich selbst).*

11 Damit sind differenzierungstheoretische Anwendungen nicht ausgeschlossen, die davon ausgehen, daß es in Systemen für ihre Teilsysteme eine »innere« Umwelt gibt. Nur ist diese innere Umwelt nie die Gesamtumwelt der Teilsysteme, auch wenn diese gegen Einwirkungen der äußeren Umwelt weitgehend abgeschirmt sind. Die äußere Umwelt kann ein Überleben des Organismus und damit auch seiner Zellen verhindern.

von System und Umwelt einerseits zu der Differenz, die durch diese Einführung produziert wird, und in deren Kielwasser zum Beispiel zu Kontroversen über Systemtheorie; und andererseits zu der darin liegenden Multiplikation von Beobachtungen und Beschreibungen, zur Rekonstruktion des Universums als Multiversum, zu Gotthart Günthers Umbau der Logik in eine mehrwertige, eine polykontexturale Unternehmung, zum erkenntnistheoretischen Konstruktivismus - und mit all dem vielleicht zu der Einsicht, daß gerade dadurch etwas als different aus der Kommunikation ausgegrenzt wird.

Überwiegend wird versucht, diese Ausgrenzung historisch zu fassen - als Differenz von Moderne und Postmoderne oder, radikaler noch, als Verabschiedung Alteuropas. Das ist eine Verlegenheitslösung, die im Bezug auf Gegenwart und Zukunft mit einem Blankett auskommt, in das erst nach und nach Inhalte eingefüllt werden. Auch auf individueller Ebene besteht die (post)modeme »Biographie« aus Sinnsuche, Zufällen und Versäumnissen. Die Versäumnisse können dann ihrerseits historisiert, als nicht mehr zu ändern abgetan werden. Auf jeden Fall kann, und das ist beruhigend, nichts Vergangenes sich an der Kommunikation beteiligen. Und wenn darüber nur zu reden ist, fehlt es nicht an dafür geeigneten Formen.

Die Schrift, der Buchdruck und jetzt auch die elektronische Ordnung und Speicherung von Daten durchbrechen diese Regel - und reproduzieren zugleich die in ihr liegende Einsicht. Man kann mit Hilfe dieser Medien eine Kommunikation anfangen - und ihre Vollendung im Verstehen aufschieben. Damit ändert sich die Form, die eine Differenz macht, und damit auch die Unform der Unsichtbarkeit des Unbeteiligten. Auf eigentümliche Weise wird dadurch das Verhältnis zur Geschichte selektiv, und jede Bemühung um Reaktualisierung des Vergangenen verschärft diese Selektivität. Die Texte sind zugänglich, aber der Zugang selbst wird zur Selektion. Die Differenz von Reden und Schweigen, von Kommunikation und Nichtkommunikation läßt sich nicht auflösen. Jedes Reden wiederholt das Schweigen.

Nur für das alle Kommunikation einschließende Gesellschaftssystem wird dieses Problem des mitproduzierten Schweigens akut. Jedes andere soziale System, das in der Gesellschaft sich bildet, kann davon ausgehen, daß auch in der Umwelt noch Kommunikation stattfindet. Was nicht im System gesagt wird, kann immer noch von anderen Systemen aus anderen Anlässen mit anderen Worten, Begriffen, Metaphern kommuniziert werden. Nicht so für die Gesellschaft. Deren Umwelt schweigt. Und selbst diese Charakterisierung als »Schweigen« ist noch eine der Kommunikation und noch eine mit Bezug auf Kommunikation; denn in Wirklichkeit ist »Schweigen« ja keine Operation, die außerhalb der Gesellschaft faktisch vollzogen wird, sondern nur ein Gegenbild, das die Gesellschaft in ihre Umwelt projiziert, oder auch der Spiegel, in dem die Gesellschaft zu sehen bekommt, daß nicht gesagt wird, was nicht gesagt wird. In diesem Sinne gehört das Thema »Reden und Schweigen« in die Gesellschaftstheorie, und Wittgenstein-Kommentare, die sich damit befassen, befassen sich mit Gesellschaftstheorie.[12] Die Gesellschaft ist das umfassende System sinnhafter Kommunikation als Auswahl aus den Möglichkeiten sinnhafter Kommunikation, die die Gesellschaft selbst entwirft. Die Gesellschaft possibilisiert, könnte man sagen, ihre Welt, um das als Selektion zu begreifen und rationalisieren zu können, was dadurch geschieht, daß geschieht, was als Gesellschaft geschieht. Was aber geschieht, ist das ständige Einschließen und Ausschließen; und dies kann (wir tun es soeben) noch formuliert werden als Realisation einer Möglichkeit im Sinnhorizont anderer Möglichkeiten, so als ob es anders möglich wäre.

Eingeschlossensein heißt auch Geschlossensein. Die Gesellschaft richtet ihre eigenen Operationen so ein, daß sie nur aufgrund eben dieser Operationen produziert und reproduziert werden können. Im Verhältnis zur Umwelt sind sie reizunspezifisch eingerichtet, sind sie indifferent codiert, sind sie auf eine eigene, dafür ausgezeichnete Physikalität der Laute und Zeichen aufgebaut. Die so eingerichtete Sprache prozessiert Anschlußfähigkeit, nicht Außenkontakt. Ihre »Semantik« ist kondensierter, bewah-

12 Generell argumentiert in dieser Richtung David Bloor, Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge, London 1983.

renswerter Gebrauch - nicht im alten semiologischen Sinne Zeichen für anderes. Ihr operatives Prinzip ist Differenz, nicht Korrespondenz. Bei aller strukturellen Kopplung an Außenwelt - wir sprachen von Physikalität der Laute und Zeichen, und wir könnten auch das menschliche Bewußtsein nennen[13] - sind intern nur als Interna prozessierbar; und auch und gerade Störungen oder Perturbationen (Maturana) sind nur als Abweichungen auffällig - als Abweichungen von etwas, was in der Kommunikation erwartet wird.[14]

Als Kommunikation in Gang gebracht, kann die Gesellschaft auch Schweigen in Kommunikation einbeziehen - etwa im Sinne des zuhörenden Schweigens, im Sinne beredten Schweigens, im Sinne des »qui tacet consentire videtur«. Auch ist es selbstverständlich möglich, über die Differenz von Reden und Schweigen zu reden. Auch diese Unterscheidung kann in das durch sie Unterschiedene wiedereintreten. Um zu zeigen, daß dies möglich ist, genügt es, es zu tun. Die folgenden Kapitel werden verschiedene Varianten dieser Möglichkeit vorführen und historisch belegen. Man kann diese Möglichkeit beobachten, beschreiben und ihre Darstellung bis zur Paradoxie der Kommunikation über Inkommunikabilität hochtreiben. Auch das ist geschehen und wird im folgenden nur noch wiedervorgeführt werden. Mit all dem ist jedoch nicht »aufgehoben«, daß jede Kommunikation, auch diese, als Operation eine Differenz produziert und jedes System durch die Rekursivität seines Operierens etwas einschließt und etwas ausschließt. Jedes System koproduziert das, was als Umwelt nicht in das System eingeht, und auch dies kann dann »Schweigen« genannt (!) werden - allerdings Schweigen in einem zweiten Sinne: Schweigen ohne Anschlußfähigkeit.

Was damit gemeint sein kann, läßt sich etwas deutlicher fassen, wenn man beachtet, daß jede Kommunikation einen Einsatz (enjeu) wagt, etwas aufs Spiel setzt, etwas riskiert, nämlich: abgelehnt zu werden. Das Risiko liegt in der Zuspitzung auf einen

13 Vgl. Niklas Luhmann, Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt? in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt 1988, S. 884-905.

14 Um nochmals Lyotard zu zitieren, »... les phrases qui arrivent, sont >attendues<, non pas par des >sujets< conscients ou inconscients qui les anticiperaient, mais parce qu'elles comportent avec elles leur >mode d'emploi, pour parier comme les linguistes« (a.a.O., S. 188).

Punkt (einen Satz, eine Aussage) und in der Auswahl gerade dieses Punktes unter vielen anderen möglichen. Man kann dies Risiko nicht vermeiden, denn die Kommunikation erfordert Selbstbestimmung. Man kann es durch Verharmlosung der Thematiken abschwächen, aber nicht immer und oft nicht, ohne daß gerade diese Absicht der Vermeidung heikler Themen schweigend mitkommuniziert wird.

Jede Kommunikation erzeugt also, indem sie sich selbst bestimmt, eine Bifurkation, verzweigt also die möglichen Anschlüsse in: Annahme oder Ablehnung. Diese Alternative liegt voll innerhalb dessen, was angeschlossen werden kann; auch Ablehnung ist ja nur im Anschluß an eine vorherige Kommunikation und im Hinblick auf das durch sie Bestimmte möglich. Die mit Kommunikation erzwungene, im Verstehen von Kommunikation aktualisierte Alternative schließt dritte Möglichkeiten aus. Es wird keine Kommunikation zugelassen, die weder angenommen noch abgelehnt werden möchte.[15] Das erstickt auch jeden Kommunikationsversuch, der voraussieht, daß im Falle der Annahme zu viel angenommen, zu viel Bindung erzeugt werden würde, während die Ablehnung etwas, woran einem liegt, zerstören würde, weil sie dazu zwänge, nun die Ablehnung ihrerseits anschlußfähig zu prozessieren. So kann man die Frage, »Liebst Du mich?« oft nicht beantworten, sie aber auch nicht durch Schweigen beantworten, weshalb es sich dann empfiehlt, sie gar nicht erst zu stellen.

Sollte man von einem transzendentalen Schweigen sprechen? Keineswegs! Denn es handelt sich ja nicht um etwas, was die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Es geht nur um die Grenzen der Kommunikation, um die Grenzen der Gesellschaft. Wie immer, so übersetzen wir auch hier die Frage nach den transzendentalen Aprioris im Subjekt in die Frage nach dem Beobachter in der Gesellschaft. Sie lautet dann: Wer kann mit Hilfe der Differenz von Reden und Schweigen beobachten, das heißt: darüber kommunizieren?

Sehr leicht findet man interpretierende Beobachtungen, die sich dazu bringen, Schweigen zu verstehen, das heißt: als Kommuni-

15 Eine Ausnahme, die gezielt darauf abstellt, um sich davon zu distanzieren, behandeln wir im Kapitel über Zen-Buddhismus, unten S-46ff.

kation zu verstehen. Wer nicht reden kann, der muß eben dadurch an die Kommunikation angeschlossen werden, daß man mit ihm zu reden anfängt. Der Interpret wird zum Therapeut. Man nimmt die Stelle, wo nicht geredet wird, als Individuum, das zum Reden gebracht werden könnte - wie ein Baby durch die Mutter. Die Interpretation des Schweigens dient der Autopoiesis der Kommunikation, sie wird rekursiv an das Netz angeschlossen, das heißt eingeschlossen. Eine ganze Profession bemüht sich darum, die Alten, die in ihrer Stube sitzen und auf den Tod warten, wiederaufzumöbeln, ihnen Unterhaltung oder sogar Bildung zu bieten, etwas für sie zu tun, sich die Schwierigkeiten dieser Aufgabe als Problem einer Profession und als Frage der Fachkenntnisse zu erklären - und das Schweigen dann gar nicht mehr zu hören. Und es sei gar nicht bestritten: das kann sinnvoll sein, wenn man es unter diesem Ansatz der Unterscheidung Reden und Schweigen beobachtet und, sich der Beobachtung aussetzend, betreibt. Es gibt, unter günstigen Bedingungen, Geld dafür.

Eine andere Praxis verwendet das Schema Reden/Schweigen normativ oder gar kommandierend. Andere werden zum Schweigen gebracht. Man kann es einfach anordnen. Das ist paradox, denn das gerade macht das Schweigen zur Kommunikation, zur Mitteilung, daß man einen Befehl ausführt (gleichgültig, ob man es nicht sowieso bevorzugen würde, einem derart anmaßenden Verhalten gegenüber zu schweigen). Die Gefängnisse dienen, dem kommunikativen Paradox ausweichend, der Beschränkung der Kommunikation durch Manipulation der Körper. Die Tötung erreicht dasselbe mit mehr Radikalität und mehr Sicherheit. Der Getötete kann dann nicht mehr das Verbot übertreten und trotzdem reden. Und zuletzt Auschwitz - der bisherige Schlußpunkt dieser Strategie - mit dem Riesenschwall emotional und finanziell profitablen Redens darüber, der darauf folgte, weil man in der Gesellschaft nicht anders damit umgehen kann.

Als Soziologe kann man versucht sein zu sagen (zu sagen!): Damit sind die Möglichkeiten nicht erschöpft. Jeder, der schreibt, beschreibt das Papier und beschreibt es als weiß. Jeder, der die Gesellschaft beschreibt, beschreibt implizit das, was sie ausschließt und zum Schweigen verurteilt. Nur hat die klassische objekttheoretische Beschreibungsweise die Soziologie gehindert, das Ausgeschlossene mitzusehen und wiedereinzuschließen - es

wenigstens in die Beschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft wiedereinzuschließen. Von Marx bis Lyotard ist dies unter dem Gesichtspunkt einer Victimologie geschehen. Das Ausgeschlossene wird als Klasse bestimmt oder sonstwie als Mensch beobachtet, beklagt und für die Gesellschaft reklamiert. Würde die Gesellschaft auf diese Klage, wie gefordert, reagieren, würde sie gleichwohl nicht zu einer Gesellschaft werden, die nichts mehr ausschließt. Sie würde mit anderen Rücksichten, unter anderen Unterscheidungen kommunizieren, würde vielleicht die Paradoxien ihrer Kommunikation anders auflösen, würde Leid und Schmerz verlagern und mit all dem ein anderes Schweigen erzeugen. Nachdem man dies heute sehen und wissen kann, wird jede Absicht, das Verhältnis von Reden und Schweigen zu optimieren in Richtung auf die Positivwertung der Kommunikation, zur Ideologie und zur, aus welchen Gründen immer, durchgehaltenen Illusion. Dies gilt nicht zuletzt für all die Bemühungen, die sich darauf kapriziert hatten, Kommunikation freizusetzen, sie aus den ihr vorgegebenen Beschränkungen der Gewalt und der Zeit und der restringierten Sprachcodes zu emanzipieren. Was soll daraus anderes entstehen als das Akzeptieren neuer Beschränkungen oder, wenn dies nicht, letztlich nur noch Lärm?

Die Soziologie kann sich statt dessen bemühen, ihre Beschreibungsinstrumente zu verbessern und mehr kontrollierbare Komplexität in die Selbstbeschreibung der Gesellschaft einzubauen. Mehr Genauigkeit und mehr Strenge in der eigenen Kommunikation, das macht wie von selbst mit sichtbar, was dadurch ausgeschlossen ist.[16] Franzosen bevorzugen, bei ähnlichem Problembewußtsein, die Stilmittel der gepflegten Ungenauigkeit. Jedenfalls muß diese Kommunikation dann ihrerseits differenztheoretisch reflektiert und nicht nur so mitgeteilt, sondern auch so verstanden werden können.

16 Paradigmatisch eignet sich heute das Thema »Ökologie« für eine solche Behandlung. Siehe als einen Akt der Balance zwischen Sagen und Nichtsagen Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen 1986.

Die Weltflucht der Mönche
Anmerkungen zur Funktion des monastisch-aszetischen Schweigens[1]

Lingua Fundamentum Sancti silentii
(Altarinschrift)
Praecipue Studium et propositum nostrum
est silentio et solitudini cellae vacare.
(Guigo von Chastel)

Das Mönchtum wie seine schärfer konturierten Ausprägungen, die Orden der katholischen Kirche, geraten recht selten in das Blickfeld moderner Soziologie, und wenn, dann läßt sich eine deutliche Engführung des Themas auf das Konzept der formalen und totalen Organisation hin beobachten.[2] Wie immer man angesichts langer Noviziate, Probezeiten, Austrittsmöglichkeiten oder Freiwilligkeit der Gelübde über diese Theorievorgabe denken mag, sie erfaßt auf keinen Fall die Selbstbeschreibung solcher Systeme[3] und ist vermutlich auch nicht in der Lage, den eigentümlichen Umstand zu erklären, daß die Orden nach ihrer charismatischen Gründung typisch zwischen Zerfall und Revitalisierung pendeln.[4]

1 Dieser Aufsatz erschien zuerst in der Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, H. 6, Dez. 1986, S. 393-405 und wird hier in einer überarbeiteten Fassung vorgelegt.

2 Vgl. Emile Servais/Francis Hambye, Structure et Signification: problème de méthode en sociologie des organisations claustrales, in: Social Compass xviu/i, S. 27-44; Günter Schmelzer, Religiöse Gruppen und sozialwissenschaftliche Typologie, Möglichkeiten der sozialen Analyse religiöser Orden, Berlin 1979, S. 172; vgl. grundlegend Erving Goffman, Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and other Inmates, New York 1961.

3 Eine zwischen Empathie und Präzision liegende Selbstbeschreibung von Orden liefert René Carpentier, S.J., Zeugen des Gottesreiches, Einführung in das Ordensleben, Wien-München 1958.

4 Werner Bergmann (Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung, KZfS, Jg. 37, H. i., 1985, S. 30-59, hier S. 51 ff.) beschreibt dieses Bewegungsmuster als Folge: Revitalisierung - Institutionalisierung - Er-

Schon gar nicht beobachtbar aus dieser Perspektive ist das Phänomen des monastisch-aszetischen Schweigens, und das mag der Grund sein, warum ihm bisher nur ein Mindestmaß an Aufmerksamkeit gezollt wurde, verwunderlich genug, wenn man bedenkt, wie irritierend für Soziologen absichtsvolle Nichtkommunikation als *strukturelle* Komponente von Sozialsystemen sein müßte. Der übliche Hinweis darauf, daß Schweigen immer schon und ubiquitär in religiösen Kontexten anfiel, erklärt nicht, warum es in nahezu allen Mönchsregeln eigens thematisiert, in den meisten Orden zumindest während bestimmter Tageszeiten praktiziert wird und im Falle von Orden strenger Observanz gar als lebensdominante (Reden nur in Sonderfällen zulassende) Praxis begegnet.[5]
Die folgende Arbeit versucht, das monastische >tibi silentium laus< soziologisch zu beobachten. Das schließt mögliche Emphase angesichts sehr intensiver Lebensformen aus. Es geht um die perspektivengebundene Erklärung eines scheinbar *asozialen* Phänomens, nicht um Glaube oder Unglaube, nicht um Rekonstruktionen von Selbstbeschreibungen, die sich der Orientierung an diesem Code verdanken. Blindheiten sind also im Spiel auf beiden Seiten. Zum Glück kann man das noch wissen und muß nicht Ignoranzen unterstellen, wenn Beobachter, weil sie beobachten, notwendig ausblenden, was für das System, das beobachtet wird, in *seiner* Selbstbeobachtung/beschreibung *sein* Konstitutivum bedeutet.

neuerung. Zu einer Aufteilung in drei differente Hauptphasen vgl. auch Joachim Wach, Religionssoziologie, Tübingen 1 9 J I , S. 208.

5 Mitunter ist es notwendig, wenn man einen Gedanken scharf präsentieren will, seinen Gegenspieler und Antagonisten zu vernachlässigen. Im Falle des Schweigens kommt dann das Reden zu kurz. Nicht nur, daß die Kirche, von der wir sprechen, als soziales System sich ausschließlich als Kommunikationszusammenhang begreifen läßt, kommunikativ konstruiert ist wie nur irgendeine soziale Realität, viel mehr noch: Sie ist immer die vielzüngige, die vielredende gewesen, und das bildet ja auch den Hintergrund unserer auf Schweigen bezogenen Argumentation.

I

Am Beginn der Analyse steht eine sehr abstrakt angesetzte Überlegung. In theo-logischer, theo-symbolischer Fassung bezieht sie sich auf die in aller christlichen Religion angelegte, mit menschlichen Mitteln nicht transzendierbare Diesseitigkeit der Jenseitigkeit, eine Paradoxie, die in der christlichen Welt im skandalon des Kreuzes symbolisiert wird, in jener horizontal-vertikalen Verspannung, deren Vertikale, Transzendenz bezeichnend, doch wohl nur in der Horizontalen, also intramundan, konstituiert wird. Was sich im Kreuz sinnenhaft appräsentiert, bezieht sich auf das Schema Immanenz/Transzendenz, das als Code im Religionssystem fungiert.

Codes beziehen sich auf das Problem, wie selbstreferentielle, autopoietisch geschlossene Systeme, die sich rekursiv zugreifend auf die eigenen Elemente mit Hilfe eben jener Elemente reproduzieren, gleichwohl offen sein können. Möglich wird das durch eine Duplikationstechnik, die jeden im System prozessierbaren Sinn mit der Möglichkeit seiner Negativfassung ausstattet, durch eine Ja/Nein-Differenz, die als gleichsam totalisierende Sortierfunktion alles, was im System als Operation des Systems geschieht, nach ja oder nein klassifizierbar macht.[6] In dieser Form gehören Codes konditional in den Kontext der Ausdifferenzierung von Sozialsystemen. Die Ausdifferenzierung, einmal in Gang gekommen, präzisiert auf rekurrentem Wege, was der Code leisten, welche Anforderungen er erfüllen können muß. Die Steigerung der Leistungsfähigkeit (als Steigerung der Trennschärfe) erlaubt schließlich die Präzisierung dessen, was im Funktionssystem möglich, was nicht möglich, was behandelbar oder was auszublenden ist. In dem, was Codes negieren, halten sie Welt offen und sind insofern universell; an dem, wozu sie sich affirmativ verhalten, kondensieren die Strukturen und Prozesse des Systems, dies jedoch so, daß sie durch die immer mögliche Position des Gegenwertes in Kontingenz gehalten werden.

Der Kontakt mit dem, was die religiöse Semantik selbst tradiert, hat nahegelegt, das Schema Immanenz/Transzendenz als Code des Religionssystems zu identifizieren. Diese Codierung wird wie

6 Vgl. eingehender Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, S. 602f.

jede Codierung, wenn sie auf sich selbst angewandt wird, paradox. Das Schema selbst ist immanent konstituiert. Die Einheit der Differenz findet sich in der linken Code-Seite. Die durch den Code erzeugte Duplikation der Welt läuft immer wieder in die Immanenz zurück, überdies - und das scheint sehr wichtig - in die Seite des Codes, die dem Präferenzgefälle in Richtung Transzendenz *entgegensteht.* Codes haben immer eine Seite, die bevorzugt wird: Man will lieber Recht als Unrecht, lieber Haben als Nichthaben, lieber Wahrheit als Unwahrheit, lieber zusammen mit dem Geliebten gegen die Welt als ohne ihn in der Welt sein.

Im Falle der Religion wird diese Asymmetrie dramatisch, weil man immer, wenn man Transzendenz will, erhält, was man nicht will: Immanenz. Der Effekt ist die Negativ-Besetzung von immanenter Welt, die, wie sehr man auch strampeln mag, jede auf Transzendenz bezogene Kommunikation, jeden auf Transzendenz bezogenen Gedanken in sich festhält. Strukturen und Prozesse, die ausgerichtet sind auf Transzendieren der Immanenz, sind immanente Strukturen und Prozesse, im Falle von transzendenzbezogener Kommunikation verheerend diesseitige Sozialsysteme. Religionssysteme formieren sich, könnte man sagen, hinter dem Rücken transzendenzbezogener Kommunikation. Immerfort wird nichtpräferierte Welt produziert, und in diesem Sinne ist die Paradoxie der Einheit des Schemas Immanenz/ Transparenz katalytisch, und in diesem Sinne erzeugt sie das typisch christliche Leiden an der Welt.[7] Man kann sich diese paradoxe Figur sinnenhaft greifbar machen anhand der Stagyrithen, der Säulenheiligen, die - in die Vertikale steigend - dem zu entkommen suchen, was sie - fliehend - selbst herstellen: die abstruse, die unentrinnbar konsistente Hiesigkeit der Säule.

Die These, die an diese Überlegungen anschließen kann, lautet: Apotaxis (Weltflucht)[8] ist Paradoxieeffekt und selbst paradox ge-

7 Dazu, daß diese Paradoxie ordensintern eine Rolle spielt, vgl. Anna Ziener, Ordensleben und Erziehungsauftrag, Zur Problematik der Erziehung im Einflußbereich asketischer Tradition, Inauguraldissertation, München 1972, S. 126ff.; zu mehr plastischen Beispielen (die Welt als Bereich, der kontaminiert) vgl. A. Leguay, Die vollkommene Ordensfrau oder der Weg der Vollkommenheit im Geistlichen Leben, Mainz 1981, S. 204.

8 Apotaxis bedeutet soviel wie Weltflucht als Wegvon Ordnung. Wir ziehen diesen Begriff hier vor, weil er weniger negative Konnotatio-

baut. Sie erzeugt unweigerlich, was sie vermeiden will; sie stößt sich von Immanenz ab und produziert sie eben damit. Das Hin zur Transzendenz ist in einem Zuge ein WegvonWelt *und* Erzeugen dessen, wovor geflohen wird.[9] Dies kann man als die unmögliche Möglichkeit christlicher Existenz lesen und daraus - unter dramatophilen Voraussetzungen - psychischen Gewinn eigener Art beziehen.[10] Nüchterner kann man die Prognose wagen, daß

nen mit sich führt und weit genug zu sein scheint, das *WegvonWelt* als *ProduktionvonWelt* zu übergreifen. Zu einer Phaseneinteilung der Evolution von Religion mit Hilfe des Begriffes der Weltflucht vgl. Robert N.Bellah, Religiöse Evolution, in: Seyfarth/Sprondel (Hrsg.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers, Frankfurt 1973, S. 267-302.

9 Diesem Paradoxiesyndrom wird auf unterschiedliche Weise begegnet, zum Beispiel durch den Gebrauch von Differenzen wie Liebe/Gesetz, nomos/pneuma, vita activa/vita contemplativa oder Pneumatiker/ Psychiker. Interessant ist, daß die letztgenannte Differenz zwischen dem einfachhin Gläubigen und dem Geistbegnadeten unterscheidet. Der Pneumatiker kann tun, was er will: Er ist immer geheiligt. Die Produktion von Welt kann ihn nicht tangieren. So gab es ausgesprochen zügellose Sekten wie die Antitakten. Vgl. dazu Karl Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 32 ff. Die Differenz Pneumatiker/Kleriker gehört schon in den Kontext einer sich öffnenden Schere zwischen Kirche als immer mehr verweltlichende Institution und Intention auf unmittelbaren Transzendenzkontakt. Die basale Paradoxie spiegelt sich auch in klassischen soziologischen Denkfiguren: Webers Veralltäglichung des Charismas etwa (Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1963) impliziert letztlich die Unmöglichkeit der Perpetuierung des Außergewöhnlichen. Für den Fall der Wiedertäufer und den Zusammenhang zwischen der Perpetuierung des Außergewöhnlichen und der dadurch erzwungenen Kompensation des Alltäglichen, also zur Bestärkung im unglaubhaften Glauben, vgl. Otthein Rammstedt, Sekte und soziale Bewegung, Soziologische Analyse der Täufer in Münster 1534/35, Köln 1966. Diese Untersuchung illustriert sehr eindringlich den katalytischen und morphogenetischen Effekt paradoxer Blockaden. Zur Askese als Lebensform, die mit allen anderen Lebensformen interagiert, obwohl sie genau das nicht will, siehe auch Heussi 1936, S. 35.

10 Die christliche Dichtung hat diesen Ärgernis- und Absurditätscharakter nicht ohne Anhaltspunkte in der Schrift immer wieder betont.

um apotaktische Phänomene, ihrer Intention entgegenlaufend, Welt in nichtpräferierter Form kondensieren wird. Das Christentum, insofern es System ist und sich des Codes Immanenz/Transzendenz (oder seiner preadaptive advances) bedient, erzeugt sich Apotaxien, die ihrerseits in Welt umkippen, und es scheint mithin kein Zufall, daß die Weltflucht des frühen Christentums genau jene Strukturen und Prozesse generiert, die wir Sekte, Mönchtum oder Orden zu nennen gewohnt sind. Daß dann, wie man vorwegnehmend formulieren kann, die diese Bewegungen begleitenden Paradoxien in ihrem eigenen Invisibilisierungskontext wieder auftauchen, führt auf unseren eigentlichen Gegenstand: auf das monastisch-aszetische Schweigen.

II

Die Skizze der paradoxen Verhältnisse, die im Zusammenhang mit dem Code Immanenz/Transzendenz auftreten, nötigte dazu, den Begriff der >Welt< in einer sehr vorläufigen, auf intuitives Verständnis angewiesenen Form zu nutzen. Die Frage, was der Begriff meint, läßt sich im Kontakt mit dem Material, das als semantisches Sediment von Apotaxis begegnet, beantworten: Die Welt, die zu fliehen ist, ist Menschenwelt. Das >Fliehe die Menschern ist das zentrale Bestimmungsstück von Apotaxis.[11] Es kennzeichnet unverkennbar auch den Zugriff auf die neutestamentlichen Stiftungsurkunden, in denen die Aufforderung zum Verlassen der Welt der imitatio halber als Aufforderung zur Loslösung aus allen menschlichen Bindungen begriffen wird.[12] Das alttestamentliche Vorbild ist das exemplum Abrahae,[13] in dem die dreifache abrenuntiatio schon präfiguriert ist: Absage an die Welt der Menschen, Auszug aus der Verwandtschaft, Absage an das Sichtbare und Vergängliche.[14]

Man wird hier vor allem an Claudel denken, aber auch Reinhold Schneiders essayistische Arbeiten sind hierfür ein eindrucksvoller Beleg.

11 Vgl. Heussi 1936, S.244ff.

12 Mk 10,29-30; Mt 16,24 ''d 19,26; 1 Kor 7,34.

13 Gen 12,1.

14 Im Frühmittelalter genügte die Kurzformel: patriam et parentes relinquere. Vgl. dazu auch Arnold Angenendt, Monachi Peregrini, Studien

In frühen Mönchsbewegungen imponiert, prominent bei Pachomius, daß die Mauern und Schutzwälle um die claustra als >Grenzen gegen die Welt< bezeichnet werden, nicht etwa, was der common sense vermuten könnte, als Vorrichtungen gegen wilde Tiere und Feinde. Eine schon hochentwickelte Reflexion dieser Weltausgrenzungsstrategie formuliert: »Mit allem Eifer mußt du daher die Welt fliehen, der du den Rücken gekehrt hast, und den verderblichen Verkehr mit ihr meiden ... Heilig und unverletzlich sei dir die Umfriedung (Klausur) des Klosters, nicht allein die äußere, noch vielmehr die innere, geistige, nämlich das Stillschweigen, jenes deutliche Kennzeichen der klösterlichen Zucht.«[15] Unmittelbar auf Welt als menschlichen Verhalten rekurriert, wer sagt: »... daß >Welt< kein Ort sei, aus dem auszuziehen wäre, sondern das sündhafte, noch nicht in die Wirklichkeit Christi eingebrachte, menschliche Verhalten.«[16] Im übrigen versucht diese späte Reflexion den Begriff Weltflucht durch den der Weltdistanz zu ersetzen und damit die Schärfe der zugrundeliegenden Paradoxie abzustumpfen.[17]

E. K. Francis bezieht sich schon auf die ausdifferenzierten Orden und bemerkt einen direkt der Paradoxie aufsitzenden Effekt, indem er withdrawal from world in seiner Intention faßt: Bezug auf höhere geistig/geistliche Werte zu ermöglichen.[18] Klar sieht er in

zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters, München 1972, S. 127f.

15 Maurus Wolter OSB, Elementa, Die Grundlagen des Benediktinischen Mönchtums, Beuron 1955, S.44. Die Umfriedung wird hier schon in die psychischen Systeme projiziert, und es ist kein Zufall, daß die Projektion sich des Begriffs Schweigen bedient.

16 Anton Rotzetter OFMcap, Die Funktion der Franziskanischen Bewegung in der Kirche, Eine pastoraltheologische Interpretation der grundlegenden franziskanischen Texte, Dissertation, Freiburg (Schweiz) 1977, S.13.

17 Dieses Abstumpfen laßt sich auch an den Großbewegungen des aggiornamento, des up-datings der katholischen Kirche beobachten.

18 »One of the generic factors of all phenomena of this kind (religious orders, d.A.) seems to be isolation. Everywhere, though in different degrees, we find the idea of a withdrawal from the >world< in order to be able to devote one's self to a set of higher, spiritual values. Thus ascetism, that is, self-denial of goods commonly enjoyed or pursued by the society from which one withdraws, wholly or partially, appears as an essential characteristic of life in religion.« E. K. Francis,

seinem Versuch, eine Typologie religiöser Orden vorzubereiten, daß Askese die Verneinung jener Werte bedeutet, die von der Gesellschaft präferiert werden. Die evangelischen Räte sind die Negativfassungen jener Werte: Armut, Keuschheit und Gehorsam.[19] Das originäre Problem, die Paradoxie selbst, spitzt sich für ihn im vierten Jahrhundert zu, und zwar genau dann, als die unaufhebbare Produktion von immanenter Welt *durch* religiöse Praxis in die Zone der Sichtbarkeit gerät und als Verweltlichung der Kirche, als Verlust religiöser Exklusivität gedeutet werden kann. Francis begreift als unmittelbare Reaktion darauf die Entstehung des >coenobitical life< im Ubergang vom Anachoretentum zum Mönchtum.[20]

Wichtig ist, daß die Weltflüchtigen (bis auf wenige Ausnahmen) nicht alle Menschen fliehen, sondern nur die, die auf Immanenz setzen, daß also die entscheidende Differenz nicht die zwischen einem religiös virtuosen Individuum und allen anderen Menschen, sondern eine zwischen wenigen und vielen ist. Nur so kann die Kirche die Differenz in ihre Selbstbeschreibung aufnehmen und die paulinisch/augustinische vita activa und die vita contemplativa als beide mit Kirche vereinbar, als einander ergänzend und konfundierend begreifen.[21] Die Verbindung zwischen Menschenwelt und Weltflüchtigen kann später dann sublim und dialektisch hergestellt werden: Die Menschenwelt kontaminiert jeden, der sich um Transzendenz bemüht, man muß sich von ihr

Towards a Typology of Religious Orders, in: The American Journal of Sociology, Vol. LV. March 1950, S. 437-449, hier S. 439/440.

19 Michael Hill (Typologie sociologique de l'ordre religieux, Social Compass xviu/i, 8.45-64, hier S.47) formuliert auf Weberscher Grundlage: Askese sei »... un rejet des valeurs de ce monde ... qui implique un retrait du >monde< et, à la limité, un dualisme; ou, inversement, une réévaluation radicale des valeurs temporelles ... par laquelle l'ascète veut provoquer une transformation du monde, cette tendence pouvant aller jusqu'à la revolution.«

20 Vgl. Francis a.a.O., S. 440f. Die Reaktionsauffassung relativiert Heussi 1936, S. ni: »Der Mönch sagt nicht: Ihr seid jetzt so geworden, daß ich nicht mehr bei euch bleiben kann, vielmehr: Ich bin nicht fest genug, um bei euch zu bleiben.«

21 Vgl. Adolf Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, Gießen 1907, S. 6. Gegen diese als Doppelmoral lesbare Haltung argumentiert Luther in den votis monasticis.

lösen, mit der Loslösung findet man Gott, die Welt aber, die man floh, ist Gottes Welt. Ergo ermöglicht erst die Flucht vor der Welt den Dienst an der gottgeschaffenen, aber aufgrund des Vorkommens von Menschen und diabolischen Mächten perversen und vom Kurs der Perfektion abgekommenen Welt.[22] Erst unter dem Gesetz dieser Dialektik kann der Gottsucher in den Hauptstrom der Gesellschaft zurückkehren. So kommt es letztlich zu einem seltsamen Changieren zwischen flight from und conquest of the world.[23]

Man kann dieses Ergebnis beobachtungslogisch reformulieren: Apotaxis erscheint (von der Gesellschaft her beobachtet) als Gesellschaftsflucht, irrational, Lebensuntüchtigen vorbehalten, ein Devianzphänomen. Dabei unterstellt der Beobachter, daß seine Welt die einzig reale und damit relevante sei; aus der Perspektive des beobachteten Systems erobern der Anachoret, der Mönch, der Ordensmann die eigentliche Welt, und damit kommt es zu der raffinierten Inversion, daß der Weltflüchtige dem Weltmenschen Weltflucht unterstellt, und das heißt Flucht vor Gott.[24] Rituale der vollkommenen Absage an die Welt[25] sind denn auch, wie man zeigen könnte, Rituale der vollkommenen Aufnahme in

22 Diese Dialektik erörtert Augustin Blazovich, Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel, Wien 1954, S. 130. Der Dienstgedanke legt dann rekursiv den Akzent auf die Nächstenliebeanforderungen des Neuen Testamentes.

23 Vgl. Werner Stark, The Sociology of Religion, A Story of Christendom, Vol. in, The Universal Church, London 1967, S. 264. Zur Frage, was geschieht, wenn Welt undialektisch als Aufgabe gestellt wird, und zu den daraus resultierenden Problemen moderner Orden vgl. Günter Schmelzer, Orden als multifunktionale Organisationen, Organisationssoziologische Überlegungen zur Analyse heutiger Priesterorden, in: H.Helle (Hrsg.), Kultur und Institution, Berlin 1982, S. 309-337.

24 Die Relation Weltliebe-Gottesfeindschaft findet sich in den Guigonischen Meditationen (Dom André Wilmart OSB [Hrsg.], Le recueil des Pensées du B. Guigue, Meditationes Guigonis Prioris Cartusiae, Paris 1936, S. 151): »Qui amore mundanorum putat se Deum diligere, fallitur. Iam enim non solum non diligit, sed insuper odit. Amicitia enim mundi huius, inimicus est deo; et qui voluerit amicus esse saeculi huius, inimicus Dei constituetur.«

25 Vgl. Geoffrey Moorhouse, Bastionen Gottes, Orden und Klöster in dieser Zeit, Hamburg 1969, S. 294.

die wirkliche und eigentliche, in die von der metaphysischen Instanz tatsächlich intendierte Welt.[26]
Entscheidend ist, um das Resultat dieser Skizze festzuhalten, daß Apotaxis nicht den Vorgang der Weltflucht als Flucht vor allem, was immanent geschieht, vor allem, was der Fall ist, bezeichnet, sondern eindeutig den Versuch, die sozial konstituierte Welt zu verlassen mit der Absicht, gleichsam de-kontaminierte Zonen der Transzendenzzuwendung zu etablieren.

III

Wenn man Apotaxis als Effekt einer fundamentalen Paradoxie verbuchen kann und zusehen will, welche Strukturen sozialer Art sich um diesen Effekt zu verdichten beginnen, beobachtet man zunächst in den frühen christlichen Gemeinden eine »unaufhebbare strukturelle Spannung«[27] zwischen den Gemeindeasketen und der streng hierarchisch organisierten Gemeinde. Die Asketen, die als psychische Systeme die Ausgangslage von Religion virulent halten und laufend in die Kommunikation des Gemeindesystems einspeisen, unentwegt die Bezogenheit auf Transzendenz gegen feste Systemstrukturen lebend[28], sondern sich von der Gemeinde ab, rücken auch örtlich an deren Peripherie und schließen sich mehr oder minder locker zusammen.[29]
Mit der Steigerung der strukturellen Spannung driften zunächst einzelne Anachoreten aus den Aszesegemeinschaften und christlichen Gemeinden ab, horizontal in die Wüste, vertikal auf die

26 Eine ganz ähnliche Inversionsfigur finder sich bei der Umstellung des Kunstcodes (durch Funktionsinversion) in der modernen Kunst. Vgl. das Kapitel über moderne Lyrik in diesem Buch, unten S. 138 ff.

27 Bergmann 1985, S. 33; vgl. ferner Otto Schliessker, Das Mönchtum, Gladbach 1951; Blazovich 1954; Demosthenes Savramis, Zur Soziologie des Byzantinischen Mönchtums, Leiden-Köln 1962.

28 Und damit auch das Bezugsproblem von Religion revitalisieren. Diese Revitalisierungsmöglichkeit ist im imitatio-Gedanken angelegt. Zur hier wichtigen Differenz von imitatio/conformitas siehe Bergmann 1985, S. 45. Zu theoretischen Grundannahmen vgl. Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977, S. 52 ff.

29 Vgl. Bergmann 1985, S. 33.

Säule.[30] Als sozial ex-orbitante Ereignisse haben diese Eskapaden kommunikative Folgen. Wüstenväter und Säulenheilige können kommunikativ nicht ignoriert werden. Sie werden zu thematischen Zentren religiöser Kommunikation, dies vor allem auf Grund schriftlicher Verbreitung von Viten, die weltweit (im imperium romanum) zu lesen waren.[31] Immer mehr Apotaktiker ziehen in die Nähe der Väter und imitieren, wenn man so will, in Massen die Imitatoren Christi. Die Väter - als charismatische Gestalten - leisten dabei affektive Abstützung.[32] Damit kommt es zu Insulationsphänomenen, zu sozialen Verdichtungsprozessen und zur Entstehung von zwar noch lose integrierten, aber schon mit Selbstbeschreibungs- und Identitätskonzeptionen operierenden Sozialsystemen, ablesbar an Kleidung, eigenen Sprachregelungen und Zentrierung auf die evangelischen Räte. Erneut kondensiert im eingangs diskutierten Sinne >Welt<: Das Unorganisierbare organisiert sich doch.

Der koinos bios beginnt im vierten Jahrhundert das frei vagierende Mönchtum wie die Anachoretenkolonien in den Wüsten zu dominieren. Typisch ist, daß die Mönche der Anachoretenkolonien noch wirtschaftliche Selbstversorger waren, wohingegen sich im Koinobitentum erste Formen gemeinsamen Wirtschaftens und unter Pachomius schon wirtschaftliche Organisation des claustrums beobachten lassen. Daraus resultiert jene stabilitas loci (die in den Regeln des Benedikt zur Regel wird), die für die Bildung sozialer Systeme dann eine wesentliche Voraussetzung ist, wenn sie über intermittierende Kontakte hinauswachsen wollen. Die sezessionistisch entstandenen Systeme werden schließlich - und dies ist der eigentlich evolutionär erfolgreiche Schritt - auf Dauer gestellt, und zwar durch *Regeln*.
Man kann hier an die kanonas des Pachomius denken, die sowohl Selbstbeschreibungsformeln der Systeme als auch deren Programmatik enthalten. Beim Regelwerk Basilius d. Gr. imponiert der

30 Als im Zuge der Geschichte Säule und Wüste ausfielen, konnten Inseln als funktionale Äquivalente dienen. Vgl. Angenendt 1972, S. 159 ff.

31 Zu demographischen Hintergründen, zur Annullierung von Statusminderwertigkeit der Unverheirateten, zu Problemen und Effekten frei fluktuierender Virginität vgl. Jan Siebert van Hessen, Soziologische Voraussetzungen des Klosterwesens, in: Helle 1982, S. 357-372.

32 Vgl. Bergmann 1985, S. 40.

Rekurs auf die Urgemeinde, und: daß deren Modellcharakter offenkundig ist. Dieser Rekurs gipfelt etwa bei Rupert von Deutz in der interessanten Figur, daß die Kirche ihren Anfang mit dem Mönchtum des Urchristentums genommen habe. »Si vis omnia Scriptuarum consulere testimonia, nihil aliud videntur dicere quam Ecclesia inchoasse a vita monastica.« Diese Figur lebt von dem Kunstgriff: Die Apostel lebten wie Mönche, also waren sie Mönche. »Omnes apostoli monachi veri fuerunt.«[33]

Die Funktion des Mönchtums läßt sich auf diesem Hintergrund beschreiben als »Renaissance oder Revitalisierung« der als paradigmatisch empfundenen Urgemeinde.[34] Eben dies ist die Funktionsbestimmung, die sich von der Amtskirche als für die Kirche nützlich lesen läßt. *Die Regeln koppeln die apotaktischen Systeme, die ja nicht per se Subsysteme der Kirche sind, durch Funktionsbestimmung an die Kirche; die Mönchsorden werden Subsysteme mit Struktursicherungsfunktion?*[5]

Diese Funktion ist erforderlich, weil die Hierarchie der Kirche sich wie alle Hierarchien nicht selbst kontingent setzen kann. Aber ihre Sinnbezüge fügen sich nicht allenthalben den scharf umrissenen Selektionen des Urchristentums. Deren Radikalität bricht sich Bahn in Formen des Mönchtums, von den Tagen der Regeln an jedoch so, daß sie die Hierarchie bestätigt und sie von Legitimationsdrücken entlastet.[36] Solche Funktionen aber müs-

33 Zit. nach Duana V. Lapanski, Perfectio Evangelica, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum, München-Paderborn-Wien 1974, S. 5/6. Das Wissen über die Urkirche bezieht sich auf die ideale Darstellung Apg 4,32-35. Der Rückgriff findet sich im Mittelalter häufig als Bezug auf das, »quod ... in initio ecclesiae institutum est.« Vgl. Angenendt 1972, S. 169 ff. auch für die Bedeutung dieses Rückgriffes für die Ausdifferenzierung des Mönchtums. Daß das Modell der Urkirche immer noch soziale Folgen hat, kann man an Phänomenen wie den freien Gemeinden oder der Befreiungstheologie abgreifen.

34 Vgl. Bergmann 1985, S. 47.

35 »The monastic System ... has afforded the Catholic church an excellent mechanism for channeling and absorbing such manifestations (sectarian explosions, d.A.) in a way not harmful to the ecclesiastical structure.« Peter L. Berger, The Sociological Study of Sectarianism, Social Research, Vol. 21, 1954, S. 465-485, hier S. 477.

36 Zum Zusammenhang von manifest/latent, der hier vorausgesetzt wird, siehe das Kapitel über Psychoanalyse, unten S. 178 ff.

sen, wenn sie funktionieren sollen, latent bleiben. Im Gegenzug zur Hierarchiebestätigung der Kirche durch die Orden muß die Kirche den Orden die libertas evangelica gewähren, und auch die Gründe dafür können nicht kommuniziert werden, ohne die Struktursicherung zu gefährden.[37]

Man geht wahrscheinlich nicht sehr in die Irre, wenn man die Etablierung von Regeln als den entscheidenden evolutionären Durchbruch der Orden, aber auch der Kirche begreift, die sich nun gerechtfertigt in Weltgeschäfte verwickeln kann. Was entsteht, ist eine Kirche in der Kirche, die ecclesiola in ecclesia. 529 wird das gleichsam paradigmatische Großkloster Monte Cassino gegründet; 534 schreibt Benedikt von Nursia die Regel, die vorbildhaft wurde für alle weiteren Ordensgründungen.

IV

Wenn es zutrifft, daß die Paradoxie, die sich aus dem Code Immanenz/Transzendenz ergibt, Apotaxis aus sich entläßt, die in der Bewegung der Flucht nichtpräferierte Welt produziert, wenn es ferner zutrifft, daß ein Teil der apotaktischen Bewegungen auf Grund und mit Hilfe von Regelwerken in die Universalkirche mit der Funktion des Latenzschutzes eingebaut wird und daß er diese Funktion durch laufende Regenerierung von Jenseitsbezogenheit erfüllen kann, wenn dies in einem diskutablen Sinne richtig ist, dann drängt sich die Frage auf, wie die Paradoxiefolgen in den Orden erneut auftreten und wie sie dort bewältigt oder nicht

37 Zur juristischen Verteidigung dieser libertas siehe J. Leclercq, Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge, Studia Anselmiana 48, 1981, S. I22ff. Es liegt nahe, in diesem Kontext das Sektenphänomen zu thematisieren, das vermutlich auf die gleiche Paradoxie zurückzuführen ist, dann aber eben gerade nicht an die Kirche gekoppelt wird. Zu Sekte als contrapuntal ideal type to the church siehe Thomas F. O'Dea, Sects and cults, in: International Enzyklopedia of the Social Sciences, Vol. 14, 1968, S. 130-136. Zur Typologie Orden, Sekte, Kirche vgl. Schmelzer 1979, S. 135 ff. Kirche und Sekte auf ein Kontinuum placiert Peter L. Berger, Sectarianism and Religious Sociation, The American Journal of Sociology, Vol. LXIV, 1958/59, S. 41-55. Gegen die Vorstellung, Orden und Sekten verdankten sich dem gleichen Ausgangsproblem, optieren Charles Y. Glock/Rodney Stark, Religion and Society in Tension, Chicago 1969, S. 242 ff.

bewältigt werden. Tatsache ist ja, daß das Mönchtum, daß die Orden, obgleich sie an den latenzschutzbedürftigen Teil der Kirche lanciert wurden, eine an Reichtum, Macht, sittlichem Zerfall kaum zu unterschätzende Welt schufen. Die Organisation dieser Welt ließ sich schwerlich mit den evangelischen Räten in Einklang bringen.[38]

Diese Welt wäre nun wiederum zu fliehen, wobei - folgen wir der Logik der Paradoxie - in dieser Fluchtbewegung zweiter Ordnung erneut und nichts anderes als das erzeugt wurde, wovor geflohen wird. Die Flucht vor den Fluchtfolgen gefährdet den Latenzschutz der Kirche *und* produziert Latenzbedürfnisse in den Orden. Diese Zirkularität erklärt die gleichsam pulsierende Dynamik von Gründung, Inkrustation, Reformierung bzw. Neugründung, die sich an den Ordensgeschichten deutlich abgreifen läßt, erklärt auch den nachgerade erwartbaren Antagonismus Charisma/Institutionalisierung oder die beobachtbar auf Dauer gestellte Reflexion der Legitimation von Orden.[39]

Die These, die hier durchzuspielen wäre, lautet: Die Orden reagieren auf die Wiederkehr der Paradoxie in dem Kontext, der sie lösen sollte, durch Verschärfung der Apotaxis. Sie präzisieren die unscharfe Formel Welt- und Menschenflucht durch Kommunikationsflucht, das heißt: durch bestimmt akzentuierte Institutionalisierung jenes Schweigens, das immer schon, mehr oder minder diffus, in religiösen Zusammenhängen anfiel.

Wenn diese These standhalten soll, muß gewährleistet sein, daß

38 Zur Machtfülle der Orden vgl. für viele Albert Brackmann, Zur politischen Bedeutung der Kluniazensischen Bewegung, Darmstadt o.J.; eine eindrucksvolle Studie liefert Cornelia Heintz, Anfänge und Entwicklung des Cluniazenser-Priorates St.-Martin-Des-Champs in Paris (1079-1150), Inauguraldissertation Münster 1982. Wie die Machtfülle sich in nichtaszetischen Bauten spiegelt und wie die Zisterzienser darauf reagierten, thematisiert Peter Ferdinand Lufen, Die Ordensreform der Hirsauer und ihre Auswirkungen auf die Klosterarchitektur, Die liturgisch-monastischen, ethischen und ikonographischen Quellen und ihre Einflußnahme auf die Baukunst, Dissertation Aachen 1981, bes. S. 160 f. Max Weber (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1963, S. 545) formuliert: »Die Paradoxie aller rationalen Askese: daß sie den Reichtum, den sie ablehnte, selbst schuf, hat dabei dem Mönchtum aller Zeiten in gleicher Art das Bein gestellt.«

39 Vgl. Ephrem Else Lau, Wandel des Selbstverständnisses religiöser Gemeinschaften, in: Helle 1982, S. 295-308, hier S. 296.

monastisch-aszetisches Schweigen in der Reflexion der Orden selbst wie in der Reflexion der Kirche gegen mystisches Schweigen different gesetzt ist. Tatsächlich ist das nicht nur im lexikalischen Rückgriff so beobachtet worden.[40] Der Kontakt mit dem überkommenen Material nötigt zu dem Schluß, daß Schweigen die reine (und logische) Form der Apotaxis in der Sozialdimension ist, ein hochvoraussetzungsvolles, nicht erwartbares und damit hochunwahrscheinliches Verhalten, das in sich das Hinzu-Gott und WegvonWelt wiederholt.[41]

Die Regeln des Basilius[42] weisen eine Mehrheit von Funktionsbestimmungen des Schweigens aus: Es dient der Selbstbeherrschung, dem Vergessen des früheren, welthaften Lebens, dem Auslöschen der irdischen Geschichte des psychischen Systems; es verhindert ferner die Kontamination des Heiligen Geistes durch das unnütze Wort, und es richtet die Aufmerksamkeit auf Gott, den eigentlichen, wiewohl selten redenden Kommunikationspartner. Schweigen ist, wie Wathen - selbst Benediktiner - formuliert, a lack of verbal communication. Ins Positive gewendet: Bedingung der Möglichkeit von Lauschen.[43] Es gibt kein authentisches Mönchtum ohne Schweigen,[44] und Schweigen begreift sich als »... the restraint and proper use of speech.«[45]

40 Vgl. Höfer/Rahner (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg 1964 (Artikel: Schweigen).

41 Ein hochunwahrscheinliches Verhalten und nicht, wie verschiedentlich diskutiert wird, einfachhin die Basis aller Kommunikation, die Folie gleichsam, gegen die Kommunikation sich abhebt. Unter dieser Voraussetzung erschiene monastisches Schweigen als Regression. Man kann hier auch daran erinnern, daß Schweigen vermutlich die zuletzt gelernte Sprachfunktion ist. Schweigen ist nicht gleichzusetzen mit Nichts-sagen. Es hat im täglichen Leben schon zumindest interpunktierende Funktion, und jeder weiß, wie wirkungsvoll Schweigen kommunikativ eingesetzt werden kann. Ganz gegensätzlich argumentiert Max Picard, Welt des Schweigens, Frankfurt 1959.

42 Vgl. Hans Urs von Balthasar (Hrsg.), Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, Bd. viu, Die großen Ordensregeln, Einsiedeln-Zürich-Köln 1948, S. 67-68.

43 Vgl. Ambrose G. Wathen OSB, Silence, The Meaning of Silence in the Rule of St. Benedikt, Washington 1973, S. 224ff.

44 »There can be no authentic monasticism without silence.« Wathen, a.a.O., S. 226.

45 Ebenda. Das Schweigen hat für Wathen ausgesprochen kommunikati-

Das berühmte sechste Kapitel der Regula Sancta Benedicti »De Taciturnitate« ist für monastisch-aszetisches Schweigen zentral geworden.[46] Es soll nicht gesprochen werden, weil Reden - und zwar selbst vom Guten - Sünde produziert (in multiloquio non effugies peccatum) und damit unausweichlich die Möglichkeit

ven, also sozialen Charakter, wobei Schweigen und Reden wie complemenda behandelt werden. Dabei gibt es für ihn keine bedeutenden Unterschiede zwischen silere, tacere, silentium, taciturnitas. Allenfalls gebe es Akzentverschiebungen: Das Wortfeld um tacere beziehe sich eher auf die Doktrin, das Wortfeld um silere eher auf die praktische Handhabung des Schweigens.

46 Wegen seiner Bedeutsamkeit soll es in Gänze zitiert werden: »Faciamus quod ait Propheta: Dixi: custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea. Posui ori meo custodiam, obmutui et humiliatus sum et silui a bonis. Hic ostendit Propheta, si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debet tacere, quanto magis a maus verbis propter poenam peccati debet cessari. Ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificatinum eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia, quia scriptum est: In multiloquio non effugies peccatum, et alibi: Mors et vita in manibis linguae. Nam loqui et docere magistrum concedet, tacere et audire discipulum convenit. Et ideo, si qua requirenda sunt a priore, cum ommni humilitate et subiectione reverentiae requirantur. Scurrilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clusura in ommnibus locis dammnatus et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus.« (Laßt uns tun, was der Prophet sagt: Ich sagte: ich muß auf meine Wege achten, damit ich keine Sünde begehe mit meiner Zunge. Vor meinen Mund stellte ich eine Wache. Ich wurde stumm, demütig und schwieg vom Guten. Damit zeigt der Prophet, daß man der Schweigsamkeit halber mitunter sogar von guter Rede lassen muß; um so mehr muß man dann die Strafe für Sünde wegen bösen Redens vermeiden. Deswegen soll wegen der Bedeutung des Schweigens selbst vollkommenen Schülern nur sehr selten erlaubt werden zu reden, selbst dann, wenn es sich um gute, heilige und erbauende Gespräche handelt. Wie ja geschrieben steht: Vielredend entkommst du der Sünde nicht, und andernorts: Tod und Leben sind in die Gewalt der Zunge gegeben. Reden und Lehren ziemt sich für den Meister, zu schweigen und zu hören, ist Angelegenheit des Schülers. Wenn also jemand den Prior etwas zu fragen hat, soll er es mit aller Demut und ehrfurchtsvoller Unterwerfung tun. Leichtfertigkeiten jedoch und alberne Worte und zum Lachen bewegendes Gerede verdammen wir für immer und ewig und an allen Orten, und wir gestatten nicht, daß der Schüler zu solchem Reden den Mund öffnet. - Übersetzung von P.F.)

von Transzendenzbezogenheit gefährdet.[47] Weniger strenge Regeln betonen auf jeden Fall und aus dem gleichen Grunde die Vermeidung des unnützen Wortes und des lauten Lachens.[48] Das Doppelmotiv für Schweigen - Furcht vor Zungensünde und das >Fliehe die Menschen< ist häufig wiederkehrendes Thema der Apophtegmen.[49] Reden gefährdet die elevatio mentis ad Deum und deren Gipfel: das Genießen Gottes, die fruitio Dei. Reden verstrickt in die Welt, von der es sich abzuwenden gilt. Apotaxis läßt sich, dies vorausgesetzt, raffinieren: Sie wird Kommunikationsflucht. »Etiam fugias homines, ut de Deo devotius penses. Set etsi inter homines esse opportuerit, saltem taceas, ut Deo sincerius adhereas«, heißt die darauf bezogene kartusische Forderung.[50]

Anwesenheit in und Abwesenheit von der Welt werden simultanisiert: Man muß nicht in die Wüste, nicht auf die Säule, nicht auf eine Insel. Die Kommunikationssperre greift tiefer und setzt aus moderner Sicht genauer an. Sie bezieht sich auf die Bedingung der Möglichkeit der Entstehung sozialer Strukturen und Prozesse, auf Kommunikation. Schweigen (in diesem Sinne) schlägt gleich dort zu, worin und womit sich soziale Systeme konstituieren. Es unternimmt den Versuch, die autopoietische Reproduktion der Gesellschaft an der Wurzel zu kappen, und eben dies unterscheidet das monastisch-aszetische Schweigen von Schweige- und Verschweigephänomenen, wie sie in anderen religiösen Kontexten auftauchen.[51]

47 Genauso wie mangelnde Keuschheit. »Versagen im Schweigen ist ein Versagen in der Keuschheit.« Moorhouse 1969, S. 459.

48 Biblische Belege, auf die hier zurückgegriffen wird, sind etwa: Psalm 38,2 ff., Sprüche 10,19 "d 18,21. Vgl. dazu auch Balthasar 1948, S. 161/162 und S. 189/190. Zum Ordensschweigen mit der Begründung, unnützes Reden beleidige Gott und die Heiligen, vgl. ferner Thomas van Kempen, Die Ordensdisziplin, Zibellus de disciplina claustralium, übersetzt von Abt Dr. Karl Egger, Rom o.J., Kap. vi, S. 30.

49 Vgl. Heussi 1936, S. 244 ff.

50 Zit. nach Heinrich Rüthing, Der Kartäuser Heinrich Egher von Kalkar 1328-1408, Göttingen 1967, S. 251.

51 Das schließt Affinitäten und Kontakte nicht aus. So wird in der Begründung des Schweigens auch auf Hab 2,20, Soph 1,7, Zach 2,13 zurückgegriffen. Schweigen ist im Angesicht Gottes geboten. Natürlich müssen Frauen schweigen (1 Kor 14,34). Noch heute wird das

Schon auf der Ebene der Plausibilität ist aber klar, daß ein so unwahrscheinliches Unterfangen in einer vita communis, die in der Kirche Struktursicherungsfunktion hat, nicht sehr aussichtsreich ist. *Systemische Notwendigkeiten zwingen zur Kommunikation.* Dispense müssen erteilt werden.[52] Die Konversen werden weitgehend vom Schweigen entbunden, weil schweigend das Schweigen nicht organisiert werden kann.[53] Zeichensprachen differenzieren aus.[54] Unter dem Deckmantel der Devotion (sub devotionis pallio) erscheint der Satan. Die Zeichenverständigung führt zu Konfliktsystemen. Die berüchtigten Streitzeichen (signa ranconis) erzeugen Kommunikation konfligierenden Typs mit allen Negativfolgen.

Im Großkontext der Ordensgeschichte ist nicht zu sehen, daß das Schweigegebot Verfall und Perversion verhindert hätte. Da es

sursum corda der Präfation als Aufforderung zum Schweigen begriffen. Zur Verbindung von Mystik und Askese, dem Zusammenhang von Überwindung des Leidens, der dann eintretenden Stille, der theoria und der gnosis vgl. Heussi 1936, S.45, und zur Direktverbindung mystischen mit monastisch-aszetischem Schweigen S. 295. Eine hochinteressante Topologie des Schweigens liefert Gustav Mensching, Das Heilige Schweigen, Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Giessen 1926. Zu nichtchristlicher Schweigeaskese siehe a.a.O., S.inff. Zur Arkandisziplin, Geheimhaltung, Differenz zwischen'Eingeweihten und Nichteingeweihten und vor allem zum Einfluß der Mysterienterminologie auf die Kirche vgl. Gustav Aurich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894, besonders S. 154-179. Zur Arkandisziplin in den Säkularinstituten vgl. Norbert Martin, Der Ordenspartisan, Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche, Meisenheim am Glan 1969, S. 3.

52 Als Gründe werden hauptsächlich genannt: gegenseitige Liebe und pragmatische Notwendigkeiten.

53 Die Konversen der Zisterzienserklöster waren zwar der allgemeinen benediktinischen Schweigeregel unterworfen, aber dies doch nur in sehr gelockerter Form. Die Handwerker-Konversen etwa durften sich über die übliche (!) Zeichensprache hinaus verständigen. Vgl. dazu die detaillierte Arbeit von Michael Toepfer, Die Konversen der Zisterzienser, Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens, Berlin 1983, S. 129ff.

54 Vgl. dazu Bruno Griesser (Hrsg.), Ungedruckte Texte zur Zeichensprache in den Klöstern, in: Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 3, 1947, S. 111-137.

sich nicht durchhalten ließ, geriet es immer mehr zu einer Formfrage: Die Profession des Mönchtums war nicht mit lautem, fröhlichem, weltlich schwatzhaftem Gebaren kompatibel. Das Zerrbild der Profession ist denn auch Bruder Lustig. Im Effekt wurde die vita contemplativa verdächtig, und damit konnte sie ihre Funktion in der Kirche nicht mehr erfüllen, obgleich es nicht möglich war, die Funktionsstelle unbesetzt zu lassen.

Die nicht-rigide Handhabung des Schweigens führt ihrerseits zur Ausdifferenzierung von speziell auf Schweigen eingerichteten Orden, die nun innerhalb der Gemeinschaft der Orden wiederholen, was innerhalb der Kirche die Orden leisten sollten. Die universalkirchliche Differenz vita activa/vita contemplativa wird in die Seite der vita contemplativa erneut eingespiègelt. Vita contemplativa wird durch vita angelica geschützt. Die streng kontemplativen Orden sichern, könnte man sagen, die Latenzschutzfunktion der Orden und werden so - indirekt - für die Kirche zum eigentlichen Gnadenquell.[55] Die vita activa der Orden (!) kann dann in Richtung milites Christi eingelöst werden.

Um die Jahrtausendwende treten die Schweigeorden auf den Plan: die Zisterzienser und die Kartäuser.[56] Jene erschienen als Ergebnis des Versuchs, die kluniazensische Bewegung zu reformieren,[57] diese als Neugründung, deren Spezifikum es sein sollte, niemals reformiert, weil niemals deformiert worden zu sein.

55 Das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens nennt die kontemplativen Orden »Zierde der Kirche« und »strömende Quelle himmlischer Gnade«. Konzilsdekrete 3, Recklinghausen 1966, [5]\5[2] -

56 Einen Kurzüberblick zur Geschichte dieser Orden bietet P. J. Hasenberg/Adam Wienand (Hrsg.), Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland, Köln 1957, Bd. 1. Überblicke dieser Art sind auch interessant, weil sie zeigen, wie geschichtliche Brüche um der Herausarbeitung eines Ideals willen harmonisiert werden.

57 Sie mußten, wie nach unseren Annahmen nicht anders zu erwarten, ihrerseits reformiert werden. Die Trappisten sind Zisterzienser von der strengen Observanz. Interessant ist, daß die Schweigeorden nahezu zeitlich parallel mit der devotio moderna ausdifferenzierten.

Der Kanoniker, Kathedralschulleiter und Kanzler des Erzbistums Reims, Bruno von Köln, gründete 1084 mit zwei Freunden - und tatkräftig unterstützt von Bischof Hugo von Grenoble - im Tal Chartreuse ein Kloster, das als >Grand Chartreuse< die Keimzelle des Kartäuserordens wurde.[58]

Bruno von Köln schrieb selbst keine Regeln. Die Consuetudines wurden erst 1127 von Abt Guigo von Chastel verfaßt, und das erst auf inständiges Bitten einiger Prioren, die nach dem Vorbild der Mönche in der Grand Chartreuse leben wollten.[59] In diesen Regeln wird als Zentrum kartusischer Spiritualität formuliert: »Praecipue Studium et propositum nostrum est silentio et solitudini cellae vacare.«[60] Dieses Ziel wird mit aller erdenklichen Konsequenz angestrebt. Der (kaum zu übersetzende) rigor ordinis der Kartäuser galt als Inbegriff des monastischen Lebens.[61] Sowohl die kirchliche als auch die säkulare Umwelt reagierte auf diese Strenge mit Bewunderung, und in der Selbstbeschreibung der Kartäuser heißt es nicht eben unbescheiden, daß der Orden durch eine »... vita apostolica, qua in Ecclesia non estimatur superior nec rigidior ...« ausgezeichnet sei.[62]

58 Zur Geschichte des Kartäuserordens vgl. Marijan Zadnikar (Hrsg.), Die Kartäuser, Der Orden der schweigenden Mönche, Köln 1983. Überblickshaft (detailliert aber über die westfälischen Kartäuser) informiert Heinrich Rüthing, Kartäuser und Westfalen, in: Geza Jäszai (Hrsg.), Monastisches Westfalen, Klöster und Stifte 800-1800, Münster 1982, S. 63-71.

59 Zur Textgeschichte der Consuetudines vgl. James Hogg, Die ältesten Consuetudines der Kartäuser, Analecta Cartusiana 1, 1970. Zu den Quellen rechnen die Briefe des Hieronymus, die Regula Benedicti (die Giugo auf eremetische Funktion umstellte) und diverse scriptures authentices. Vgl. dazu auch Hansjakob Becker, Die Responsorien des Kartäuserbreviers, Untersuchungen zur Urform und Herkunft des Antiphonars der Kartause, Bamberg 1971, S. 24f.

60 Zit. nach Rüthing 1982, S. 63.

61 Wilhelm von Saint-Thierry, selbst Zisterzienser, formuliert: »Altissima enim est professio vestra, coelos transit, par angelis est, angelicae similis puritati.« Zit. nach Rüthing, a.a.O., S. 63.

62 Zit. nach Rüthing 1967, S. 14. Das absolute Schweigegebot wird von Clemens xi gelockert, weil die psychischen Kosten zu hoch waren. Es kam immer wieder zu Wahnsinns- und Schwermutsanfällen.

Die Bedingung der Möglichkeit solcher Strenge findet sich in der Organisationsstruktur des Ordens. Es sind immer nur wenige, auf Schweigen spezialisierte Mönche, um die herum (doch scharf getrennt von ihnen) Prozesse ablaufen, die für die Befriedigung körperlicher und spiritueller Bedürfnisse sorgen. Der Schweigemönch hat nichts mit der Welt zu tun. Das Zentrum des Ordens, die Klausur, hat die denkbar größte soziale Außendistanz.[63]
Die Institutionalisierung kommunikationsbez:ogener Apotaxis erzwingt diese Doppelung. Weltförmigkeit wird in der Außenzone prozessiert, um eine weltlose, ausschließlich auf Transzendenz gerichtete Innenzone zu schaffen. Welt wird in einem Zuge genutzt und mit sich selbst gekappt, eine raffinierte Konstruktion, die aber nicht problemlos verwirklicht wird und - bezogen auf unsere Thesen - auch nicht verwirklicht werden konnte. Die subtilste Apotaxis kann das Absondern von Welt (das Entstehen sozialer Systeme) nicht verhindern, allenfalls: sublimieren. Daß dieses Problem gesehen wurde, zeigt sich an einer Mehrheit von strukturellen Vorgaben innerhalb der Organisation des Schweigens.

Auffällig als Rahmenbedingung ist der kartusische Baustil: Es gibt wie in anderen Klöstern auch die zentral gelegene Kirche, neben der Refektorium, Kapitelsaal und Bibliothek liegen. Das unterscheidende Merkmal ist der große Kreuzgang (Galiläa), von dem aus Türen in die Klausen abzweigen, die Aufenthaltsraum (cubiculum), Werkstatt, Waschraum und Garten umfassen. Diese Bauform gestattet es, innerhalb des Klosters ein Eremitendasein zu leben unter Berücksichtigung spezifischer Ablenkvorkehrungen wie Handwerk, Lesen, Eigengestaltung der Klause, Gartenarbeit etc. Gleichzeitig ist gewährleistet, daß die Mönche sich nur begegnen, wenn sie auf den großen Kreuzgang hinaustreten und wenn sie sich im Refektorium, Kapitelsaal, in der Kirche oder Bibliothek aufhalten. Diese Bauform ist der strukturelle Hintergrund jener Verbindung von vita communis und vita eremitica, die so bezeichnend für die Kartäuser ist und über Jahrhunderte hinweg geradezu magnetisierende Wirkung auf ihre Umwelt ausübte.

63 Vgl. Heinrich Rüthing, Die Wächter Israels, Ein Beitrag zur Geschichte der Visitation im Kartäuserorden, in: Wilmart OSB 1936, S. 169-183, hier S. 170.

Psychologisch gesehen ist der Gefahrenpunkt die Einsamkeit; soziologisch gesehen (und auch bezogen auf das Problembewußtsein der Kartäuser) ist es der Augenblick, in dem der Mönch seine Zelle verläßt, andere Mönche wahrnimmt, ferner wahrgenommen wird und wahrnimmt, daß er wahrgenommen wird. Doppelte Kontingenz wird zum Problem, das Kommunikation erzwänge, wenn nun nicht gerade diese verboten wäre. Die vita communis auf den Fluren, in den Refektorien, in der Kirche, im Kapitelsaal ist es, an der soziale Welt zu kondensieren, zu wuchern beginnt. An diesen Orten wird die vita angelica auf den Boden der sozialen Konstitution von Wirklichkeit zurückgeholt. Der Paradoxieeffekt von Weltproduktion durch Weltflucht wird erneut brisant.

Was tut der Kartäuserorden, um der Paradoxie die äußerste Schärfe zu nehmen?

Abt Guigo, Autor der Consuetudines, etabliert zunächst das Gesetz der kleinen Zahl (parvus numerus). Selten gibt es in einer Kartause mehr als zwölf Schweigemönche. Die Zahl möglicher sozialer Kontakte ist damit schon erheblich eingeschränkt. Die Gebärdensprache ist streng verboten. Ein Generalkapitel (seit 1140) dominiert die einzelnen Kartausen und führt alle zwei Jahre sehr strenge Visitationen durch.[64] Überprüft wurde mit diesem scharfen Visitations- und Denunziationssystem, ob der antiquus rigor ordinis eingehalten worden war. Verhindert werden sollte: die dissolutio, die Auflösung der apotaktischen Schweigeordnung durch Bildung informaler Gruppierungen. Ansatz zur Ausdifferenzierung solcher Formationen waren Liturgie und Meßfeier. »Die Mönche beobachteten sich neugierig (curiose), argwöhnisch (suspiciose) und finster (sinistre).«[65]

Eine weitere Gefahrenstelle ist schwieriger zu fassen, die Gefährdung der schweigenden Mönche durch *singularitas*. Diese fein gesponnene Besorgnis sieht ein erhebliches Problem in der Gefahr, die Mönche könnten ihre asketischen Bemühungen überziehen. Einerseits - und noch im Rahmen des Harmlosen - könnte daraus Verachtung der anderen Mönche und also Hochmut ent-

64 Andere Orden sagten von den Kartäusern: Per so. si. cap. vi. Cartusia permanet in vi = Per solitudinem, silentium, capitulum, visitationem, Cartusia permanet in vigore. Vgl. dazu Rüthing 1982, S. 64, ders. 1936 und besonders 1967, S. 14ff.

65 Rüthing 1936, S. 175. Zur Ausgestaltung der Liturgie siehe Becker 1971.

stehen, andererseits aber - und das ist gravierend - die Immanenz der auf Transzendenz gerichteten Bemühungen so in den Blick geraten, daß Entmutigungsschwellen überschritten würden. Die unekstatische Vereinigung mit Gott ist ja erklärtes Ziel der Kartäuser.[66] Durch übersteigerte Askese könnte der Mönch in die Randzone der Mystik geraten: Die Kommunikationssperre würde umdefiniert in die Unmöglichkeit, Erlebtes zu sagen, also zu jener Form von Inkommunikabilität, die faktisch zu ständigem Reden verführt.[67] Das Schweigen verlöre nicht nur seinen Sinn, sondern kippte in sein Gegenteil um.

Das hochentwickelte, scharfe Kontrollsystem der Kartäuser ist zweifellos >Weltkondensation< in einer nicht originär christlichen Form, ist, wenn man so will, kontraintentional gebaut. Es läßt sich beschreiben (wie der Kartäuserorden selbst, den es auf Dauer stellt) als *System zur Verhinderung von Systembildung.* Aber genau dieses paradoxe Systembildungsverhinderungssystem erzeugt eine Schutzzone, die die Perpetuierung von Transzendenzbezogenheit (Dauercharisma) garantiert. Erst damit kann der Orden Latenzschutzfunktion für die Gemeinschaft der Orden im engeren, für die Universalkirche im weiteren Sinne übernehmen. Was immer Orden und Kirche von dem, was sie sein sollten, nicht sind, an dieser Stelle ist es in äußerster Strenge verdichtet.

Daß die Kommunikationssperre des innersten Zirkels dann doch unterlaufen wird (und zwar legal), kann von Seiten des Systems als die berühmte kartusische Spiritualität gedeutet werden. Schriftliche Kommunikation ist nämlich nicht untersagt.[68] In den Klausuren entsteht eine kaum zu unterschätzende literarische Produktion. Damit hat die kartusische Form der Apotaxis Rückschlageffekte auf Welt. Der Orden hat Erfolg und kann sich nicht mehr aus dem öffentlichen Leben ausschalten. Er äußert sich nicht mehr nur hagiographisch, sondern zu vielen Themen des Weltlebens, dies aber aus der Weltdistanz heraus und deshalb bemerkenswert.

Betont wird jedoch von den Kartäusern wie auch von nichtkartusischen Beobachtern, daß die literarische Tätigkeit der Mönche

66 Vgl. dazu Zadnikar 1983, S. 15.

67 Siehe dazu eingehender das Kapitel über Mystik, unten S. 70 ff.

68 Sie ist vielleicht zu jener Zeit als Kommunikation noch nicht identifiziert worden. Die sozialen Systeme waren noch sehr interaktionsnah gehalten.

(die nicht obligatorisch war) die eigentliche Funktionserfüllung des Ordens nicht außer Kraft setzte: die vita angelica blieb intakt.[69]

Dennoch muß das numquam deformata des Kartäuserordens in einer Hinsicht korrigiert werden. Zwar gelang es dem Orden, die prekäre Balance von vita eremitica und vita communis fast ein Jahrtausend lang zu halten, den Wechsel der Zeiten in voraussetzungsvoller Identität so zu durchdauern, daß seine vita angelica als Gegengewicht zur Weltverflechtung und Kontamination durch Welt gelesen werden konnte; aber so wenig wie die anderen Orden konnten sich die Kartäuser gegen Schrumpfung wehren. Es existieren noch 21 Kartausen, nur eine noch in Deutschland.[70] Verglichen mit der Blütezeit des Ordens ist das nur noch ein minimaler Restbestand. Erklärungen dafür sind, soweit wir sehen können, nicht sehr tiefenscharf. Je nach Beobachtungsstandort klingen sie im Ton der Klage, der Resignation oder der Häme. Es ist üblich, die zahlenmäßige Schrumpfung einem allgemeinen Verlust an Religiosität, allgemeiner Unlust an lebenslanger Bindung, allgemeiner Unfähigkeit zu rigider Lebensführung oder gesellschaftlichen Relevanzkrisen zuzuschreiben.

Man könnte jedoch den Niedergang der Orden in einen anderen Kontext einordnen und die Frage stellen, ob Latenzschutz im Zuge funktionaler Differenzierung des Gesellschaftssystems nicht automatisch obsolet wird. Wenn man sich klar macht, daß Latenzschutz dort zwingend geboten ist, wo es um Nichtaustauschbarkeit hierarchisch verfaßter Systeme geht, wie steht es dann um Orden des diskutierten Typs, wenn die Funktionssysteme der Gesellschaft unter Gesichtspunkten der Austauschbarkeit konstituiert werden, wenn der Blick auf funktionale Äquivalente entscheidend ist für das, was sich gegen sie profiliert und ständig profilieren muß unter der Drohung jederzeit möglicher Substitution?

Man wird nicht so weit gehen wollen zu behaupten, daß Religion ersetzbar sei. Angesichts der Kirchen aber hat man wohl keine Mühe mehr, über Äquivalente nachzudenken. Die Una Sancta ist längst nicht mehr die *Una* Sancta. Neben ihr existieren viele Kir-

69 Man kann hier mitsehen, daß die Zeit im Kloster extrem zyklisiert ist und die Mönche der Linearität der Weltzeit entzieht.

70 Marienau, 7954 Bad Wurzach 8.

chen, für jeden zugänglich. Sie ist - nicht in ihrem Selbstverständnis, aber für ihre Beobachter - unter Gesichtspunkte der Austauschbarkeit geraten.[71] Und jeder weiß das, und es macht für das Festhalten dieses Tatbestandes keinen Unterschied, ob er sich dem Wirken diabolisch-dämonischer Mächte verdankt oder einfach nur der Umstellung des Gesellschaftssystems. Von außen gesehen, hat die Kartause ihre Funktion verloren; das Problem, an dem sie sich ansiedeln konnte, spielt nur noch innerhalb der Kirche eine Rolle, die sich nach wie vor als nichtkontingent behandeln muß.

Man kann dies auch auf die Ausgangsparadoxie hinformulieren: Sie hat nicht mehr ihre stimulierende Schärfe. Die im Schema Immanenz/Transzendenz implizierte Produktion nichtpräferierter Welt betrifft dann nicht mehr, wenn man die unaufhebbare Notwendigkeit dieser Produktion wie die Kontingenz des Produzierten sieht und also um seine Austauschbarkeit wissen kann. Die kartusische Lebensform ist in ihrer faszinierenden aszetisch-spirituellen Verdichtung (die man auch als ästhetisches Phänomen genießen kann) nichtsdestoweniger eine Möglichkeit, die ergriffen werden kann, wenn Gegenhalte zur Kontingenz der Moderne gesucht werden. Eine Möglichkeit deswegen, weil sie sich als nichtkontingent begreift, und eine Möglichkeit nur für denjenigen, der sich genau davon überzeugen läßt und damit seine subjektive Chance gegen das Abenteuer der Kontingenz wahrnimmt. Das Risiko? Es ist inkalkulabel und eine Sache der Sensibilität für metaphysische Fragen oder für die Polykontexturalität jedes hiesigen Wissens.

71 Woraufhin sie denn auch public relations zu betreiben beginnt.

Vom Zweitlosen: Paradoxe Kommunikation im Zen-Buddhismus

Sich dem Zen-Buddhismus wissenschaftlich nähern zu wollen, und sei es auf leisesten Sohlen, heißt herkömmlicherweise: ihn aufschrecken und aus dem Horizont wissenschaftlicher Beobachtbarkeit jagen zu müssen. Entschiedener als jede andere Hochform religiöser Theorie und Praxis verhält sich Zen abweisend gegen wissenschaftliche Analyse, ja sogar widerborstig gegen Versuche, über das, wodurch es sich bestimmt, also von anderem unterscheidet, zu kommunizieren. Die einzigartige Weise, mit der Zen Zugang eröffnen will zu einer letzten, unausdrückbaren Realität, entzieht sich (traut man den überlieferten Schriften und den Schriften über die Schriften) jeglicher Beobachtung. Denn Beobachtung ist, um im Vorgriff zu formulieren, Differenzgebrauch mit Bezeichnungsoption, und Zen setzt voraus, daß jede Beobachtung, *weil* sie Differenz benötigt, verfehlen muß, was Zen meint.

Da Wissenschaft nicht nichtbeobachten kann und da Zen lehrt, daß es sich nur *nichtbeobachten* läßt, scheint ein analytisch gestimmter, differentiell abtastender Blick auf Zen aussichtslos. Das gilt im übrigen gleicherweise für wissenschaftliche wie für alltägliche Beobachtung, und gilt sogar für Zen-Mönche, deren Erlösung und Erleuchtung (Satori) sich erst in dem Augenblick begeben kann, in dem sie jede Spur analytisch-differentiellen Denkens in sich getilgt haben.

Die folgende Arbeit springt demnach mitten in eine Paradoxie hinein. Es besteht Lähmungsgefahr, und einzig der Umstand, daß die westliche Wissenschaft zu lernen beginnt, mit Paradoxien zu leben und zweiwertiger Logik zu mißtrauen, läßt hoffen, daß der Versuch (und sei es nur als Versuch) dennoch lohnt.[1] Schließlich

1 Zumindest kann festgehalten werden, daß etwas, was nicht besprochen werden kann, deshalb noch nicht nicht existiert. Vgl. Hans Waldenfels, Zen und Philosophie, in: Zen Buddhism Today, Annual Report of the Kyoto Zen Symposium, N0.2, Sept. 1984 (published by the Kyoto Seminar for Religious Philosophy), S. 1-28, hier S. 2.

existiert auch Zen nicht in einem kommunikationslosen Raum, sondern vollzog und vollzieht auf wie immer eigentümliche Weise Gesellschaft. Zen schweigt nicht zur Gänze. Anders ließe sich sein ungewöhnlicher Einfluß auf die chinesische und japanische Philosophie nicht erklären, geschweige denn die Faszination, die es auf westliche und besonders auf amerikanische Intellektuelle ausüben konnte und (angereichert mit New-Age-Unmanierlichkeiten) noch immer ausübt.[2]

Auf der Hand liegt, daß im Rahmen eines Aufsatzes Annäherung an den Zen-Buddhismus wenn überhaupt nur in radikaler Engführung möglich ist. Die Thesen, die helfen sollen, diese Engführung abzustecken, lauten: Zen läßt sich beschreiben als ein Phänomen, das auf eine hochvirulente, weil nicht stillzustellende Paradoxie reagiert. Darauf bezogen, entwickelt sich eine Kommunikationstechnik, die Kommunikation auf der Basis ihrer eigenen Funktionsgrundlagen ad absurdum führt. Dermaßen irritierte und irritierende Kommunikation wird eingesetzt, um Initialzündungen für psychische Erleuchtungszustände auszulösen.

I

Der länderübergreifenden Ausdifferenzierung des Buddhismus[3] folgte die Ausdifferenzierung von Schulen und Sekten,[4] die namentlich in China und Japan mehr oder minder eindeutig dem Mahayana (Großem Fahrzeug)[5] zuzuordnen sind, jenem Zusam-

Ebenda gebraucht Waldenfeis das Bild, daß von Zen-Buddhismus zu sprechen bedeute: zu Blinden über Farben reden.

2 Vgl. David J. Ralupahana, Buddhist Philosophy, A Historical Analysis, Hawaii 1976, S. 163; Vgl. auch Philip Kapleau, Die Drei Pfeiler des Zen, Lehre - Übung - Erleuchtung, Bern-München 1981' mit Berichten über Erleuchtungserlebnisse westlich orientierter Personen. Vgl. für den Einfluß auf die europäische Philosophie Hans-Peter Hempel, Heidegger und Zen, Frankfurt 1987.

3 Vgl. als Überblick Jeannine Auboyer, Buddha, der Weg der Erleuchtung, Freiburg-Basel-Wien 1982.

4 Schule wird hier verstanden als Subsystem, Sekte als System in der externen Umwelt des Muttersystems. Entscheidend ist, daß Sekten den auch für das Muttersystem wichtigen Erzeugungskontext als Mittel zur Selbstbeschreibung nutzen.

5 Wir verzichten in dieser weniger philologisch ausgerichteten Arbeit

menhang von Lehren und Praktiken, der sich in den ersten Jahrhunderten nach Christus mit eigenen Texten und einer faszinierenden Ikonographie entwickelte. und im Gegensatz zum Hinayana (Kleinem Fahrzeug) des älteren Buddhismus den Bedürfnissen nach Mystik, Gefühl und anschaulicher Ritualität Rechnung trug.

Insbesondere zwei Schulen konnten sich bis in die Gegenwart erhalten, Zen und Jodo. Jodo bezieht sich stärker auf die Originaltexte des indischen Buddhismus und zollt dessen volkstümlichen Seiten Tribut; Zen gilt als eine daran gemessen eher abstrakte und deshalb unpopuläre Form des Buddhismus und ist im Prinzip die chinesische Assimilation des Madhyamika-Yogacara Synkretismus.[6] Bodhidharma[7], ein legendärer indischer Mönch, brachte diese Lehre (vermutlich 586 n.Chr.) nach China. Die Intellektuellen (Literaten) des Landes arrangierten sich mit Zen (Ch'an), weil sie, in taoistischer Tradition beheimatet, die Affinität zwischen Tao-Begriff (Idee einer primordialen Nichtzweiheit) und der Ablehnung jedweden dual verfaßten Denkens durch Zen kaum übersehen konnten.

Zen selbst entwickelte noch zwei bedeutsamere Unterströmungen, die Soto-Schule, die eher meditative (an Yogacara anschließende) Strategien der Erleuchtungsermöglichung verfolgte (silent illumination), und die Rinzai-Schule des japanischen Zen, in deren Zentrum jene besonderen Kommunikationstechniken stehen, auf die sich unsere Arbeit vordringlich bezieht.

Wie tiefgreifend die Unterschiede zwischen den Schulen aber auch sein mögen, es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Zen (und hierin unterscheidet es sich kaum von anderen Religionen) über das Konzept einer ultimate reality, einer letztlich unerreichbaren, absoluten, jedes Sein fundierenden Wirklichkeit verfügt, auf die hin es alle seine Operationen orientiert. Die Nirvana-Idee Buddhas liefert die (Un)konturen dieses Konzeptes:

auf die Wiedergabe von Akzentzeichen und phonetischen Orientierungen, weil sie auch in der Fachliteratur unterschiedlich gehandhabt werden.

6 Vgl. detaillierter Kalupahana 1976, S. 163ff. Das Wort Zen stammt von Sanskrit Dyana, was sich in etwa als Meditation übersetzen läßt.

7 Japanisch: Bodai Daruma, 28. Patriarch nach Buddha. Zu Einzelheiten siehe Kapleau 1981', S.430L

»Es gibt, ihr Mönche, einen Bereich, wo weder Festes noch Flüssiges ist, weder Hitze noch Bewegung, weder diese Welt noch jene Welt, weder Sonne noch Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder ein Kommen noch ein Gehen, noch ein Stillestehn, weder ein Geboren-werden noch ein Sterben. Es ist ohne Grundlage, ohne Entwicklung, ohne Stützpunkt. Das eben ist das Ende des Leidens.«[8]

Lange konnte man Bestimmungen wie diese mißverstehen als (vergebliche) Versuche, das Nichts in Begriffe zu fassen. Die We-der/Noch-Kaskade, die sie bewundernswert raffiniert benutzt, scheint *Nichts* übrig zu lassen. Aus der Sicht des westlich orientierten Beobachters verstößt ein Versuch dieser Art gegen das Parmenideische Verbot, das Ganz-und-Gar-Nichts zu denken, zu konzeptualisieren, zu beschreiben.[9] Zielsicher reagiert dieses Verbot auf den Umstand, daß Differenzloses sich nicht denken läßt. Die Idee eines Zustandes der Abwesenheit aller Differenzen schließt Unbeobachtbarkeit ein. Man kann sie mit dem Unbegriff Nichts auszeichnen und seinen Verstand aufs Spiel setzen durch Reflexion über die Positivität absoluter Negativität, auf die Existenz von Negativitäten, oder -
springen.

Draw a distinction! ist dann die moderne Formulierung der Anweisung für die Operation des Sprunges im Rahmen einer formbildenden Logik.[10] Was immer dann nach dem Sprung geschieht

8 Udana vm, zit. nach Fritz Kraus, Erlösung durch Erleuchtung, Einführung zu Daisetz Teitaro Suzuki, Der Weg zur Erleuchtung, Die Übung des Koan als Mittel, Satori zu verwirklichen oder Erleuchtung zu erlangen, Baden-Baden o.J., S.7-28, hier S. 19. Vgl. als überraschende Parallele: »Ich habe gesehen die Leiber, nicht die Leiber; ich will sagen die Körper, nicht die Körper; ich will sagen die Beiner, nicht die Beiner; ich will sagen den Staub, nicht den Staub ...« Abraham a Santa Clara, zit. nach Waidenfels 1984, S. 5.

9 Vgl. Stanley Rosen, Viel Lärm um Nichts, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jg. 13, 1988, H. 2, S. 1-17, hier S. 1. Typisch ist denn auch, daß in der westlichen Tradition das Nichts durch die bestimmte Negation ersetzt wird, die als positives Element nicht-p erscheint. Es gibt dann p und nicht-p. Und das Nicht ist nur ein »Funktionssymbol für die Operation des Austausches«, a.a.O., S. 2. Wir machen in dieser Arbeit Gebrauch von dieser Möglichkeit, wenn wir die Begriffe nicht-beobachten oder nichtverstehen operativ positiv einsetzen.

10 Für diese Logik steht ein George Spencer Brown, Laws of Form, New York 1972[2].

(und mit welch unterschiedlichen Methoden auch gesprungen wird), geschieht post festum, als sich fortspulender Differenzgebrauch, geschieht als Entfernung vom unmarked space und ist untilgbarer Unschuldsverlust.

Auf den Raum jenseits aller Differenzen, auf das Zuvor jeder differenzbenutzenden Operation bezieht sich Buddhas Formulierung. Die Weder/Noch-Konstruktion seiner Nirvana-Bestimmung zielt nicht auf Beschreibung von Nichts, sondern (eher poetisch als diskursiv) auf die Eliminierung aller Differenzen. Wegen des Problems, das damit umrissen ist, unterscheidet der Buddhismus Erkenntnisformen, die differentiell operieren und denen die Differenz von Subjekt/Objekt vorgeordnet ist, von Erkenntnisformen, die sich auf das Prä-Differentielle aller Differenzen berufen, auf die primordiale Nichtunterschiedenheit. Jenes durch Differenzbildung mögliche Wissen heißt *Vijna,* das Wissen der Nichtunterscheidung *Prajna.*[11] Man kann sich im übrigen verblüffen lassen durch die genauen (hochmodernen, konstruktivistische Überlegungen präludierenden) Formulierungen, mit denen auf das Problem der Urdifferenz reagiert wird:

»Wir studieren die Wandlungen (I Ching), nachdem die Linien zusammengestellt sind. Können wir den Geist nicht auf das richten, was schon bestand, ehe ein Strich gezogen ward? Wenn wir verstehen, daß die Zwei-Form aus dem Grunde entspringt, dann müssen wir fürwahr die Wandlungen nicht weiterhin studieren.« Chu Hsi (bezogen auf das Buch der Wandlungen)

Die Prajna-Philosophie hat ihr operatives Zentrum in der Negation jeder Differenz[12]; die Nirvana-Idee konzipiert Erlösung[13] als Aufhebung des Leidens[14] durch die Eliminierung aller Unterschiedenheit und Bestimmtheit.[15]

11 Vgl. Daisetz Teitaro Suzuki, Leben aus Zen, Eine Einführung in den Zen-Buddhismus, Bern-München-Wien 1987, S. 94f.

12 Dafür stehen paradoxe Formulierungen wie »Shabetsu (Verschiedenheit) und Byodo (Gleichheit) sind identisch.« Buddha, zit. nach Suzuki 1987, S. 57.

13 Mokscha im brahmanischen Wissen zu Beginn des 6. Jh. vor Christus als Ende der Seelenwanderung. Vgl. Auboyer 1982, S. 8f.

14 Vgl. umfangreicher Nyanatiloka, Das Wort des Buddha, Eine systematische Übersicht der Lehre des Buddha in seinen eigenen Worten, Konstanz 1953.

15 Im Kegon-Buddhismus ist dies gleichbedeutend mit der Verschmel-

Der Zen-Buddhismus dagegen wül die immanente Erfahrung der primordialen Differenzlosigkeit, das Erleben der Nichtzweiheit, den Direktkontakt mit dem Zweitlosen.[16] Der darauf bezogene Schlüsselbegriff ist Satori. Er bezeichnet die Kombination von Immanenz und Transzendenz, oder genauer: deren Identität; er bezeichnet die Kombination von Subjekt und Objekt, oder genauer: deren Identität.[17] Das bedeutet: Ausschaltung jeglichen dualistischen Denkansatzes und damit auch die Unmöglichkeit einer auf Satori bezogenen Begriffsbildung.[18] Deshalb scheint es ausgeschlossen, sich an Satori heranzudenken. Es geschieht und ist erreichbar nur im existentiellen Sprung.

Entscheidend ist, daß der Sprung aus der Welt der Gesondertheiten in die gleiche Welt als ungesonderte führt. Die Satori-Erfahrung hebelt den Erleuchteten nicht aus der Welt heraus, sondern beläßt ihn an der Stelle, wo er sich befindet. Diese Stelle ist nun aber dieselbe *und* eine andere. Das erklärt die metaphysisch unprätentiöse Haltung der Zen-Meister: Sie bleiben, was sie sind und wo sie sind, sie bleiben in der Welt der Konkretionen.[19] Nur ihre Beobachtungstechnik hat sich geändert. Sie *nichtbeob•achten* die Welt. Darin eingeschlossen ist sogar das Nichtbeobachten des Beobachtens. Bestimmtheit und Unterschiedenheit kommen als sie selbst und als anderes vor, als Bestimmtheit und Unbestimmtheit, als Unterschiedenheit und Ununterschiedenheit. Das ist gemeint, wenn »... der Erleuchtete erklärt, daß der Spaten in

zung des Universellen mit dem Individuellen. Vgl. Suzuki 1987, S.621.

16 Vgl. zu Affinitäten und zu Differenzen dieser Intention mit den Intentionen europäisch orientierter Mystik das Kapitel über Mystik in diesem Buch, unten S. 70 ff.

17 Vgl. Suzuki 1987, S. 54.

18 Das Wird sichtbar in einer Zentraldoktrin des Zen, die Bodhidharma zugeschrieben wird, aber sehr viel später formuliert wurde. Zen ist eine »... special tradition outside the scriptures; no dependence upon words and letters ...«. Zit. nach Kalupahana 1976, S. 176. Diese Doktrin hat allerdings nicht verhindert, daß sich eine reiche schriftliche Tradition entwickelte, unter anderen solche Tradition, in der Zentraldoktrinen tradiert werden.

19 Anders wären die poetischen oder bildnerischen Produkte der Zen-Meister kaum zu erklären.

meinen Händen ist und ich doch nichts in meinen Händen halte.«[20]

In der Zeitdimension kann dieser Zusammenhang als Begegnung von Ewigkeit und Zeit in der Zeit reformuliert werden. Zeit ist die Bedingung der Möglichkeit von Unterscheidung und Bezeichnung oder - gegenläufig ausgedrückt - Unterscheidung und Bezeichnung konstituiert Zeit. Ewigkeit (Byodo-Gleichheit) ist bestimmt durch den Ausfall des Bestimmten. Darauf bezogen, kann Satori als der Zustand des >Einen Gedankens< (Ichinen im Japanischen, Ekakshana im Sanskrit) begriffen werden. Gemeint ist eine Zeiteinheit, die - außerhalb der Zeit stehend und sich nirgends zu Zeit addierend - dem ausdehnungslosen Jetztpunkt zu vergleichen wäre, dessen Paradoxieproblematik in der europäischen Tradition wohl bekannt ist.[21] Des Satoris inne, befindet sich der Erleuchtete auf diesem Punkt. Was immer dann geschieht, geschieht, als geschähe es nicht. Es kann nur nichtbeobachtet werden. Jedes Beobachten wäre Differenzgebrauch und *zeitigte* Eingebundensein in den üblichen, täuschenden und leidensschweren Gang der Dinge.[22]

Die Intention auf Vermeidung von Differenzen zeigt sich pragmatisch an Meditationsanweisungen, die während einer Sesshin befolgt werden sollen, einer in zeremoniellem Rahmen eingebetteten, mehrtägigen Übung, deren Ziel Satori-Evokation ist. Typisch ist die Anordnung, den Blick unscharf auf eine Stelle in etwa ein Meter Entfernung zu fixieren und ihn keinesfalls (und sei diese fixe Einstellung auch schmerzhaft) abweichen zu lassen.

20 Suzuki 1987, S. 56.

21 Aber nicht nur dort! Im Yoga-Sutram Patanjalis (200 vor Christus) findet sich folgende Definition: »Moment ist der Zeitraum, den ein Atom der Materie zur Ortsveränderung braucht. Zeit (kalah) ist nichts als der Ablauf (adhvam) einer ununterbrochenen Reihenfolge von Momenten. Reihenfolge ist aber nur ein Begriff, keine Realität, denn nur ein einziges Moment ist gegenwärtig und real. Daher gibt es keine Zeit als reales Ganzes, sondern nur die Vorstellung eines Ablaufes, in dem der einzelne gegenwärtige Moment das Reale ist.« Zit. nach Joachim-Hermann Scharf, Das Zeitproblem in der Biologie, in ders./Heinz von Mayersbach (Hrsg.), Die Zeit und das Leben, Chronobiologie, Novo Acta Leopoldina, Nr. 225, Bd. 46, Halle 1977, S. 11-70, hier S. 27.

22 Vgl. Suzuki, a.a.O., S. 62 f.; ferner Kapleau 1981', Dogen über >Sein-Zeit<, S. 401-406.

Andernfalls würden, so die Begründung, Gedanken produziert, die Gedanken produzieren, die Gedanken produzieren.[23] Eine andere Weisung besagt: Konzentriere dich auf eine Silbe (prominent Mu oder Wu), und zwar solange, bis du mu-durchdrungen bist und Mu sich von nichts mehr unterscheidet. Instruktiv kann man hier auch daran erinnern, daß einige der bekanntesten Zen-Praktiken (Bogenschießen, Schwertkampf, Tuschen, Ikebana etc.) als ihre Voraussetzung die völlige innere Leere ihres Meisters erfordern, und das heißt: Freiheit von jeder Unterscheidung.[24]
Aus dem gleichen Grund (und für uns wichtiger) fällt Reden aus. Schärfer noch als der Differenzgebrauch in Wahrnehmung, Referenz und Beobachtung verhindert Sprache, verhindert Kommunikation Satori. Denn ohne Differenzgebrauch (und ohne komplexen Gebrauch) geschähe weder Sprache noch Kommunikation. Schweigen wäre mithin die angemessene Form des Umgangs mit Zweitlosigkeit. Und dieses Schweigen findet sich:

»Dann sprach Manjustri zu Vimalakirti: »Jeder von uns [eine Gruppe von Meistern, die sich zur Zweitlosigkeit äußerten] hat nun seine Ansicht dargelegt, und ich möchte gerne, daß auch Sie, o Herr, uns erklären, wie Sie sich den Eintritt eines Bodhisattva in die Nichtzweiheit vorstellend Vimalakirti ging in den Kreis, kniete nieder und schwieg. Das nennt man das »donnernde Schweigen< des Vimalakirti.«[25]

Dennoch ist diese Form der kommunizierten Kommunikationsverweigerung im Zen-Buddhismus nicht die zentrale. Will man verstehen, warum statt dessen und wie statt dessen kommuniziert wird, muß zuvor erklärt werden, wie genau jene Paradoxie beschaffen ist, von der aus Kommunikation den bursting point des Zen-Adepten effektiver erreicht als Schweigen.

23 Kapleau 1981', S. 270. Im übrigen lassen sich gerade Forderungen wie diese leicht auf Funktionsbewandtnisse des Bewußtseins zurückführen, das zu seiner autopoietischen Reproduktion nun gerade auf Differenzen angewiesen ist.

24 Vgl. als eine sehr schöne und spannende Einführung in diesen Entdifferentialisierungsprozeß Eugen Herrigel (Bungaku Hakushi), Zen in der Kunst des Bogenschießens, München Planegg 1955'.

25 Aus dem Sutra Vimalakirti, zit. nach Karlfried Graf Dürckheim, Zen und Wir, Weilheim 1961, S.69.

Paradox nennt man Operationen, deren Vollzugsbedingungen zugleich die Bedingungen der Unmöglichkeit ihres Vollzuges sind. Wenn Gott, der Allmächtige, einen Stein schaffen soll, den er selbst nicht aufheben kann, wird ihm nicht nur Ungeziemendes angesonnen - er wird blockiert. Jedes Bewußtsein läuft heiß, wenn es sich einer Menge vergewissern soll, deren Bedingung es ist, alle Mengen zu enthalten, die sich nicht selbst als ein Element ihrer selbst enthalten. Denn diese Menge enthält sich selbst.[26] Und wer mit Absicht absichtslos sein will, mag wohl verlernen, entspannt zu agieren.[27]

Welche Beispiele man auch für Paradoxien heranzieht, immer illustrieren sie den Fall, daß ein Ereignis erzeugt werden soll, das die Bedingung seiner Möglichkeit eliminiert, indem es gesetzt wird. >Ich lüge jetzt< (Epimenidessimplifikat) zeigt, daß derDreh- und Angelpunkt von Paradoxien Negationsgebrauch im Entweder/Oder-Schema ist. Die Folge dieses Gebrauchs ist, daß der Schemabenutzer im Schema gefangen wird und zwischen den Schemaseiten unaufhörlich hin- und herjagt, weil jede Position die Negation und jede Negation die Position impliziert.[28]

Die Zen-Paradoxie liegt darin, daß jeder Versuch, Differenzlosigkeit zu beobachten, im Moment des Versuchs Differenzlosigkeit aufhebt. Diese noch relativ grob eingestellte Formulierung läßt sich verstehen, wenn man den Beobachtungsbegriff abstrakt ansetzt und unter Beobachtung die Einheit einer Operation begreift, die Unterscheidungen asymmetrisiert durch Einbau einer Option auf Bezeichnung der jeweils einen oder anderen Unterscheidungsseite. So gesehen, ist Beobachtung ein ausschließlich

26 Russeische Paradoxie. Vgl. Ulrich Pothast, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt 1971, S. 86 mit weiteren Beispielen. Natürlich lassen sich sprachliche Paradoxien formulieren, die sich nicht auf operative Unmöglichkeiten beziehen. Ihr Zweck ist es, Widersinnigkeiten abzubilden. »J'en vois d'autres qui se font paradoxalement tuer pour les idees ou les illusions qui leur donnent une raison de vivre.« Albert Camus, Le Mythe de Sisyphe, Essai sur l'absurde, Paris 1942.

27 Vgl. Herrigel 1955', S.42.

28 Es geht ihm so wie türenschlagenden Töchtern, die man durch den Einbau von Drehtüren in stumme Verzweiflung treiben könnte.

differenzorientiertes, konstitutiv an Unterscheidungsgebrauch gebundenes Verfahren der Informationsgewinnung. Ebenso differenzorientiert ist aber auch, um möglichen Einwänden vorzubeugen, das bloße Referieren auf etwas, denn Referenz setzt sich wie Beobachten aus Unterscheidung und Bezeichnung zusammen und wird Beobachtung in dem Fall, daß die Unterscheidung, die die Referenz benutzt, zur Basis von Informationsgewinn über Bezeichnetes gemacht wird.[29]

Die Differenzen, die in Referenz und Beobachtung prozessiert werden, entstehen (oder werden dort creiert), wo Referenz und Beobachtung ihren Ausgang nehmen: beim referierenden bzw. beobachtenden System. Daraus erhellt, daß Referenz auf oder Beobachtung von Nichtzweiheit, Zweitlosigkeit, Ununterschiedenheit den Bereich, den sie anpeilen, notgedrungen differenzieren.[30] Wie immer es um die faktische Existenz des Ununterschiedenen, um sein >Sein< bestellt sein mag, es ist weder durch Referenz noch durch Beobachtung und nicht einmal durch Erkennen erreichbar. Denn Erkenntnis ist nichts anderes als die Radikalisierung des skizzierten Unterscheidungsproblems.[31]

Man kann generalisieren: Für jede Art von Informationsgewinnung, die Unterscheidungen benutzt, ist Zweitlosigkeit, ist Nichtzweiheit terra incógnita in einem konstitutiven Sinne. Das erklärt, warum die Schriften über Zen (wie im übrigen Schriften über Mystisches schlechthin) vorzugsweise das Wort Erfahrung verwenden. Sieht man einmal ab von seinen eher suggestiven Konnotationen, so versteht sich ja auch hier, daß Erfahrung Erfahrung von etwas und nicht von etwas anderem, also differentiell gestimmt ist, und sei es nur in dem Sinne, daß die Erfahrung des Ganzen als Ununterschiedenheit sich profilieren muß an der Erfahrung von Gesondertheit oder sich die Erfahrung des Ununterschiedenen nur in Differenz zum Unterschiedenen, also nur im Kontext einer Unterscheidung behaupten könnte. Und diese Un-

29 Vgl. eingehender Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, S. 596 f.

30 Man wird hier mitsehen können, daß der Versuch, letzte Realität zu begründen als im Jenseits aller Unterscheidungen befindlich nicht minder in Europa unternommen wurde und subtilste Unterscheidungen (!) provozierte. Cusanus kann als prominentes Beispiel dienen.

31 Radikal schon in dem Sinne, daß Erkennen selbst unterschieden werden muß von dem, was es nicht ist. Und wie kann man das erkennen?

terscheidung hätte (wie die von Sein und Nichts) eine blinde Seite, von der aus sich ihr Pendant nicht bestimmen ließe, und das heißt: sie hätte zwei blinde Seiten und wäre vollkommen nutzlos.

Der Zen-Buddhismus hat nun hier ein hellsichtiges Problembewußtsein entwickelt. Satori, so die These, ist nicht erfahrbar, wenn *man es* erfährt, wenn man es behandelt wie einen erfahrbaren Gegenstand. Verführe man so, stürzte man in eine wunderlich verwickelte Hierarchie, in eine seltsame Schleife. Man produzierte fortwährend ein Gegenüber des Produzenten, ein Anderes des Selbst. Zwangsläufig wird das Ganze, das man will, weil man es will, dualisiert. Die Folge wäre die Produktion von Überganzheiten, die - dualisiert - wieder zerfielen in Teile, die zur Produktion von Überüberganzheiten nötigten, und so fort ... Der Prozeß ließe sich nicht stoppen.[32]

Anders und der Paradoxie angemessen formuliert: Entweder Satori wird nichtbeobachtet (es kann keinen Beobachter geben), oder es stürzt aus aller Erreichbarkeit. Vielleicht ist es die Schärfe dieser Paradoxie, die jene unbändige Heiterkeit erzeugt, die dem Vernehmen nach häufig Begleiterscheinung der Erleuchtung ist, ein nicht enden-wollendes, gleichsam metaphysisches Lachen, das womöglich seine Ursachen in einem >einfachen< Blick auf das Absurde der Zumutung hat. Die Paradoxie ist zu scharf, sie kitzelt die Seele.[33]

Kurz: Satori-Erfahrung muß bewußtlos sein und kann sich nicht beobachtungs-, also differenzgestützt ereignen. Und doch muß Beobachtung im Spiel sein, damit die Satori-Erfahrung bezeichnet werden kann, denn das - ohne Frage - wird sie ja. Um eine Formulierung Pothasts[34] variierend aufzugreifen: Satori müßte als *ein* Ereignis sich an zwei Zeitstellen ereignen, »damit es das Zuschreiben eines Prädikats sein kann, das sein eigenes Geschehensein meldet, und darf doch nicht an zwei Zeitstellen sein,

32 Vgl. Suzuki 1987, S. 56.

33 Vgl. für viele Hempel 1987, S. 187. Einen ahnungsweisen Zugang könnte man haben, wenn man Sätze betrachtet wie: Die Türklinke fühlt sich rot an, oder wenn man den alten Scherz meditiert: Was ist der Unterschied zwischen einem Krokodil? - Je grüner, desto schwimmt es.

34 I97I. S. 38/39.

damit es nicht in zwei Vollzüge (Original und Beobachtung) auseinanderfällt.«[35]

Weder deduktiv noch induktiv noch mit irgendeinem rationalen Denkmittel läßt sich diese Paradoxie aus der Welt schaffen. Man könnte sie nur willentlich ausblenden, indem man den Bezug auf einen Horizont verbietet, der kein mögliches (beobachtbares) Ereignis enthalten kann. Aber gerade dieser (theoriestrategische) Ausweg bleibt für Zen verschlossen, weil dieser Bezug Zen konstituiert. Deshalb kann Zen nicht begrifflich operieren, deshalb löscht jeder differentiell gesteuerte Realitätskontakt aus, was Zen sucht.

Andererseits: Wenige außergewöhnliche Kommunikationsformen sind berühmter als die Schüler/Meister-Kommunikationen im Zen-Buddhismus. Die Frage ist, wie es zugeht, daß Unzugängliches kommunikativ bewegt werden kann.

III

Zen wird tradiert durch eine Unterweisungstechnik (und durch diese Technik dokumentierende Texte), in der Kommunikation zwischen Schüler und Meister Erleuchtung beim Schüler bezweckt. Erleuchtung bedeutet: »Erweckung von Prajna, des unbewußten Bewußtseins, des Wissens der Nicht-Unterscheidung.«[36] Unterweisung kann deshalb nicht Einführen in einen

35 Vgl. zu parallel gelagerten Paradoxien, die uns vertrauter sind, im Subjekt/Objekt-Kontext J. S. Moore, The Problem of the Seif, in: The Philosophical Review 42, 1933, S. 487-499, hier S. 490; im Ego-Kontext Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1966, S. 159; im Bewußtseinskontext ders., Bewußtsein und Selbsterkenntnis, Die Seinsdimension des Subjekts, Hamburg 1973, S. 43 f.; Pothast 1971, S. 56f. Die Fichtesche Augenmetapher (Wissenschaftslehre 1798) bezeichnet sehr schön, was geleistet werden müßte: das sich selbst sehende Auge. Am Rande angemerkt sei hier, daß im subatomaren Bereich dergleichen Ereignisse denkbar sind. Vgl. Stephen W. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, Die Suche nach der Urkraft des Universums, Hamburg 1988, S. 170.

36 Suzuki 1987, S. 95. Viele instruktive Beispiele finden sich in Bi-Yän-Lu, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, verfaßt auf dem Djia-schan bei Li in Hunan zwischen 1111 und 1115,

gesicherten Wissenskanon sein, kann nicht heißen Verwendung begrifflicher Instrumentarien, von Abstraktion, Diskussion, Begründung und rationalem Diskurs. Statt dessen bedient sie sich einer Form exemplarischer Kommunikation, die über eine oft Jahrzehnte dauernde Sequenz von Verfehlungen des wahren Wissens schließlich Satori beim Schüler evoziert.[37]
Auf das Problem dieser Evokation beziehen sich die ältere Form des Mondos und die jüngere (eher in institutionalisierten Lehrzusammenhängen anzutreffende) Form des Koans. Das Mondo läßt sich als ein Frage/Antwort-Spiel charakterisieren. Der Schüler oder der Meister hat eine Frage (mon), die der Meister oder der Schüler beantwortet (to oder do). Die Frage wird im allgemeinen verbal artikuliert, die Antwort kann verbal oder brachial[38] sein. Die Frage kann in ihrem Sinn nachvollzogen werden, die Antwort, ob verbal oder als physischer Kraftakt, nie oder nur unter ganz erheblichem spekulativem Aufwand. Die Antwort schlägt die Tür der Kommunikation zu: Entweder der Schüler versteht (und das ist das Ende der Kommunikation), oder er versteht nicht (und das ist auch das Ende der Kommunikation).[39] Immer ist das Mondo kurz und nicht auf unmittelbare Fortsetzung angelegt.

»Joshu Jushin (778-897 ...) war einer der großen Zen-Meister der T'ang-Dynastie. Einst fragte ihn ein Mönch: >Hat ein Hund die Buddha-Natur?< Der Meister antwortete: >Mu!«<[40]

im Druck erschienen in Sitschuan um 1300, verdeutscht und erläutert von Wilhelm Gundert, München 1977.

37 Vgl. für die Formulierung, bezogen auf Hegel, Ulrich Müller, Die Erfahrung des Negativen, Hegels Wirklichkeitsverständnis in der Phänomenologie des Geistes, in: Archiv für Begriffsgeschichte der Philosophie, Bd. 70,1988, H. i,S. 78-102, hierS. 95. Zum Evokationsgedanken im Zusammenhang mit dem Inkommunikabilitätssyndrom siehe auch den Aufsatz zur Lyrik in diesem Buch, unten S. 138 ff.

38 Nicht selten wird der Schüler vom Meister statt mit Worten mit Prügeln bedient.

39 Vgl. Suzuki 1987, S. 30.

40 Chin.: Wu! Dies ist eines der bekanntesten Mondos. Als Koan verwendet, kommt alles darauf an, daß der Schüler sich auf die Silbe, den Laut Mu(Wu) konzentriert. Vgl. Daisetz Teitaro Suzuki, Über Zen-Buddhismus, in: Erich Fromm, Daisetz T. Suzuki, Richard D. Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt 1972, S. 9-100, hier S. 64.

»Als ein Meister gefragt wurde, wer Buddha sei, gab er die Antwort: >Die Katze klettert den Pfosten hinauf.< Der Schüler gestand seine Unfähigkeit, den Sinn zu erfassen, und der Meister sprach: >Wenn du es nicht verstehst, frag den Pfosten.«<

»Ein Mönch fragte: >Wer ist Buddha?< Reikan von Usekisan streckte die Zunge heraus und zeigte sie ihm. Der Mönch verbeugte sich. Der Meister sprach: >Laß das. Was hast du gesehen, vor dem du dich verbeugst?< Der Mönch antwortete: >Ich verdanke es Eurer Güte, daß Ihr mich den Buddha mit Hilfe Eurer Zungenspitze schauen ließet.< Der Meister sagte: >Seit kurzem habe ich eine Wunde auf der Zungenspitze^«[41]

»Ein Mönch kam zu To-fu und fragte: >Wie ist der Bambushain Tofus?< >Ein oder zwei Bambushalme neigen sich.< >Ich verstehe nicht.< »Drei oder vier von ihnen sind gekrümmt.<
Dieses >Mondo< öffnete Tsu-hsins Augen.«[42]

»Der Mönch Ting kam zu Lin-chi und fragte: >Was ist das Wesen des Buddhismus?< Chi stand von seinem Strohstuhl auf, packte den Mönch, gab ihm eine Ohrfeige und ließ ihn gehen. Ting blieb noch stehen. Ein anwesender Mönch fragte: »Warum verbeugst du dich nicht, Ting?< Der war im Begriff, seine Verbeugung zu machen, als ihm Erleuchtung zuteil wurde.«[43]

Aus der Form des Mondos (wir referieren hier gedrängt) entwikkelte sich die durchstrukturiertere, eindeutig Lehrzwecken zugeordnete Form des Koans.[44] Dem Schüler wird ein Problem offeriert,[45] zum Beispiel die Silbe Mu. Aufgabe ist es, eine Art Entzifferung, Dechiffrierung vorzunehmen. Bei der Entzifferung kann sich die >Blüte Satoris< öffnen. Diese eher systematische Studien- und Lehrmethode nimmt ihren Ausgang im China des 12. Jahrhunderts (Goso Hoyen, gest. 1104; Kokugon 1063-1135; Soko 1089-1163). Didaktisch/methodisch systematisiert wurde sie im Japan des 14. Jahrhunderts.[46] Die Erfindung des Koans entaristo-

41 Beide Beispiele zit. nach Suzuki 1987, S. 21. Sehr schön ist auch jenes berühmte Mondo, in dem Hakuin seine Schüler auffordert, den Ton einer Hand zu hören. Als Koan hat es zentrale Bedeutung gewonnen.

42 Suzuki o.J., S. 229/230.

43 A.a.O., S.88.

44 Wörtlich bedeutet Ko-an soviel wie öffentliches Dokument. Vgl. Suzuki 1972, S. *61.*

45 Das Wort Problem suggeriert Lösbarkeit und muß deswegen hier cum grano salis verstanden werden.

46 Anfangs gab es drei Koanformen, bezogen auf Zielvorstellungen: Prajna-Intuition (richi), Handlung (kiknan) und das >Höchste< (Kojo).

kratisiert die spontanere (nur wenigen vorbehaltene) Mondo-Methode und mediatisiert den Satori-Erwerb. Koans beziehen sich gewöhnlich auf Sätze, die von Zen-Meistern der Vergangenheit im Rahmen eines Mondos geäußert wurden:

»Ein Mönch fragte Tung-shan: >Wer ist der Buddha?< >Drei Pfund Flachs.««

»Yun-men wurde einst gefragt: >Wenn keinerlei Gedanke sich in jemandes Geist regt - gibt's dann darin irgendwelchen Irrtum?< >Soviel wie der Berg Sumeru.«<

»Ein Mönch fragte Chao-chu: »Was ist die Bedeutung des China-Besuches des ersten Patriarchen?« >Der Zypressenbaum im vorderen Hof.«<

»Ein Mönch stellte die Frage: >Alle Dinge, so sagt man, sind zurückführbar auf das Eine, doch worauf ist das Eine zurückführbar?« Chao-chu erwiderte: >Als ich im Distrikt von Ch'ing war, trug ich ein Gewand, das sieben Pfund wog.««[47]

»Tai-hui war ein großer Verteidiger des Zen im zwölften Jahrhundert. Eines seiner Lieblings-Koans war Chao-Chus >Wu«, doch er hatte auch eines unter seinen eigenen, das er besonders bevorzugte. Er pflegte einen kurzen Bambusstock zu tragen; den hob er vor einer Mönchs-Versammlung empor und sagte: >Nennt ihr dies einen Stock, so äußert ihr euch bejahend, sagt ihr, es sei kein Stock, so äußert ihr euch verneinend. Jenseits von Bejahung und Verneinung - wie würdet ihr (dieses Ding) nennen?««[48]

Schärfer noch als beim Mondo läßt sich beim Koan die Absicht erkennen, jede Form des Kalküls zu tilgen. Der Schüler findet nicht den Hauch einer im üblichen Sinne brauchbaren Information.[49] Und solange er noch sein Koan intellektuell abtastet auf

Später (17. Jh.) kam es zu Erweiterungen (Hakuin), die im Laufe der Ausdifferenzierung der Rinzai-Schule zu Verknöcherungen des Zen-Gedankens selbst führten. Aber hier hat man es schon mit einem System zu tun, mit einem Zusammenhang von Kommunikationen, der sich auf dem Hintergrund entwickelte, niemals ein System zu bilden. Vgl. dazu auch die Studie über das Schweigen der Mönche in diesem Buch, oben S. *21* ff.

47 Suzuki o.J., S. 108f.

48 A.a.O., S. iié.

49 Zusätzliche Regeln verdeutlichen das, etwa die des T'ui-yin: »Vernünftelt nicht gemäß eurer Einbildung. 2. Laßt eure Aufmerksamkeit dort nicht ablenken, wo der Meister die Augenbrauen hochzieht oder mit dem Auge zwinkert. 3. Macht nicht den Versuch, den Sinn aus der Art zu schließen, wie das Koan in Worte gefaßt ist. 4. Versucht nicht,

Differenzen, die anschließende Informationsverarbeitung erlaubten, solange ist er blutiger Anfänger und gehört (was denn auch nicht selten geschieht) geprügelt.

IV

Die historisch-anekdotischen Streiflichter des letzten Abschnittes illustrieren jene ex-orbitante Form der Kommunikation im Zen-Buddhismus, die sich auf sein eigentliches Ziel (Satori) bezieht. Man kann sehen, daß das Konzept einer letzten, unbeschreiblichen und undefinierbaren Realität, das Konzept primordialer Zweitlosigkeit, und das Paradox des Nichtbeobachtens des Nichtbeobachtbaren im Hintergrund solch logik-brechender Kommunikationspraxis stehen,[50] die sich ihrerseits (und folgerichtig) der Interpretation, der Analyse, dem hermeneutischen Zangengriff versagt.[51]

»... although the *koan* does not represent an expression of the inexpressible, yet it points in that direction. The paradox ... certainly represents a transcendental conception of the Buddha such as one might find in the Vajraccedika Prajnaparamita. >In almost all the *koan*< says Dumoulin, >the sirking characteristic is the illogical or absurd act or word ... the *koan* are one great mockery of all the rules of logic.<«[52]

Man kann ferner sehen, daß diese Kommunikation auf Schock angelegt ist oder, wenn man so will, auf das Durchschlagen des dualistischen Knotens. Die Rolle des Meisters besteht offenbar

(etwas) aus den Worten zu beweisen. 5. Denkt nicht, der Sinn des Koans sei dort zu erfassen, wo er sich dem Gedanken als Gegenstand anbietet. 6. Versteht Zen nicht als einen Zustand reiner Passivität. 7. Beurteilt das Koan nicht nach dem dualistischen Maßstab von yu (asti) und wu (nasti) ...« Suzuki o.J., S. 122, Anm. 36.

50 Vgl. auch Kalupahana 1976, S. 172.

51 Auch hier haben wir den Fall, daß der Kommentar (seinerseits paradox) unverzichtbar erscheint und destruiert, was er kommentiert. Siehe dazu auch die Arbeit über Lyrik in diesem Buch, unten S. 138 ff. Vgl. Hans Blumenberg, Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes, in: Friedrich Kaulbach/Joachim Ritter (Hrsg.), Kritik und Metaphysik, Studien, Berlin 1966, S. 174-179, hier S. 176.

52 Kalupahana 1976, S. 175. Zitat im Zitat: H. Dumoulin, History of Zen Buddhism, London 1963, S. 130.

darin, den Schüler durch immer neue Irritationen an seinen bursting point heranzuführen.[53] Der Schüler selbst (auch das kann man noch sehen) kämpft mit dem Koan, und solange er noch kämpft, ist er fern vom Ziel. Er zerbricht sich den Kopf im Rahmen einer Paradoxie, und es dauert gewöhnlich lange, ehe er bemerkt, daß buchstäblich das Zerbrechen des Kopfes der Ausweg, die Lösung des Koans ist.[54]

Dies alles läßt sich noch informell, ohne größeren theoretischen Aufwand beobachten. Man bewegt sich in einfachen Gegensatzpaaren wie logisch/unlogisch, rational/irrational, paradox/nichtparadox und fertigt auf der Basis dieser Unterscheidungen Beschreibungen des beobachteten Systems an. Diese Beschreibungen rekonstruieren (fußend auf der Beobachtungsebene erster Ordnung) vornehmlich psychische Prozesse, die sich identifizieren lassen anhand all des sprachlichen oder überraschend nichtsprachlichen Verhaltens, das aus Menschen herausquillt. Die sprachliche Äußerung (oder deren Verweigerung) ist in dieser Sicht die Oberfläche psychischer Systeme, aus der sich errechnen läßt, wie diese Systeme intern ihre Realität errechnen. Deswegen steht üblicherweise im Vordergrund der Analyse die Aktion und Reaktion von Meister und Schüler, und nicht jener Prozeß, der soziale Realität einzig konstituiert: Kommunikation.[55]

Der Begriff bezeichnet im hier zugrunde gelegten Verständnis die Kombination dreier Selektionen, die Einheit von Information, Mitteilung und Verstehen. Information ist die Auswahl von etwas aus einem bekannten oder unbekannten Möglichkeitsbereich.[56] Diese Selektion muß mitgeteilt werden, und der Akt der Mitteilung, das Verhalten, mit dem die Information mitgeteilt wird, ist gleichfalls Selektion, denn es könnte anders ausfallen. Die dritte Selektion, das Verstehen, bedient sich der Differenz von Information und Mitteilung. Nur wenn diese Differenz beobachtet, interpretiert, zum Ausgangspunkt weiteren Verhaltens, weiterer Kommunikation gemacht wird, ereignet sich Kommunikation.

Diese drei Funktionskomponenten und das Spiel der Differen-

53 Vgl. Kraus o.J., S. 23/24.

54 Vgl. Hempel 1987, S. 136.

55 Vgl. zu den im weiteren skizzierten Überlegungen ausführlicher das Kapitel über Kommunikation in Luhmann 1984.

$6 Vgl. grundlegend Claude E. Shannon/Warren Weaver, The Mathematical Theory of Communication, Urbana III. 1949.

zen, das sie eröffnen, geraten in eine Zone sonderbarer Verschiebungen und Verzerrungen, wenn sie im Rahmen des Zen, sei es im Mondo, sei es im Koan, prozessiert werden. Zunächst erscheinen die vom Meister gegebenen Informationen kontextfrei. Ihr Selektionshorizont ist ohne weiteres nicht ersichtlich, ihr Status als Information hoch unsicher - ist es überhaupt eine? Man könnte auch sagen: Die Information ist dem Universalhorizont aller möglichen Informationen entnommen und profiliert sich gegen alles und damit gegen nichts. Andererseits wird sie sprachlich präsentiert (oder zumindest in einem Zusammenhang, in dem ersichtlich die Erwartung einer sprachlichen Äußerung unterlaufen wird), und wo Sprache im Spiel ist, kommt man kaum umhin, kommunikative Absichten zu unterstellen.
Unter dieser Voraussetzung konzentriert sich das Interesse auf die Selektion der Mitteilung. Sie ist relativ scharf konturiert: Sie ist die eines Meisters in einer Schüler/Meister-Kommunikation, per se bedeutsam, gar nicht ernst genug zu nehmen, und wird vollzogen fast immer in einem entscheidenden Augenblick für den Schüler nach langen Jahren des Forschens, Meditierens, des Lebens als Mönch. Die Absicht der Mitteilung ist klar umrissen: sie zielt auf Satori-Erzeugung beim Schüler. Und daß sie dies tut, läßt sich gerade (im Gegensatz zu profaner Kommunikation: Fege den Hof! Reinige die Latrine!) an der Un-Sinnigkeit der Information abgreifen. Diese Un-Sinnigkeit wird selbst zur Information, die sich am nicht ignorierbar bedeutsamen Akt der Mitteilung profiliert. Die Information ist, wenn man so sagen darf, eine der zweiten Ordnung. Ihr Selektionshorizont wird aufgespannt durch die Selektion der Mitteilung. Die Mitteilung ist als Selektion eindeutig, die Information alles andere als klar, und es ist diese (kommunikativ produzierte) Differenz, die sich informationsträchtig auswirkt.

Die Information ist, um zugespitzt zu formulieren, daß es keine Information gibt, die sinnvoll auf die Frage des Schülers zu beziehen wäre, wenn es denn um Nichtzweiheit geht. Der Schüler erhält eine Information, die sich selbst negiert, und gerade deshalb erhält er eine Information. Eben deshalb wäre es auch möglich zu schweigen (Vimalakirtis donnerndes Schweigen), das heißt: keine Information zu geben und dadurch zu informieren. Schweigen als kommunizierte Kommunikationsverweigerung und Reden als kommunizierte Kommunikations Verweigerung

sind funktional äquivalent. Beide Möglichkeiten präsentieren die Tautologie bzw. Paradoxie der Operationsgrundlage von Zen.

Die Meisterschaft des Meisters beruht indessen darauf, aus dem Allhorizont jeder beliebigen Information diejenigen auszuwählen, die sich scharf der Deutung entziehen, die sehr eindeutig im Kommunikationszusammenhang als sich selbst verschluckende Informationen imponieren. Und dies mag erklären, warum hier eine reiche Literatur, ausgezeichnet durch vorzügliche Sprachbeherrschung, entstanden ist.

Auf der Gegenseite (bei Ego) spiegelt sich dies raffinierte Verfahren. Der Schüler beobachtet die Differenz von Information und Mitteilung. Entweder er registriert die Differenz von (nichtbeliebiger) Beliebigkeit der Information und Nicbtbeliebigkeit der Mitteilung als eine Differenz, deren Pole in unendlicher Entfernung voneinander sind, und versteht dann, daß er nicht versteht (die Kommunikation wird - und oft bösartig - wegen Nichtergiebigkeit abgebrochen); oder er nichtversteht die Differenz und stößt auf die Paradoxie durch, das heißt: er versteht (die Kommunikation wird wegen ihres Erfolges, durch den sie sich überflüssig macht, abgebrochen). Deshalb funktioniert ein Mondo, oder es funktioniert nicht. Deshalb funktioniert ein Koan, oder es funktioniert nicht.

V

Kommunikation ist vom Verstehen her begreifbar. Wenn sie auf Nichtverstehen hin orientiert ist, kollabiert sie; wenn sie wie in diesem Spezialfall so funktioniert, daß das Nichtverstehen als eine spezielle Art des Verstehens konzipiert ist, bricht sie gleichfalls aus Paradoxiegründen zusammen, aber offeriert im Augenblick des Zusammenbruchs noch die Möglichkeit der Verstehenskontrolle: Ist das Nichtverstehen das *richtige* Nichtverstehen? Oder: Ist die Kommunikation, wiewohl sie sich auslöscht, doch zustande gekommen? Ist verstanden worden? —

Der Meister testet die Reaktion. Seine Bestätigung ist unbedingt erforderlich und zentraler Bestandteil der Zen-Kommunikation.[57] Es gibt offenbar bei kommunikativen Grenzfällen dieses

57 Suzuki o.J., S. 80. Vgl. auch Waldenfels 1984, S. 3. Will man hier

Typs immer noch ein Moment der rekursiven Absicherung des Kommunikationszusammenhanges, und nicht: Selbst-Annihilation von Kommunikation. Das Beenden dieser einen Kommunikation, wie schlagartig, wie schlagkräftig auch immer, bedeutet nicht das schlichte Aufhören jeglicher Kommunikation.

Diese Kombination von Ende und Nichtende läßt sich besser begreifen, wenn man das Konzept der Autopoiesis hinzuzieht.[58] Autopoiesis bezeichnet den Operationsmodus solcher Systeme, die die sie konstituierenden Elemente im Zuge der Vernetzung eben dieser Elemente und mit Hilfe dieser Elemente reproduzieren. Das, was als elementare Verwendungseinheit in diesem Netzwerk fungiert (und nur *systemrelativ* Grenzen der Auflösbarkeit fixiert), ist für das System Letzteinheit und nur für das System nicht dekomponierbar. Das impliziert zirkuläre Reproduktion, mithin auch, daß das Ende der Reproduktion der Elemente durch die Elemente das Ende der Selbstreproduktion des Systems zeitigt.

Geht man davon aus, daß soziale Systeme autopoietisch verfaßt sind und daß ihre Elemente Kommunikationen sind, die Kommunikationen mit Hilfe von Kommunikationen erzeugen, dann heißt das: Jede Kommunikation ist rekursiv vernetzt in und mit anderen (früheren oder späteren) Kommunikationen und wird durch dieses Netzwerk produziert. Das schließt nicht aus, daß man *Episoden* bildet, bei deren Ende *bestimmte* Kommunikatio-

weiterführende Analysen durchführen, müßte man wahrscheinlich berücksichtigen, daß insbesondere die chinesische Sprache eher auf Initiierung von Handlungen (Übertragung von Selektionsofferten) angelegt ist und deswegen das Kontrollmoment betont. Vgl. Marcel Granet, Das chinesische Denken - Inhalt, Form, Charakter, München 1971², S.22ff.

58 Explizit gemacht wird der Zugriff auf das Autopoiesiskonzept als Paradigmawechsel in Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984. Siehe zu den Protagonisten der Theorie Francisco J. Varela/Humberto R. Maturana/R. B. Uribe, Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characteristics and a Model, in: Biosystems 5, 1974, S. 187-196; Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living, in: Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 42, Boston-Dordrecht 1980; Milan Zeleny (Hrsg.), Autopoiesis, A Theory of Living Organization, New York-Oxford 1981.

nen, bestimmte Interaktionen beendet sind. Interaktionen sind hoch zeitabhängig und können kaum, indem sie laufen, auch noch zeitlich parallel agierende Subsysteme ausprägen. Gerade das macht, nebenbei bemerkt, die Differenz von Gesellschaft und Interaktion als Kombination von Diachronie und Synchronie funktionsfähig.[59] Episodenbildung und Episodenwechsel sind möglich, weil sie die gesellschaftliche Kommunikation nicht beenden, sondern nur mit Zäsuren versehen. Keine Kommunikation ist die letzte Kommunikation, und wenn eine Kommunikation die letzte wäre, dann wäre auch die Kommunikation sinnlos, die zur letzten Kommunikation geführt hat.

Bei dem Phänomen der Zen-Kommunikation scheint das anders zu sein, aber die Frage ist: anders in genau welcher Hinsicht? Die Antwort des Meisters beendet die Kommunikation dadurch, daß sie die Frage annulliert; aber nicht dadurch, daß die Kommunikation schlicht aufhört. Die Beteiligten bleiben einander in Kommunikation verbunden, dies jedoch so, daß die Kommunikation die Autopoiesis der Kommunikation in bezug auf ein spezifisches Thema (nämlich sich selbst?) negiert. Es ist klar, daß dies nicht einfach mit der üblichen und durchaus anschlußfähigen Negierung geleistet werden kann. Man sagt nicht etwa, ich verstehe deine Frage nicht, denn das wäre eine Bitte um Erläuterung; und auch nicht: ich teile deine Meinung nicht, denn das wäre ein Anlaß zur Rückfrage: wieso? -

Statt dessen wird der Fall dezidiert ausgeschlossen, daß diese eine (sehr wohl hervorgehobene und mit den Insignien der Besonderheit versehene) Kommunikation weitere (zustimmende oder ablehnende) Kommunikation provozieren könne. Jedes Mittel der Irritation wird genutzt, um das, was die momentane Anschlußfähigkeit wie rudimentär auch immer sichern könnte, auszumerzen.[60] Anschlußfähigkeit ist demnach die problematische Größe in diesem Kommunikation benutzenden Kommunikationsverhinderungsspiel.

Die selbstreferentielle Reproduktionsweise autopoietischer Systeme fordert zwingend, daß Elemente, die sich aus >Reproduk-

59 Vgl. umfangreicher Luhmann 1984, S. 566ff.

60 Und noch einmal: Gerade die Form der Irritation, der kommunikative Kontext, in den diese eine Kommunikation sich begibt und >erwartet< irritiert, stellt sicher, daß erkannt werden kann, was geschieht. Darauf kommen wir zurück.

ten< reproduzieren, ihrerseits ihre Verwendbarkeit im Netzwerk der Reproduktionen garantieren: Sie müssen anschlußfähig sein. Das heißt zunächst, daß sie selbstreferentiell agieren können, daß sie selbstreferentiell gebaut sein müssen. Basale Selbstreferenz bezeichnet die diesem Erfordernis Tribut zollende Kombination von Identität und Differenz. Das ereignishafte Element Kommunikation hat Bedeutung für sich durch Bezug auf das, was es nicht ist, es hat seine Einheit in gebrochenem (enttautologisiertem) Selbstbezug, und das bedeutet: in seiner Anschlußfähigkeit.[61]
An dieser dynamisierten Form der Einheitsbildung setzt die Technik der Zen-Kommunikation an. Sie versucht, wenn man so sagen darf, Retautologisierung. Sie kappt Anschlußmöglichkeiten durch Präsentation von Informationen, die sich gegen nichts (oder gegen alles und deswegen gegen nichts) de-profilieren und deshalb sich auf nichts als auf sich selbst beziehen. Zen-Kommunikation ist in diesem Sinne tautologische Kommunikation, scheint eine im Hinblick auf Anschlußfähigkeit sich selbst überlistende zu sein.

Die Ambiguität dieser Formulierung ist absichtsvoll. Wenn nämlich zutrifft, daß keine Kommunikation die letzte sein kann, wenn zutrifft, daß Schüler und Meister einander in Kommunikation verbunden bleiben (oft über Jahrzehnte hin trotz oder wegen jenes speziellen Kommunikationsvorfalles), wenn also ausgeschlossen werden muß, daß jener Vorfall nichtanschlußfähig war, wiewohl Nichtanschlußfähigkeit intendiert zu sein schien, wenn all dies vorausgesetzt werden kann, dann muß die Kommunikation Wege gefunden haben, Anschlußfähigkeit und Nichtanschlußfähigkeit in einem Arrangement so zu verbinden, daß sie sich gegen ihre momentane Inhibierung fortspinnt. Sie müßte sich, um pointiert zu formulieren, so überlistet haben, daß sie - obgleich auf Differenzlosigkeit zugespitzt - Differenzen produziert, die Unterschiede so machen, daß weitere Kommunikation stattfinden kann.

Dies geschieht, wie wir behaupten wollen, durch eine Simplifikation: durch Reduktion auf Handlung. Die These ist, daß Sozialsysteme sich als Handlungssysteme der Selbstbeobachtung

61 Vgl. umfangreicher Niklas Luhmann, Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung, in: ZfS, Jg. n, H.4, Okt. 1982, S. 366-379, hier bes. S. 369 f.

zugänglich machen, daß Kommunikationen (weil ihre Differentialität in der Welt verteilt, mutualistisch vorkommt) sich unmittelbarer Beobachtung entziehen und deswegen in ihrem Verlauf unentschieden Vorkommendes als Handlungen unterscheiden, bezeichnen, zurechnen müssen, weil Kommunikation der laufenden Selbstbeobachtung bedarf.

Handlungen >sind< unkomplizierter als Kommunikationen. Sie können als Ketten punktuell fixierter Ereignisse gelesen werden, als Tatsachensequenzen, die die Zeit irreversibel interpunktieren und insofern Strukturen ausprägen, die als Bedingung der Möglichkeit von Anschlußfähigkeit fungieren. Das Ereignis, das als Einzelhandlung dem, was in einem fort geschieht und geschieht, abgewonnen wird, kann nur isoliert (und als Handlung verstanden) werden, wenn sie sich im Fundus sozialer Beschreibungen wiedererkennt.[62] Als Handlung oder Handlungssequenzen können Ereignisse in sozialen Systemen als beginnend, begonnen, sich beendend oder beendet beobachtet werden, ohne daß die Autopoiesis der Kommunikation ihrerseits beginnt oder stoppt. Im Gegenteil: An ihnen entzündet sich weitere Kommunikation und setzt sich die Autopoiesis des sozialen Systems fort.

Dies gilt nun auch für Zen-Kommunikation. Die besondere Raffinesse besteht darin, daß der elaborierte Vorgang mondo bzw. koan ein *elaborierter* Vorgang ist. Die soziale Beschreibung, die ihn lesbar macht, beinhaltet seine hochstilisierte Absurdität. Die Kommunikation kann sich nicht, wie gezeigt wurde, am Verstehen aus dem Loch, in das sie zu fallen und in dem sie zu verschwinden droht, herausfädeln; aber gerade das markiert sie so, daß sie abgleichbar wird mit sozialen Beschreibungen, die von ihr existieren: Der Meister schlägt, der Schüler kann sein Lachen nicht beenden, und es ist vollkommen klar, was geschehen ist. Darüber kann man kommunizieren, davon läßt sich berichten, und deshalb kann der Meister die Satori-Erfahrung seines Schülers legalisieren.

Von diesen Bestätigungen her, die sich der rekursiven Absicherung von Kommunikationen im Netzwerk von Kommunikationen verdanken, entwickelt sich, wie wir hier nur noch andeuten wollen, das Sozialsystem Zen-Buddhismus in der hier beobachtete

Vgl. dazu Charles K. Warriner, The Emergence of Society, Homewood III. 1970, S. 14ff.

ten, speziellen Form, ein Zusammenhang von Kommunikation über die schriftlich tradierten Kommunikationsnukleolen Mondo und Koan.

Diese Nukleolen bedienen sich der operativen Grundlagen von Kommunikation so (und dies scheint einmalig zu sein), daß die zugrunde liegende Paradoxie bzw. Tautologie präsentiert und nicht invisibilisiert wird. Die Kommunikation fällt dabei in sich zusammen, liefert aber noch Anhaltspunkte für Verstehens/ Nichtverstehens-Kontrollen, an denen sich ihr Erfolg/Mißerfolg ablesen läßt, und zwar durch den Meister, der weiß, was man und wie man nichtverstehen muß. Gesichert bleibt auf diese Weise, daß Satori sich nicht kommunizieren läßt, aber die darauf bezogene Kommunikation verwickelt immer noch den Adepten so in die Paradoxie, hinter der sich Satori verbirgt, daß sie ihn an die Schwelle psychischer Sonderzustände treibt.[63]

Ihm bleibt dann nur der Sprung. Entweder er springt aus der Kommunikation und läuft weg, um weitere Jahre verzweifelt angestrengten Denkens auf sich zu nehmen, oder er springt durch die Kommunikation mitten in die Paradoxie hinein, und zwar so, daß er des Prä-differentiellen aller Differenzen ansichtig wird, des Urgrundes, der sich nicht beobachten läßt und zu dem man deshalb nur auf dem Weg sein kann.

Dieser Weg (tao), so heißt es von altersher, ist auch schon das Ziel.

63 Es kann hier nur angedeutet werden, daß sich auch über diese Sonderzustände verhandeln ließe, gesetzt, man begreift Bewußtsein als autopoietisches System, das auf Differenz angewiesen ist, und fragt sich dann, was es heißen kann, wenn diese Differentialität unterlaufen werden soll.

Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?

Wenn von Inkommunikabilität gesprochen wird, drängt sich, als läge nichts näher, das Thema Mystik auf. Bei aller Phänomenvielfalt, die unter diesem Titel zusammengefaßt wird, bleibt ja eines konstant: die Rede vom Unsag- und Unnennbaren, von solchen Erfahrungen, die sich jedwedem sprachlichen Zugriff zu entziehen scheinen, und das heißt herkömmlicherweise auch aller Kommunikation.[1] Mystik ist demnach, wie immer sie sich als Fall von Inkommunikabilität anbietet, soziologischer Forschung ausschließlich an ihrer Peripherie zugänglich. Sie verkörpert allem Anschein nach das krasse Gegenteil von Sozialität: die in manchen psychischen Systemen unentkapselbar eingekapselte Erfahrung des nun seinerseits unentkapselbar Jenseitigen im Diesseitigen. Sie steht für unentrinnbare Einsamkeit,[2] die sich vorzugsweise in den kognitiven und kommunikativen Ärgernissen von Paradoxien, in via negationis sprachliche Bahn bricht.

Andererseits kann man kaum bezweifeln, daß sie der Kommunikation Themen eigentümlicher Art liefert, daß dort, wo mystische Erfahrung anfällt, auch ein Bedarf für Kommunikation entsteht. Nicht anders wüßte man von ihr, anders zeitigte sie wohl kaum nennenswerte Effekte. Damit wird die Frage spannend, wie weit es denn bei dem, was sich der Kommunikation zu entziehen scheint, doch noch um Kommunikation geht. Die Frage deutet zugleich an, daß vorsichtig Abstand gehalten werden soll von Selbstbeschreibungen der Mystik. Sie wird beobachtet aus einer Entfernung, die zuläßt, Problembezüge solcher Selbstbeschreibungen scharf einzustellen, aber unscharf zu lassen, worin man ihnen verfallen könnte.

1 Selten taucht aber der Terminus Inkommunikabilität selbst auf. Vgl. aber J.Chapman, Mysticism (Christian, Roman Catholic), in: James Hastings (ed.), Enzyclopaedia of Religions and Ethics, Vol. IX, Edinburgh-New York 1984, S. 90-101, hier S. 90.

2 Vgl. Martin Buber, Ekstase und Bekenntnis, in: Hans D. Zimmermann (Hrsg.), Rationalität und Mystik, Frankfurt 1981, S. 85-90, hier S. 90/91.

Dieses Erkenntnisinteresse tauscht die Faszination an mystischer Erfahrung gegen die Faszination an morphogenetischen Effekten von Inkommunikabilität ein. Man könnte dies kühl nennen angesichts rauschhafter Entäußerungen, ernüchternd gegenüber transzendenzbezogener Leidenschaft. Wer aber so einschätzt, markiert nichts weiter als den Ort, von dem aus er beobachtet. Mag sein, daß man von dort sieht, was die Mystik sieht, kaum aber, was zu sehen sie nicht in der Lage sein darf.

Die binäre Struktur von Codes tranchiert die Welt. Alle Operationen, die sich an solchen Strukturen entlangsteuern, orientieren sich an einer Ja/Nein-Differenz, die - was immer vorkommt - so verdoppelt, daß jede Position ihre Negation, jede Negation ihre Position mitführt. Im Fall der Religion scheint die Differenz von Immanenz und Transzendenz diese Verdoppelung zu leisten. Die Welt, intramundan beobachtet, erhält den Titel Immanenz nur, wenn Transzendenz mitgedacht wird, und Transzendenz gerät nur in den Blick, wenn die Diesseitigkeit der Beobachtung von Diesseitigem beobachtet wird. Wenn man einen Beobachtungsstandpunkt außerhalb von Religion bezieht, kann man sehen, daß der Bezug auf Transzendenz seinerseits eine immanente Operation ist, die immanent Welt so beobachtet, als würde sie von außen observiert: Welt wird durch sich selbst dupliziert. Sie ist Innen und Außen im Innen. Sie hat ihr Außen nicht anders denn als Innen.[3]

Das macht die Einheit der Differenz zum Problem. Man könnte

3 Man versteht den daraus resultierenden Oszillationsvorgang in psychischen Systemen, wenn man sich gewisser Bilder M. C. Eschers entsinnt (z.B. Tag und Nacht, 1938), deren Beobachter, obwohl er nur sieht, was er sieht, ein unentwegtes Kippen zwischen verschiedenen Anschauungsformen erlebt. Vexierspiele sind ein bekannteres Exempel: auf *einer* Bildebene werden Informationen so arrangiert, daß sie einander widersprechen. Obgleich ein und derselbe physikalische Gegenstand beobachtet wird, ereignet sich beim Beobachter ein kognitives Pendeln, das zwischen den Möglichkeiten des Wahrnehmens hin- und herspringt und nicht enden kann. Als Phänomen bistabiler Kippfiguren unter dem Terminus Multistabilität spielt dieser Vorgang

sich vorstellen, daß diese Einheit jeweils nur als ein Ereignis präsentiert wird. Da das Ereignis verschwindet, ist mit dieser Form der Präsentation zugleich die Einheit und die Wiederherstellbarkeit der Differenz garantiert. Die Einheit leuchtet gleichsam im Moment ein, aber im Moment! Das heißt: der Versuch, Schlußfolgerungen zu ziehen, muß wieder die Unterscheidung benutzen und entweder an Immanenz oder Transzendenz (und beides immanent) anschließen, je nachdem, welche der beiden Seiten als positiver Wert gehandelt wird. Ubersetzt in eine mehr theologische Sprache, könnte man diese Funktionsstelle der Bezeichnung der Einheit der Differenz auch durch die Sprachform des >Gleichnisses< besetzen. Aber Gleichnisse haben die fatale (wenn auch für Theologie glückliche) Eigenschaft der didaktischen Wiederholbarkeit oder sogar - noch schlimmer - der Ausmünzbarkeit zu Rezepturen. Sie suggerieren mithin eine Perpetuierbarkeit, die dem Code Immanenz/Transzendenz nicht angemessen ist: unversehens findet er sich als Programm behandelt. Man könnte auch formulieren: ein Weg, sich der paradoxen Einheit des Codes nicht zu stellen, ist es, sie in Rezepturen hinein zu verbergen. Vielleicht liegt schon hier im Unterschied von Ereignis und Gleichnis ein Grund, dessentwegen Mystik und Theologie einander nur skeptisch begegnen.

Im Normalfall jedenfalls wird das Problem der Einheit von Immanenz und Transzendenz entschärft durch Pointierung des Codes hinsichtlich seiner räumlichen Implikationen. Diesseits und Jenseits komplementieren sich zu einer Ganzheit wie hüben und drüben, wie rechts und links, wie oben und unten. Die räumliche Metaphorik simplifiziert das Einheitsproblem. Die Einheit ist ein topographisches Alles. Daraus folgt, daß die Bewegung zwischen den Differenten dieses Alles ein einfaches Gehen auf (allerdings unterschiedlich breiten, unterschiedlich bequemen) Pfaden ist.[4] Die Verräumlichung läßt die Vorstellung eines Abgrundes (logisch: des ausgeschlossenen Dritten) zu, der — zwischen Immanenz und Transzendenz gelegen - durch heilsorientierte tugendhafte Lebensführung peu ä peu überbrückt werden kann (oder

eine wichtige Rolle in der Vermittlung zwischen Synergetik und Gestalttheorie.

4 Das wird in Fresken und Gemälden sehr schön deutlich, die den Gang des Menschen von der Erde zur Ewigkeit darstellen.

nicht: was dann zum Sturz ins Ausgeschlossene führt), wohingegen religiöse Virtuosen ihn zu überspringen verstehen.[5]
Nur der systemexterne Beobachter, der seinen Platz nicht auf dem Schema innehat, kann sehen, daß die Paradoxie der Einheit von Immanenz und Transzendenz auch nicht topographisch unterlaufen werden kann: Das Jenseitige des Diesseitigen ist im Hiesigen angesiedelt. Der Weg von jenem zu diesem ist ein Weg von Hier nach Hier, auf einer Stelle zu derselben Stelle.[6] Die These ist, daß das topographische Stillstellen der Paradoxie im Falle der Mystik, obwohl sie vom Schema aus operiert, nicht gelingt. Ihre Crux ist die Einheit des Schemas selbst, ist der Umstand, daß sie sich nicht zufrieden geben kann mit den Ordnungsleistungen des Codes. Sie blickt wie hypnotisiert auf die Differenz von Immanenz und Transzendenz (statt: von ihr aus zu agieren) und blickt damit auf das Problem der Einheit durch.

Zumindest die europäische Mystik der letzten anderthalb Jahrtausende läßt kaum einen Zweifel daran aufkommen, daß sie es immanent mit Transzendenz, transzendent mit Immanenz zu tun haben will,[7] und dies nicht im Sinne wechselseitiger Visiten zum Zwecke mehr oder minder guten nachbarschaftlichen Kontaktes, sondern in einer Form, die die immanente Konstitution des Schemas und damit die Paradoxie der Einheit präsent hält und: sich ihr stellt. Vermuten läßt sich, daß dies nur in einer ungewöhnlichen Abstraktionslage geschehen kann. Indizien dafür liefert die konsequente Ausmerzung verräumlichender Metaphorik, sei es durch die Konzeption der Transzendenz als »allumfassendes Nichts«,[8] sei es in Figuren, die Transzendenz als Ungrund, als

5 Der Abgrund ist dann durch die Ausdifferenzierung von Offenbarungsreligionen entstanden, die - im Gegensatz zu älteren Religionen - einen Schnitt (Gott/Mensch) in die Welt legen. Der Schmerz über den Schnitt führt zur Mystik. Vgl. etwa K.Richter, Mystik Begriff und Wesen, in: Kurt Galling (Hrsg.), die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen i960 (3. völlig neu bearbeitete Auflage), Sp. 1237-1239, hier Sp. 1238.

6 Vgl. dazu das Kapitel über Zen-Buddhismus, oben S. 46 ff.

7 Zu dieser Umkehrung vgl. Josef Quint, Mystik und Sprache, Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, in: Kurt Ruh (Hrsg.), Altdeutsche und niederländische Mystik, Darmstadt 1964, 5.113-151, hier S. 114.

8 Vgl. K.Richter, a.a.O., Sp. 1237.

Nichtort, als ewiges Nichtanwesen fassen,[9] als En-sof wie in der Kabbala, unräumlich jedenfalls allemal,[10] sei es schließlich in Konzepten, die im Schema auf die Gegenposition springen und die Immanenz in die Transzendenz plazieren, so daß die Immanenz sich zersetzt und zum Nichtort oder allenfalls zum bloßen Zeichen wird.[11] Der Versuch der Enträumlichung hat seine Ursache auch in der Denkunmöglichkeit, zwei Orte, Räume, Hemisphären sich zusammenfallend, sich ineinandergeschoben zu denken, zusätzlich kompliziert dadurch, daß die Räume ja immer noch irgendwie an ihren Orten bleiben müssen.

Daneben (und damit zusammenhängend) findet sich das Aufladen von Transzendenz mit Unendlichkeit, anders formuliert: ein quasi spatio-temporales Austarieren des Codes.[12] Die Differenz endlich/unendlich stattet die Immanenz mit raumzeitlichen Grenzen aus, suggeriert Ausschreitbarkeit des Hiesigen, elaboriert Transzendenz aber so, daß - wahrheitslogisch gesehen - Endlichkeit Fall von Unendlichkeit wird. Derart ausgearbeitete Transzendenz droht Immanenz zu vernichten. Ein Saugeffekt dieses Typs kann nicht zugelassen werden, wenn man die Binärstruktur des Codes mitbedenkt: Transzendenz existierte differenzlos und damit im Unerfaßbaren dessen, was sich von Nichts unterscheidet und also Nichts ist. Die Folge wäre die Autodestruktion des Codes: die Schlange fräße sich selbst.

Es kommt demnach auf die Präparierung des Wertes Unendlichkeit an. Es kann sich kaum darum drehen, das Unendliche als ein Jenseits einer Sequenz endlicher Operationen zu begreifen, also als das, was größer ist als das Größte und kleiner als das Kleinste.

9 Siehe etwa Roland Pietsch, Die innerste Geburt der Gottheit, Zur Mystik und Metaphysik Jakob Böhmes, in: Wolf gang Böhme (Hrsg.), Zu Dir Hin, Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan, Frankfurt 1987, S. 91-106, hier S. 95 ff.

10 Was nun seinerseits das Problem erzeugt, wie aus totalisierenden Negaten Positivitäten Zustandekommen können, Manifestationen (Sephirot) des Ungrundes, gar die Welt. Wir kommen darauf zurück.

11 Vgl. Joseph Quint, a.a.O., S. 114.

12 Vgl. zu Definitionen, die darauf reagieren, Josef Höfer, Karl Rahner (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.vn, Freiburg 1968, Sp. 732; Wilhelm Koepp, Mystik, Gotteserlebnis und Protestantismus, in: Friedrich Kropatschek (Hrsg.), Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung des Gebildeten, Berlin 1923, S.233-283; Emil Brunner, Die Mystik und das Wort, Tübingen 1928[2].

Sinnvoll ist wohl auch nicht anzunehmen, daß der Begriff etwas bezeichnen soll, was die Differenz von Groß und Klein negiert und damit als Rejektionswert für jede Größe fungiert. Die Unangemessenheit ergibt sich daraus, daß man Transzendenz schließlich nicht auf die bloße Absicht festlegen kann, von quantitativen Größen Abstand zu halten.

Eine andere Möglichkeit besteht darin, die Vorstellung des Unendlichen einfach als verbale Umschreibung eines re-entry-Vorganges zu nehmen und sie damit als pure Selbstbeschreibung der mystischen Erfahrung zu deuten. Das re-entry wäre einerseits der Wiedereintritt der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz in die Immanenz und andererseits der Wiedereintritt der Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz in die Selbstreferenz,[13] und im Falle der spezifisch religiösen Erfahrung: beides zur Kongruenz gebracht.[14] Es geht also um mehr als um eine repetitive Formulierung von Transzendenz, obwohl dies ein immer mitlaufender Effekt (form of condensation nach Spencer Brown) bei Schemakonditionierungen sein kann. Es geht, um paradox (also mystisch) zu formulieren, um die unmögliche Überschreitung eines Horizontes im Horizont, um die (weltlichen Sinn negierende) aktuale Unendlichkeit im Endlichen, codebezogen gesagt: um die Immanentisierung von Transzendenz.

Angesichts solch abenteuerlichen Unterfangens nimmt es nicht Wunder, daß Mystik - theologisch beobachtet — als ein außerordentlich unordentliches Phänomen begriffen werden kann. Die Stoßrichtung (beispielsweise Koepps) geht gegen die drohende Visibilisierung der Paradoxie. Mystik wird als Hybris gefaßt, da sie Gottesnähe durch sich selbst, also immanent herstellen will, und es ist die Immanenz dieser Operation, die kritisch stimmt. Sie könnte latente Bedingungen der Funktion von Religion dem Licht aussetzen, und wenn nicht dies, zumindest die Inferiorität aller normalreligiösen Bemühungen um Transzendenz exemplarisch machen. Insofern kann das principiis obsta offiziöser Theologie als Weisheit ausgelegt werden.

13 Darauf kommen wir zurück.

14 Theoretisch anreichernde Gesichtspunkte kann man gewinnen, wenn man die Unterscheidung Immanenz/Transzendenz auf Sinn bezieht. Vgl. dazu Niklas Luhmann, Die Unterscheidung Gottes, in: ders., Soziologische Aufklärung 4, Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, S. 236-253.

Grundsätzlich aber gilt, daß auch die Mystik bei aller Fälligkeit zu Gratwanderungen nicht mit der Paradoxie leben kann. Nichts kann sich in Unmöglichkeiten halten. Zu erwarten ist, daß sie Strategien nicht des Dennoch, wohl aber Strategien des Statt dessen entwickelt hat.

II

Die Immanenz von Transzendenz zu denken, ist nicht problematisch, wenn man, vom Code aus operierend, zwei Welten wahrnimmt«, von denen die eine sichtbar, die andere unsichtbar ist. Es bereitet ja nicht allzuviel Mühe, sich Unsichtbares im Sichtbaren vorzustellen, beispielsweise Gase und elektromagnetische Wellen.[15] Das gilt auch für drastische Figuren wie Schutzengel, Teufel und Gespenster, gilt (ein wenig feiner) für den in unsichtbaren Kausalketten kondensierten, unerforschlichen Ratschlag Gottes und für alle metaphysischen Instanzen, wenn sie nicht omnipräsent, also für Phantasie zu diffus gedacht werden. Übertritte aus der einen in die andere Sphäre sind vorgesehen, mirakulöse Verdichtungen des nicht Wahrnehmbaren in optische, taktile, olfaktorische Räume. Logikprobleme tauchen hier erst in theologischen Abstraktionslagen auf, können aber etwa durch Omnipotenztheoreme konterkariert werden.[16]

Die Mystik jedoch nimmt das Schema Immanenz/Transzendenz, wiewohl von ihm aus operierend, ernst. Sie will immanent Transzendenz und hat es deshalb mit dem Problem zu tun, Ortloses im Örtlichen, Zeitloses im Zeitlichen, Unendliches im Endlichen

15 Obwohl auch das gelernt sein muß. Für Kleinkinder ist das Flattern eines Wäschestückes im Wind, von einem Fenster aus beobachtet, faszinierend, weil für sie Unsichtbares nicht unsichtbar, sondern nichtexistent ist.

16 Natürlich nicht nur. Vor allem in der katholischen Kirche findet sich ein faszinierendes Nebeneinander von Exegese, die Mirakel offerierende Textbausteine literarisch deutet, und der Konzession an die Tatsächlichkeit des Wunders. Es gibt Wissenschaft *und* Heiligsprechungsprozesse, und die wissenschaftliche Überprüfung des Wunders durch den unabhängigen Wissenschaftler. Es wäre wohl interessant, gerade am letzten Fall den Direktkontakt zweier Codierungen zu studieren.

ansiedeln zu müssen. Sie unterstellt deshalb, daß» es ein immanentes Pendant der Transzendenz gibt, Unort und Unzeit in Raum und Zeit.

Sie findet den Gegenspieler im psychischen System. Wer nach innen geht, erlebt, daß es keine Grenzen des Innen gibt.[17] Je *tiefer* man steigt, desto tiefer wird die Tiefe. Es gibt keine Anstoß- und Haltepunkte. Man kann dieses Abstiegs- und Tiefenerlebnis unter modernen Erkenntnisbedingungen in der Zeitdimension rekonstruieren. Bewußtseine sind selbstreferentiell geschlossene, autopoietische, hochtemporalisierte Systeme, deren Existenz abhängt von der Flüchtigkeit ihrer Elemente (ereignishafter Gedanken) und der daraus resultierenden Notwendigkeit, auf bestimmte Weise mit Hilfe eben dieser Elemente neue, gleichfalls sich im Entstehen so gut wie vernichtende Elemente anzuschließen.[18] Was erfahrbar ist, sind gerade nicht und niemals Haltepunkte, sondern nur das unentwegte Sausen und Brausen der Gedankenfabrik.

Subtilere Selbstbeobachtung wird nicht nur die innere (temporale) Unendlichkeit des psychischen Systems registrieren. Sie wird (zumindest ahnungsweise) die Intransparenz des autopoietischen Prozesses auf der Ebene seiner aktuellen Operationen bemerken, das heißt: eine Zone der Nichtbeobachtbarkeit spüren können, jenen Gedankenquellpunkt, um klassisch zu sprechen, den zu beobachten bedeutete: Nichtbeobachten oder Nichtdenken.[19] Jede Operation, die sich auf ihr Entstehen selbst richtet, wäre hier schon die zweite. Der autopoietische Prozeß ist konstitutiv nachzeitig, ist immer auf gerade Gewesenes gerichtet.[20] Erleben läßt sich, daß Bewußtsein infinite Prozessualität mit struk-

17 Vgl. E.Boutroux, Le Mysticisme, in: Bulletin de l'Institut Generale Psychologique, 1901-1902, zit. nach: David Baumgardt, Mystik und Wissenschaft, Ihr Ort im abendländischen Denken, Witten 1963, S-74-

18 Vgl. dazu umfangreicher Niklas Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, Soziale Welt 36, 1985, S.402-446.

19 Nichtdenken und Nichtbeobachten sind Schlüsselbegriffe nicht nur der europäischen, sondern auch und gerade der fernöstlichen Mystik. Siehe auch das Kapitel über Zen-Buddhismus, oben S. 46 ff.

20 Siehe als Fallbeispiel für Folgen dieses Umstandes Peter Fuchs, Vom Zeitzauber der Musik - Eine Diskussionsanregung, in: Dirk Baecker et al. (Hrsg.), Theorie als Passion, Frankfurt 1987, S. 214-237.

tureller Intransparenz auf der Ebene seiner Operationen kombiniert, welchen Titel man auch immer dafür vorsehen mag. Unendlichkeit und Intransparenz sind Merkmale von Transzendenz, und deshalb kann Bewußtsein sich erleben als etwas, das ein Analogon der Transzendenz, eine Kompatibilitätsstelle birgt.

Die lateinische und deutsche Mystik hat dafür viele Namen: abditum mentis, apex mentis, mentis sinus, sancta sanctorum, scintilla animae, Gemüt, Grund, Fünklein, Gansterlein, Dolde der Istigkeit, Hafen und Wirbel der Seele, Inburgheit, Seelengrund etc.[21] Die copula spiritualis als Einung des Unendlichen mit dem Endlichen in der unio mystica hat ihr Fundament in der Lehre vom Seelengrund, vom Gegenstück der Transzendenz in der Immanenz. Diese Konstruktion ist (soll sie jenseits der Theorie funktionieren) komplex. Sie erfordert Selbstbeobachtung, die sich hochtrimmt auf das Erleben interner Unendlichkeit und Intransparenz. Sie fordert ferner ein Unterscheidungsvermögen, das dieses Erleben unterscheidet vom Erleben der internen Anwesenheit der Transzendenz. Schließlich muß (offiziös theologisch) die Kontamination der Transzendenz durch Immanenz vermieden werden.[22]

Die Komplexität der Konstruktion macht Sonderveranstaltungen plausibel. Typisch für Mystik, die sich die unio mystica zum Ziel setzt, ist lebenslanges Exerzitium, eine stufenförmig angelegte Abfolge von Kasteiungen, Askeseübungen, Meditationen, unter deren Voraussetzung allein (aber unter Ausschluß von Garantien) das Emergenzniveau der unio mystica erreicht wird.[23] Die scala mystica ist Bedingung der Möglichkeit (nicht der Notwendigkeit)

x i Vgl. dazu Joseph Bernhard, Die Philosophische Mystik von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922, S. 70 f.

22 Darauf bezogen, kann man die unio mystica nicht als consubstantiale, sondern als consentibile wie im Falle Clairvaux' auffassen. Kunstvoller noch reagiert die Spiegelmetaphorik auf das skizzierte Problem-syndrom. Es kommt nicht zu Direktkontakten. Vgl. umfassender Ritamary Bradley, The Speculum Image in Medieval Mystical Writers, in: Marion Glascoe (ed.), The Medieval Mystical Tradition in England, Cambridge 1984, S. 9-27.

23 Siehe Allison Peers, Die spanischen Mystiker, Zürich 1956, S. 7; Garcia de Cisneros, Buch der Exerzitien für das geistige Leben, Montserrat 1929; literarisch bedeutsam Therese von Avila, Interior Castle, 1,1, Complete Works of St. Theresa of Jesus, Vol. n, London 1949. Zur scala mystica und Einzelheiten des langen Weges vgl. Margot Schmidt (Hrsg.), Rudolf von Biberach, De Septem itineribus aeternitatis,

mystischer Erfahrung. Sie ist sehr oft an Askese geknüpft, eine Kombination, die sich schon bei Origines, Clemens, Philo, den Gnostikern findet: Zur visio Dei gelangt nur, wer die pathe überwindet.[24]

Die theoria, die Schau, die Gnosis sind Effekte eines Ausblendungsvorganges, der ein internes Aufblenden der Seele ermöglicht. Ausgeblendet werden die necessitates corporis, die das fleischliche Substrat und mit ihm das Psychische an die Immanenz ketten. Es bedarf - wie bei monastischer Askese[25] - der Loslösung von Immanenz in der Immanenz, aber mit veränderter Funktion. Die mystische mortificatio bereitet den Zusammenfall von Immanenz und Transzendenz in einem transzendenzaffinen Innenort vor. Dieser Ort kann nicht erreicht werden, solange die Immanenz des Draußen (und das ist alles unter Einschluß des psychischen Systems mit Ausnahme des Seelengrundes) den Weg verstellt.

III

Transzendenz ist eine Unform. Sie kann nicht beobachtet werden. Die Differenz, in der sie plaziert ist und in der sie eine Funktion erfüllt, hat ausschließlich für ihre linke Seite ein quasiempirisches Korrelat. Oder genauer: Immanenz bezeichnet einen Bereich, der Diskontinuitäten aufweist, die Anhaltspunkte für Beobachtung liefern, ist aber selbst (so wenig wie Transzendenz) beobachtbar. Transzendenz als Differenzseite gestattet nur, ein Profil von Hiesigkeit, Endlichkeit, Faktizität zu diskriminieren, das dann - seinerseits negiert - den Begriff liefert, gegen den es sich profiliert. Man könnte sagen: die Beobachtung der Beobachtbarkeit von etwas resultiert aus der mitgeführten Negation der Beobachtbarkeit von etwas anderem.

Nachdruck der Ausgabe von Peltier *1866,* Stuttgart-Bad Cannstatt

24 Siehe Karl Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936,- S-45-

25 Vgl. zur Funktion monastischer Askese Michael Hill, Typologie sociologique de l'ordre religieux, in: Social Compass xvm, 1971/1, S. 45-64, hier bes. S.47. Siehe auch die Fallstudie zum monastischen Schweigen, oben S. 21 ff.

Diese Zirkularität findet sich baugleich im Schema Sein/Nichts. Seiendes gerät als Seiendes in den Blick, wenn man Nichts denkt, und diese Negation fungiert als Folie, vor der Seiendes als Seiendes imponiert. Schemata dieses Typs halten den fest, der sie benutzt. Richtet er den Blick auf die Zwinge, in die er geklemmt ist, steht er vor den Wirren des paradoxen Einheitsproblems. Die Ordnungsleistung, die die Schemata erbringen, sind mithin nur möglich auf der Basis partieller Blindheit. Für den religiösen Code gilt, daß die Unmöglichkeit der Diskriminierbarkeit von Transzendenz verdeckt werden kann durch eine Operation, die Transzendenz mit einem Namen versieht. Nennt man die Transzendenz Gott, kann über ihre Proprietäten spekulativ und offenbarungshermeneutisch verhandelt werden. Wird Gott ins Spiel gebracht, starrt Religion nicht mehr ins Differenzlose hinein. Sie hat es mit Jemandem und nicht mit einem Un-etwas zu tun, mit einer Realität sui generis, die nicht eigenschaftslos, willenlos, wesenlos ist.[26]

Wenn man mitsieht, daß Mystik Transzendenz als Unwesen, Ungrund, Unendlichkeit konzipiert, wird begreifbar, daß der Vorgang der Verdichtung von Transzendenz ins Personale hinein sie sowohl irritieren als faszinieren muß. Die Möglichkeit von Begegnung mit Transzendenz wird (bei aller Problematik) denkbarer und sinnenfälliger; gleichzeitig wird fraglich, wie das Differenzlose (das allumfassende Nichts) sich differenziert und sich *selbst* differenziert. Wie kann das Ununterschiedene sich in sich selbst unterscheiden? -

Moderner formuliert: Mystik, konfrontiert mit Gott, muß sich zu erklären suchen, wie im Referenzlosen nicht nur Referenz, sondern auch Selbstreferenz entsteht. Sie stößt demnach auf das Anfangsproblem in einer sehr schwierigen Form und kann sich dabei nicht auf Erkenntnisse über die nur attributionstheoretisch zu klärende Kontingenz von Anfängen stützen. Sie kann nicht sehen, daß die Konstitution von Anfängen ein Problem der Beobachtung zweiter Ordnung ist.[27] Gleichwohl (und das ist weit über

26 Hier darf man einen fundamentalen Unterschied der christlichen Mystik zur asiatischen vermuten. Vgl. das Kapitel über Zen-Buddhismus in diesem Buch, oben S. 46 ff.

27 Und auch nicht: daß sie mit dem Versuch, den Anfang Gottes zu denken, daran beteiligt ist, sein Ende herbeizuführen. Anfang und Ende bilden eine Differenz, die sich gewissermaßen beliebig oft in sich

den hier behandelten Fall hinaus instruktiv) bleibt auch für sie nur ein Weg: den Anfang Gottes als Etablierung einer Differenz zu begreifen.

Sie wagt sich dabei an den Sonderfall einer sich selbst etablierenden Differenz heran. Diese sich selbst differenzierende Differenz wird, was die Lage kompliziert, nicht im Voraussetzungsvollen, im Bereich fruchtbarer Diskontinuitäten angesiedelt, sondern im Grundlosen, das heißt exakt: im unmarked space.[28] In der Sprache der Mystik wird die Figur, die auf diese Problematik reagiert, Gottesgeburt genannt. In ihr soll begriffen werden, wie Gott sich »in sich selbst fasset und findet und Gott aus Gott gebiert.«[29] Der Ungrund (das ewige Nichts) richtet sich in sich auf sich. Das Wesenlose, Anfangslose, Grundlose intendiert sich selbst. Die Intention wird Wille genannt. Als Bewegung, die sich auf sich selbst zurückbiegt, produziert er eine Urdistinktion, an die weitere (trinitarisch deutbare) Distinktionen angeschlossen werden.[30] Daß Wille als Bewegungsmöglichkeit des Ungrundes auf den Ungrund hin Teil einer unsichtbaren Differenz ist, ergibt sich aus der Anfangsproblematik: es muß eine Urdifferenz vor aller Differenzierung in Anschlag gebracht werden, um den Selbstgebärungsprozeß Gottes verstehen zu können. Diese Urdifferenz (Wille/Ungrund) kann nicht anders als ewig, als zeitlos gedacht werden.[31]

Die trinitarische (nicht immer dogmatisch korrekte) Ausdeutung der Selbstgebärung Gottes entparadoxiert dessen Selbstreferenz. Er wird handlungsfähig durch die Ausdifferenzierung externer und interner Umwelten.[32] Er kann, und das ist der entscheidende

hineinkopieren läßt. Man kann immer wieder nach dem Anfang vom Ende und nach dem Ende vom Anfang fragen. Man kann aber kaum vom Anfang reden, ohne nach dem Ende zu sehen.

28 Vgl. eingehender in diesem Buch das Kapitel über Reden und Schweigen, oben S. 7 ff.

29 Jakob Böhme, zit. nach Pietsch, a.a.O., S.95.

30 Vgl. zur Fülle und Komplexität dieser Anschlüsse Pietsch, a.a.O.

31 Urdifferenzen dieses Typs müssen zugleich Blockaden gegen die regressio ad infinitum vorsehen. Sie lassen sich an allen Welt- und Gottesgenesen beobachten, auch dann, wenn sie philosophisch-scholastisch sublimiert sind. Eine solche Blockade findet sich im Gedanken des unbewegten Bewegers.

32 So kann er nun sich selbst in den Menschen hineingebären und die Gottesgeburt im Seelengrund, der entsprechend präpariert ist, vollzie-

Effekt, sich über anderes auf sich selbst beziehen. Die patristische Formel >Deus homo factus est ut homo fieret Deus< bezeichnet sehr genau diesen Vorgang und wird besonders in der Christusmystik als Basis des >admirabile commercium« zentral.[33] Die Transzendenz, die sich als unbeobachtbar erweist, hat in der Form *Gott in entparadoxierter Selbstreferenz* die Möglichkeit geschaffen, Gott als beobachtend und als prinzipiell beobachtbar zu denken, zumindest unter Voraussetzungen wie einer Veränderung des Seinsstatus des Beobachters oder der indirekten Ablesbarkeit des Wollens Gottes in der Natur.[34] Noch schärfer: Denkt man die Transzendenz in die Form Gott hinein, kann sie nur als etwas gedacht werden, das sich über Nicht-Gott auf sich selbst bezieht, und das heißt als etwas, das notgedrungen beobachtet.[35] Es hätte keinen Sinn, die Transzendenz Gott zu nennen, wenn man nicht mitdächte, daß Er die Welt beobachtet.

An dieser Stelle rastet ein sozialer Automatismus ein: Zu bemerken, daß man beobachtet wird, provoziert den Wunsch, denjenigen zu beobachten, der beobachtet.[36] Gott beobachten wollen bedeutet: ihn mit einer zwangsläufig immanenten Operation zu erfassen suchen. Dies führt zu einer reflektorischen Kombination von Selbst- und Fremdreferenz in Immanenz und Transzendenz,[37] auf die wir hier nicht näher eingehen können. Immerhin: Hat man mystische Erfahrung soweit rekonstruiert, wird ein bis

hen. Vgl. dazu Josef Zapf, Die Geburt Gottes im Menschen, Nach Johannes Tauler, in: Böhme (Hrsg.), S. 78-90. Ob die Welt wirklich externe Umwelt Gottes ist, kann schließlich theologische Streitfrage werden.

33 Vgl. dazu und zur Inkarnation Christi als Bedingung des Funktionierens der Figur Alois M. Haas, »Christförmig sein«, Die Christusmystik des Angelus Silesius, in: Böhme (Hrsg.), S. 178-206, hier S. 187ff.

34 »... in creatura apparet vestigium trinitatis« formuliert Augustinus, De Trinitate vi,io,i2.

35 Wir sparen hier die Trinitätsproblematik aus. Hier bezieht sich Gott in sich selbst auf punktuelle Kondensationen seiner selbst in sich selbst. Das ist nur schwer plausibel zu machen. Deswegen sind besondere Glaubensanstrengungen erforderlich und die Dogmatisierung des Theorems.

36 Die Entdeckung, daß Gott einen Willen hat, provoziert den Willen, das Wesen Gottes zu beobachten und zu beschreiben. Vgl. dazu Pietsch, a.a.O., S. 92.

37 Vgl. eingehender Luhmann 1987.

heute zweideutig-zwielichtiges, Anlaß zu vielen Ärgernissen gebendes Problem in die Zone der Lösbarkeit rangiert; Wir meinen das Problem der nuptialen Terminologie der Mystik, den Umstand, daß die Mystik sich »der Sprache der Begierde und der bräutlichen Liebe« vorzugsweise zu bedienen pflegt,[38] deutlicher: der Sprache, mit der man nicht nur zart erotische, sondern auch eindeutig sexuelle Erfahrung ausdrückt. Die Frage ist, wie es zur nachgerade peinlichen Parallelisierung mystischer Gottesbegegnungen mit sehr weltlichem Liebeserleben kommt. Möglicherweise liegt hier eine Erfahrung vor, die Selbstreferenz zugleich pointiert wie transzendiert, die Erfahrung einer möglichen Kombination von Fremd- und Selbstreferenz, des Wiedervorkommensollens der einen im anderen, das Erleben eines Tausches oder einer Spiegelung von Fremd- und Selbstreferenz jeweils in Fremd- und Selbstreferenz.[39] Entscheidend ist, daß die faktische Unüberbrückbarkeit einer Zweiheit in der Tendenz auf Einheit aufrecht erhalten wird.[40]

Wir kürzen hier ab[41] und halten nur fest, daß der Rückgriff der Mystik auf das Hohe Lied (und die daran ankoppelnde nuptiale Terminologie) konzipiert werden kann als Rückgriff auf semantische Bestände einer ähnlichen immanenten Erfahrung. Vergleich-

38 Vgl. für viele Otger Steggink, Vorwort zu MYSTIK, Bd. 1, Ihre Struktur und Dynamik, mit Beiträgen von Otger Steggink et al., Düsseldorf 1983, S. 9.

39 Das ist schon prominentes Thema etwa mittelhochdeutscher Lyrik. Man denke an den namenlosen Sechszeiler: Du bist min, ich bin din:/ des solt du gewis sin./Du bist beslozzen/in minem herzen:/verlorn ist das slüzzelin:/du muost immer drinne sin. (Zit. nach Echtermeyer, Deutsche Gedichte, Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Neugestaltet von Benno von Wiese, Düsseldorf 1974, S. 30.)

40 Dies betont hinsichtlich der Parallelisierung Wolfgang Böhme, Zu Dir Hin, Einführung, in ders. (Hrsg.), a.a.O., S. 9-13, hier S. 11. Selbst in der Figur der resignatio infernum, dem völligen Aufgeben des Eigenwillens in Gott bis zur Konsequenz des Einverständnisses mit der eigenen Verdammung, bleibt die Trennung erhalten. Typisch: Jan van Ruysbrock. Vgl. zur Auffassung, daß die Gott-Mensch-Beziehung eine Analogie in der Geschlechterbeziehung habe, auch Haas, a.a.O., S. 197.

41 Nicht ohne den Hinweis, daß ein systematischer Zugang zum Problem auch über die Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien fruchtbar sein könnte.

bar (und unsere These unterstützend) fungiert auch die Adaption antiker Freundschaftskonzepte, die Konzeptualisierung Christi als alter ille, allos ego, ander Ich.[42]

IV

•Wer den Blick auf Gott richtet, sieht nur gleißendes Licht (splendor Dei), das kein lebendes Auge erträgt. Wer mit Gott zu tun haben will, muß mit dem Rücken zu ihm stehen. Weder Feuersäule noch Dornbusch setzen die Unzugänglichkeit Gottes außer Kraft. Der Beobachter göttlicher Manifestationen in der Immanenz erfährt allenfalls ein >plus grande que soi<. Gott als puritas, als >reine blozheit<, als schlechthin Anderes entzieht sich jeder immanent konstituierten, kognitiven Operation.[43] Dem geschärften Problembewußtsein namentlich spekulativer Mystik entging es nicht, daß der Gegenstand der unmittelbaren Anschauung Gottes wiederum nur dessen Unerkennbarkeit, Unbeobachtbarkeit, Unzugänglichkeit sein kann.[44] Das *Deum nemo noscit nisi Deus* bezeichnet in Schärfe diese Einsicht.

Mystik hat es offenbar in brisanter Form mit dem Problem des Umgangs mit absolut abgeschotteter Selbstreferenz zu tun. Was ihr fehlt, sind Theorien, die sich an logischen Problemen von Selbstreferenz geschult haben. Sie kann Selbstreferenz nicht erklären und so fixieren, daß die Frage nach dem, was dann anhand von Unbeobachtbarkeit immer noch beobachtet werden kann, sinnvoll wird. Sie will den Durchgriff auf Gott im Durchgriff Gottes auf den Mystiker. Es genügt ihr nicht, die Unbeobachtbarkeit Gottes zu konstatieren und darüber an ihre Alltagsgeschäfte (welche wären das auch?) zu gehen. Sie will ausscheren aus bloßer Frömmigkeit und sich nicht zufriedengeben mit pietas gegenüber dem Unerforschlichen. Sie intendiert den Direktkontakt mit Gott.

42 Vgl. dazu im Hinblick auf Zinzendorf Dietrich Meyer, »Christus mein ander Ich«, Zu Zinzendorfs Verhältnis zur Mystik, in: Böhme (Hrsg.), S. 207-226, hier S. 216f.

43 Vgl. Josef Quint, a.a.O., S. 136. Siehe auch für viele Belege Siegfried Wollgast (Hrsg.), Sebastian Franck, Paradoxa, Berlin 1966.

44 Zur Diskussion dieses Topos vgl. nur Endre von Ivanka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik, Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa, in: Kurt Ruh (Hrsg.), S. 35-71, hier bes..S. 35 ff.

Bei diesem Versuch schließt sie an biblische und scholastische Traditionen an. Dort liegen Konzepte vor, die Gott als reines Erkennen fassen. Das Eigentümliche dieser Konzepte (und damit das, woran angeschlossen werden kann) ist, daß derjenige, der dieses Erkennen zu erkennen sucht, nur durch jenes göttliche Erkennen erkennen kann. *Et quod videtur et quo videtur!*^ Das Spezifische der Gottesschau ist, daß dasjenige, was gesehen wird, auch dasjenige ist, wodurch gesehen wird. Wer Gott beobachten will, wie Gott beobachtet, muß wie Gott beobachten. Er müßte die Unterscheidung Gottes benutzen und sie gleichzeitig beobachten, also sehend und blind auf einmal sein. TSFoch anders formuliert: er hätte in der Immanenz aus der Transzendenz die Transzendenz zu beobachten. Bei alledem kann es sich nur noch um eine nicht-immanente Operation handeln. Sie müßte identisch sein mit der Operation, die Gott verwendet. Von ihr kann man wissen, daß sie weder durch Zeit noch durch Raum eingeschränkt ist. Wenn Gott die Welt beobachtet (von einem ausgezeichneten Ort aus), gerät ihm diese Welt totaliter in den Blick, und - quer zu ihrer Zeitlichkeit - simultan.

Immanente Beobachtungsoperationen haben dagegen die Bedingung ihrer Möglichkeit im Vorkommen von Zeit. Sie benötigen sie nicht nur, sie produzieren sie auch. Zumindest ist Beobachtung auf die Sukzession Unterscheidung, Bezeichnung und Anschlußoperation angewiesen. Ausgeschlossen ist, daß ein Totum erfaßt wird. Beobachtungskonstituierende Differenzproduktion blockiert die Ganzheitserfassung. Wo Totalerfassung intendiert ist, richtet sich die Intention gegen sich selbst und erzeugt: Sektoren. Um thema-orientiert zu formulieren: Wann immer in der Immanenz ein Licht angezündet wird, fallen Finsternisse an.

Das gilt nicht für Gott. Sein Beobachten von Welt ist *simul et non sticcessive.*[46] Wenn zutrifft, daß elaborierte Mystik die Operation Gottes verwenden muß, um sie zu beobachten, kann ihre Beob-

45 Vgl. i Kor 12,13; weitere Hinweise bei Georg van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956(2), S. 563. »Das Sein der Gottheit ist also reines Erkennen (für Meister Eckhart), solum intelligere praeter esse aliud simpliciter ...« Quint, a.a.O., S. 136.

46 Interessant ist, daß diesem Beobachten Wirkungen in der Immanenz unterstellt werden können. Vgl. dazu die Sermones 54,69 in den Cantica des Bernhard von Clairvaux. Dieser Hinweis bei Hugo Hoever, Der Heilige Bernhard, Düsseldorf 1953, S. 57.

achtung nichts anderes als visio Dei, nicht anders als simul et non successive, kann sie nichts anderes als ein *simplex intuitus veritatis* sein. Das zugeordnete Erleben ist dann ausgedrückt in paradoxen Formeln wie: *nunc stans, nunc aeternum* etc. Die mortificatio als Abstreifen alles irdischen Ballastes ist rekonstruierbar als Abstreifen von Zeitlichkeit.[47] Gott als actus purus, als essentia, als esse purum et plenum, als Wesen, Istigkeit, Erstigkeit zu beobachten (und dies unter Verwendung seiner Operationen), heißt: Beobachtung entzeitlichen und zu ersetzen durch transzendente, nicht zeit- und also nicht differenzkonstituierte Schau.

V

Mystik reagiert auf das Problem der Einheit von Immanenz und Transzendenz mit (retrospektiv gesehen) brillanten Problemlösungskonsequenzen. Sie gipfeln im Versuch, die Beobachtung Gottes zu entimmanentisieren oder Gottes Operation zu immanentisieren. Dieser Versuch ist zugeschnitten auf einen selbstreferentiell gestimmten Gottesbegriff. Wir wissen nicht (oder können nur ahnen), welche Seelenlagen im Gefolge solcher Konstruktionen auftreten oder sie auch nur notwendig machen, wohl aber, daß unternommen wurde und unternommen wird, diese Lagen zu artikulieren, also Informationen über sie in Kommunikationen so mitzuteilen, daß sie verstanden und im Anschluß an Kommunikation in ihrer Selektivität akzeptiert werden können.

Nach allem, was bis jetzt ausgeführt wurde, liegt auf der Hand, daß mystische Erfahrung sich querstellt zu Bemühungen, sie als Informationen (als Systemzustände auswählendes Ereignis) mitzuteilen. Differenzlose Beobachtung ist eine contradictio in adjecto. Zumindest kann ein Erleben, das die Immanenz sprengt, nicht auf den Begriff gebracht werden, wenn denn (was wir unterstellen) begrifflicher Zugang zur Realität differenzkonstituiert ist. Mit dem Wegfall begrifflichen Realitätskontaktes fällt auch die Bedingung der Möglichkeit, Informationen zu gewinnen, zu verarbeiten und mitzuteilen. Das heißt aber nur, daß mystische

47 Vgl. Rudolf von Biberach, a.a.O.: De quinto itinere, distinctio vi: qualis superintellectualis relevatio aeternorum a nobis acquiratur, S. 462/463.

Erfahrung sich kommunikativ nicht repräsentieren läßt. Sie ist nur in diesem Sinne (bei einem unscharfen Konzept von Inkommunikabilität) inkommunikabel. Man könnte von einer Inkommunikabilität des Wesens mystischer Erfahrung sprechen, hätte aber dann nichts weiter gesagt als: Mystische Erfahrung läßt sich ihrem Wesen nach so wenig wie Zahnschmerzen oder Liebe kommunikativ abbilden. Das aber hat sie gemein mit jeder Erfahrung in psychischen Systemen. Es wäre deshalb trivial und argumentierte schlicht an Kommunikation vorbei, wenn man Mystik und Inkommunikabilität nur deswegen kombinierte, weil es ihr nicht gelingt, psychische Binnenprozesse adäquat in Kommunikation vorzulegen.

Kommunikation kommt ja zustande auch und gerade dann, wenn beobachtet wird, daß Informationen über Unbeschreiblichkeit beliebiger Erfahrung so mitgeteilt werden, daß sie mit höchstem Aufmerksamkeitswert konditioniert erscheinen. Daß keine Information über etwas gegeben werden kann, ist (in sozialer Systemreferenz) genau eine Information, die sich prägnant unterscheidet von einem enthusiasmierten Mitteilungsverhalten.[48] Diese Differenz provoziert Verstehensversuche. Man erhält eine Information, die besagt, daß sie an der Stelle einer eigentlichen (aber unmöglichen) Information steht: sie informiert darüber, daß nicht informiert werden kann. Zugleich wird die Nichtmarginalität dieser Information via Mitteilung demonstriert.

Man kann sich das leicht anhand des Falles vorstellen, daß jemand sagt: ich kann nicht sagen, was ich sagen möchte, aber laß uns um Gottes willen darüber reden. Die Kommunikation müßte eigentlich mit einem Achselzucken abgebrochen werden, wenn nicht das Mitteilungsverhalten die Annahme der Selektionsofferte (aber welcher?) so dringlich erscheinen ließe, wenn nicht die Diskrepanz zwischen Mitteilungsanspruch und informationeller Basis so sehr überdehnt wäre.

Mehr theoretisch: Das eigentliche Problem kommunikativen Traktierens mystischer Erfahrung liegt nicht in deren Inkommunikabilität, denn das kann noch mitgeteilt werden, sondern ist darin begründet, daß jede Kommunikation soziale Lagen produ-

48 Daß die entscheidende Kommunikation mit Aufmerksamkeitsattraktoren aufgeladen wird, gilt auch für das mondo. Vgl. in diesem Buch das Kapitel über Zen-Buddhismus, oben S. 46 ff.

ziert, die auf Anschlüsse, auf Entscheidungen über weiteres angewiesen sind. Kommunikation erzeugt laufend Offenheiten im Hinblick auf das, was angenommen oder abgelehnt werden kann. Sie kann und muß diesen Umstand berücksichtigen, etwa dadurch, daß sie Konditionen für Präferenzen enthält, Plausibilisierungs-, Uberzeugungs-, gar Nötigungselemente, die die Annahme von Selektionsofferten wahrscheinlicher als deren Ablehnung machen und auf mögliche Dispräferenzen reagieren können.

In Kommunikation, die mit .-Informationen« über mystische Erfahrungen versorgt wird, ist dieser Zusammenhang überstrapaziert. Die Selektivität der Information läßt sich nicht ausmachen. Mitteilungen über Nichtmitteilbarkeiten werden mit dem Anspruch markiert, es drehe sich um Welt- und Lebenszentrales, um die alles transzendierende Realität Gottes. Zirkularität kommt ins Spiel, wenn die Übernahme dieser Offerte konditioniert wird durch den Verweis auf die Faktizität, auf die >Wahrheit< der mystischen Erfahrung, also auf das, wovon gesagt wird, es lasse sich nicht sagen.[49] Diese Zirkularität schließt Testbarkeit aus. Sie ermöglicht aber eine Figur, die auch in anderen Zusammenhängen gut eingeführt ist: den Rekurs auf Zeit in der Kreditform.

Ausgegangen wird davon, daß man nur verstehen könne, was man selbst erlebt habe. Nur wer der Liebe verfiel, vermag das mit ihr Gemeinte zu fassen; nur wer selbst über mystische Erfahrung verfügt, wird mystische Rede, Predigt und Schrift begreifen.[50] Daraus folgt nicht, daß es sich nur verlohne, mit Eingeweihten zu sprechen. Im Gegenteil: Bevorzugter Adressat mystischer Rede ist der Nichteingeweihte. Er ist derjenige, der Lebens- und Erlebenswichtiges nicht erlebt hat. An diesem Defekt können Motivationspotentiale freigesetzt werden durch Nutzung der Zeitdimension: Ein *Noch-nicht-erlebt* wird eingeführt, mithin in Aussicht gestellt, daß das jetzt nicht Verstehbare einmal verstanden werden wird, und: daß es deshalb jetzt geboten sei, die gerade laufende Kommunikation nicht wegen Zwecklosigkeit abzubrechen.

Die Figur lebt davon, daß sie den Unaufrichtigkeitsverdacht un-

49 Auch hier gilt, daß die Beteuerung von Aufrichtigkeit kontraproduktiv wirkt.

50 Vgl. dazu K. Bihlweger (Hrsg.), Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Frankfurt 1961, S. 183 (zuerst: Stuttgart 1907).

terläuft. Der Zweifel wird zurückkatapultiert zum Zweifler. Seine Komplettheit im Hinblick auf wichtiges Erleben wird bestritten, Komplettierung (sei es hienieden, sei es dereinst) für möglich erklärt. Kommunikation über mystische Erfahrung eröffnet also eine Situation, in der >provisorische< Zustimmung erwartbar wird. Das Provisorium zeitigt dann selbstbestätigende Effekte.[51] Man könnte zusammenfassend sagen, daß die Figur des Einforderns provisorischer Zustimmung verlangt: das Exemplarische mystischer Erfahrung am Einzelfall zu akzeptieren trotz Nichteinsicht ins Exempel.

Das würde nun (und hat ja auch mitunter) jeden Mißbrauch zu(ge)lassen. Typisch ist ja, daß Kredite nicht ohne Einschluß von Sicherungselementen vorkommen. Leitmotivisch für die Mystik fungieren als Sicherungselemente Konditionen der Differenz von echt und falsch. Wenn auch besonders mittelalterliche Frömmigkeit geneigt sein mochte, das Exzeptionelle mystischer Rede mit Aufmerksamkeit zu honorieren, die Reserve der Kirche, späterhin der Wissenschaft ist hinlänglich bekannt. Bezogen auf die Differenz echt/falsch mußte eine Topologie mystischer Erfahrung gefordert und entwickelt werden, ein Kriterienregister, das Entscheidungen über Echtheit oder Falschheit mystischer Erfahrung zu programmieren in der Lage war.[52] Die Frage nach dem »rechten Kriterium«[53] steht im Zentrum, und dies in doppelter Hinsicht: Wie kann von außen entschieden werden, ob jemand ein echter Mystiker ist, und: wie kann der Mystiker selbst darüber befinden, ob er falsche oder echte mystische Erfahrungen hat?

51 Das unterscheidet den mystischen Erfahrungsbericht von der mystischen Predigt. Jener will die mystische Erfahrung glaubhaft machen und bedient sich dabei des Unverstehbarkeitstheorems in der beschriebenen Form; diese profitiert (proleptisch gebaut) in einer anderen Hinsicht von der Zeitdimension (setzt sich damit aber auch einem höheren Risiko aus): die Wahrheit erweist sich am Eintreffen von Prophezeiung. Zu den Formen proleptischer Predigt und ihren Folgen vgl. Alois M. Haas, Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik, in: W. Beierwaltes et al. (Hrsg.), Grundfragen der Mystik, Einsiedeln 1974.

52 Vgl. Abbé Jules Pachen, L'éxperience mystique et l'activité subconsciente, Paris 1911.

53 Hans Urs von Balthasar, Vorwort zu: Adrienne Speyr, Das Wort und die Mystik, Einsiedeln 1970, Bd. 1, S. 13.

Die Außenentscheidung orientiert sich typisch an der Wirkung des mystischen Wortes. Wird es auch nicht verstanden, so strahlt es doch aus, und Ausstrahlen heißt: daß es Handlungen besonderer Art evoziert. Kriterium ist nicht die mystisch-ekstatische Rede selbst, ist nicht Stammeln, ver- und entzückt, ent- und verrückt zu agieren, denn dergleichen findet sich auch in pathologischen Fällen.[54] Vielmehr ist der Blick auf die Folgen gerichtet, auf positive Handlungen, deren Positivität aus der Koinzidenz mit moralischen Ansprüchen des Christentums abgeleitet werden kann.[55]

Die Innenentscheidung (habe ich wirklich mystische Erfahrungen oder werde ich getäuscht?) ist insofern ein paradox gebautes Problem, weil sie es mit einer sich selbst bezweifeln müssenden Erfahrung zu tun hat, mit der sich selbst bestreitenden Unmittelbarkeit des eigenen Erlebens. Die alltägliche und notwendige Evidenz der Eigenheit und Unbestreitbarkeit des eigenen Erlebens wird erschüttert dadurch, daß die kommunikativ bewegte Differenz echt/falsch im Gegenzug immer neue Beteuerungen, immer emphatischere Persuasion erzwingt. Damit werden Zweifel gewissermaßen in beide Systemreferenzen transportiert - und schaukeln sich auf.

In psychischen Systemen findet der Zweifel an der Echtheit der eigenen mystischen Erfahrung Anhaltspunkte in einem doppelt lesbaren Phänomen: am Erleben der konstitutiven Nicht-eigenheit mystischer Erfahrung, ihres unverhofften Zustoßens, ihrer Unkontrollierbarkeit. Man kann das begreifen als Verstärkung der Unsicherheit, aber auch (und überwiegend) als Kriterium der Anwesenheit von Fremd- in Selbstreferenz, als Indikator für die gelungene Immanentisierung von Transzendenz.

Auch hier bieten sich, wie wir hier nur andeuten wollen, systemtheoretische Rekonstruktionsmöglichkeiten an, wenn man ab-

54 Abgrenzungen gegen Pathologisches versucht Jean Lhermitte, Echte und falsche Mystik, Luzern 1953. Mit der Entdeckung des hysterischen Formenkreises verschärft sich das Problem des rechten Kriteriums. Weitere Zuspitzung ergibt sich aus psychoanalytischen Thesen über Folgen verdrängter Sexualität. Anlaß hier: die nuptiale Terminologie.

55 Die Anwesenheit Gottes im Seelengrund hat positive moralische Auswirkungen für den Mystiker wie für den, der die echte mystische Rede vernimmt. Vgl. Hoever, S. 57.

stellt auf hochraffinierte Selbstbeobachtung, die Fremdheitserfahrung des scheinbar Eigenen noch registrieren kann. Man kann erleben (auch ohne Theoriegrundlagen), daß der Eindruck der Eigenheit von Erleben durch Dauerzugriff der Reproduktion des psychischen Systems auf Gewesenes entsteht. Bekanntheit mit sich selbst ist ein nachzeitiges, ein nachrangiges Erleben, eine Illusion angesichts des Umstandes, daß der Zugriff auf Gewesenes konstitutiv im Dunkeln stattfindet.[56]

Wie dem auch sei, die Kriterien, die unter so komplexen Verhältnissen noch anlegbar sind, hat prominent William James formuliert: Unbeschreiblichkeit, Geistes- und Wahrheitscharakter, Unbeständigkeit und Passivität.[57] Klar ist, daß diese Kriterien ihrerseits kriterienbedürftig sind, vor allem aber, daß sie das Kommunikationsdilemma nicht beheben. Das Problem des rechten Kriteriums ist unlösbar, und genau das kann wieder Kriterium werden. Typisch für das Bekunden mystischer Erfahrung ist die Aussage, daß es ein ständiges Oszillieren zwischen Gewißheit und Ungewißheit gibt, eine Aussage, die in immer neue Metaphern hineinverdichtet wird.[58] Die dunkle Nacht der Seele und die dagegen brillierende mystische Erfahrung sind gleichsam aktenkundige Kriterien echter Mystik. Sie hat ihre Erfahrungen verschriftlicht und damit ihr nicht enden wollendes Pendeln zwischen seelischer Odnis und Verzückung kommunikativ exemplarisch gemacht. Sie hat Texte über Nichtmitteilbares produziert, die folgenreiche Anschlüsse möglich machten, wo Folgenlosigkeit zu erwarten war.

56 Dichter wissen das mitunter. Siehe etwa Hofmannsthals Terzinen I, Über Vergänglichkeit.

57 Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, Leipzig 1920, S.307.

58 Eine Auswahl von Texten Deutscher Mystiker des 16. Jahrhunderts, deren Metaphernreichtum in dieser Hinsicht imponiert, bietet Joachim Seyppel, Texte Deutscher Mystiker des 16. Jahrhunderts, Unruhe und Stillstand, Göttingen 1938. Tiefe Einsichten zum Problem finden sich im Werk Reinhold Schneiders, etwa in: Pfeiler im Strom, Wiesbaden 1958.

Die Schwierigkeit, die Unmöglichkeit gar, mystische Erfahrung im Medium Sprache abzubilden, wird typisch als Inkommensurabilität von immanenter Sprache und transzendentem Erleben behandelt.[59] Es gibt dieser Auffassung nach keine transzendenzadäquaten immanenten Ausdrucksmittel. Was irdisch gesagt werden kann, wird irdisch gesagt. Richtet es sich auf Uberirdisches, erscheint das Gesagte nur als Chiffre der eigenen Unzulänglichkeit.[60] Zu schweigen wäre also von dem, worüber sich nichts sagen läßt. Zu reden wäre einzig in der Form der theologia negativa, die die immanente Unabbildbarkeit transzendenter Erfahrung unaufhörlich variiert und repetiert und damit von der Tautologie lebt.[61]

Die Unsagbarkeit mystischer Erfahrung ist jedoch, theoretisch beleuchtet, alles andere als ein Sonderfall. Jeder Versuch, Vorgänge in psychischen Systemen in sozialen Systemen, also kommunikativ abzubilden, ist - insofern mehr als Anzeichen intendiert wird - zum Scheitern verurteilt. In aller Schärfe: Die Beteiligung von Bewußtseinen an Kommunikation ist eher als Schweigen denn als Reden faßbar. Im Augenblick, in dem ein Bewußtsein Signale gibt, die zu seiner Teilnahme an Kommunikation führen, wird, was dann noch geschehen kann, dem Kontext, der spezifischen Differentialität von Kommunikation unterworfen. Zwischen Kommunikation und Bewußtsein gibt es keinen Direktkontakt. Wenn eines sich aufs andere bezieht, müssen tiefgreifende Währungswechsel einkalkuliert werden.

Über die Rampe psychischer Systeme geht nichts vom Psychischen hinaus. Was etwas für ein psychisches System im psychischen System ist, ist etwas anderes für ein soziales System, mithin auch etwas anderes für ein anderes psychisches System, das der gerade aktiven Kommunikation (und nicht einem fremden Bewußtsein) Differenzen abgewinnt, die es für die Fortsetzung der eigenen Autopoiesis benötigt.[62] Es ist nachgerade trivial zu wis-

59 So wird gewöhnlich mit unzureichendem Durchblick auf die basale Paradoxie formuliert. Vgl. Haas 1974 passim.

60 Vgl. Richter, a.a.O., Sp. 1237.

61 In diesen Zusammenhang gehört natürlich die Menschwerdung Gottes, die ein Reden über immanente Merkmale Gottes zu erlauben scheint. Daran schließt forciert die Christusmystik an.

62 Vortheoretisch ahnt dies Humboldt (Akademieausgabe 1836, 9,64):

sen und zu sagen, daß Kommunikation nur Schatten von Schatten dessen bewegen kann, was in psychischen Systemen bewegt wird.

Der Sonderfall der Mystik ist demnach nicht, daß sie es mit Unabbildbarkeit psychischer Vorgänge im Medium der Kommunikation zu tun hat, sondern der, daß sie sich davon überraschen läßt und so verfährt, als käme es auf die richtige Repräsentation ihrer Erfahrungsbestände an. Sie wird, könnte man sagen, in einem fort enttäuscht durch das Erwartbare. Fasziniert durch Dauerenttäuschung, die ihrerseits als Dauerkriterium für die Tatsächlichkeit, für die Echtheit mystischer Erfahrung dient, *spricht* sie unentwegt, füttert sie seit Jahrtausenden Kommunikation und schweigt gerade nicht. *Mystik ist mit Kommunikation und nicht mit Schweigen beschäftigt.* »Were hie nieman gewesen, ich müeste sie (seil, dise Predie) disem Stocke geprediet han« sagt Meister Eckhart,[63] und wenn Tersteegen dichtet »Am Schweigen werden sie erkannt, die Gott im Herzen tragen«,[64] hat man eine jener typischen Informationen vor sich, die geradezu schmerzhaft durch ihre eigene Mitteilung konterkariert werden. Es findet sich das Phänomen, daß Mystik nicht verschweigt, was sie nicht sagen kann. Sie begnügt sich keineswegs mit dem permanenten Dauerverweis auf Inkommunikabilität ihrer Erfahrungen, sondern versucht unentwegt, das Inkommunikable selbst zu kommunizieren.

Sie bedient sich dabei vorzugsweise jener sprachlichen Form, die den, der mit ihr konfrontiert wird, in Unentscheidbarkeiten katapultiert. Es ist die Form der Paradoxie. Position und Negation

»Keiner denkt bei dem Wort gerade das, was der andere, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehn.«

63 Zit. nach Quint 1964, S. 120/121. Einige wichtige Originaltexte (mit Vokabelhilfe), die die Nichtsingularität des Vorgangs belegen, bei dems., Tübingen 1957.

64 Zit. nach Leeuw, a.a.O., S. 570. Zu den Typen dieses Schweigens (also zur darauf bezogenen Kommunikation) vgl. Franzisco de Osuna im Textauszug bei Peers, S. 52-55. Zu Tersteegens artistischem Umgang mit dem Schweigen vgl. Ludwig Hansgünter, Gebet und Gotteserfahrung bei Gerhard Tersteegen, Göttingen 1986.

sind so gesetzt, daß sie einander nicht zufrieden lassen, sich nicht bescheiden damit, beim Setzen auf je eine Seite die andere als nur aktuell ausgeschlossene mitzuführen. Vielmehr negiert die Negation die Möglichkeit der Position, negiert die Position die Möglichkeit der Negation. Man kann nicht anders, als sich im Falle der Entscheidung für eine Seite für die andere zu entscheiden, und befindet sich damit auf einer Wippe, die nicht aufhören kann zu arbeiten.

Die artikulierte Nichtartikulation mystischer Erfahrung kann sich dieser Form bedienen, weil sie es nicht mit logikkontrollierter Kommunikation zu tun hat.[65] Entscheidend ist, daß die Kommunikation von Paradoxien Folgen hat. Die Verbindung des Unverbindbaren (Gott ist gesprochen und ungesprochen Wort. Meister Eckhart.) läßt Kommunikation rotieren. Sie kommt immer wieder an sich selbst vorbei und kann nicht arretieren. Die Festlegung auf irgendetwas, woran weiteres angeschlossen werden könnte, wird durch Paradoxien verhindert: Faßbarer Sinn kommt nur indirekt (im Absprung vom Karussell) zustande, nämlich als Einsicht in die Nichterfaßbarkeit des prozessierten Sinnes. Bei psychischen Systemen mag dann nach dem Absprung etwas wie ein Echo vernehmbar sein, etwas wie die Ahnung eines Systemzustandes, der - in sich blind - abenteuerlich nicht ins Hiesige gehört.[66]

Die Metapher vom Absprung bezeichnet, daß Kommunikation, konfrontiert mit Paradoxien, keine Anschlußselektivität produzieren kann, jedenfalls nicht direkt und durch die Paradoxien ermöglicht. Soll die Kommunikation weitergeführt werden, muß sie gewissermaßen gedankenschnell unterbrochen und anders fortgeführt werden, zum Beispiel durch Verlagerung des Problems auf eine Metaebene, auf der die Nichtanschließbarkeit an Paradoxien thematisch wird. Man könnte auch sagen: Durch das Einschleusen von Paradoxien in Kommunikation wird Anschließbarkeit weiterer Kommunikation so problematisch, daß darüber kommuniziert werden muß. Das bedeutet auch, daß ein Dauerbeschuß mit Paradoxien sozial ineffektiv ist.[67]

65 Siehe auch Kapitel >Reden und Schweigen« in diesem Buch, oben S. 7 ff.

66 Vgl. dazu unsere Ausführungen über den Zen-Buddhismus in diesem Buch, oben S. 46 ff.

67 Das läßt sich alltäglich beobachten. Paradoxien in Kommunikation können erfrischen und Geist signalisieren. Eine Häufung erstickt jede

Wenn richtig ist, daß Mystik mehr mit Reden als mit Schweigen zu tun hat, muß sie Mittel entwickeln, mit denen sie in der gleichsam nach-paradoxen Kommunikation doch noch, an ihrem Anliegen festhalten kann. Sie tut dies methodisch dadurch, daß sie ihre Paradoxien invisibilisiert, indem sie sie quasi-terminologisch behandelt. Sie Creiert Negativbegriffe, die nichts bezeichnen, und traktiert sie wie Begriffe, die etwas bezeichnen und an die deshalb weitere Begriffe angeschlossen werden können. Sie konzipiert ihre Theorien um Grundbegriffe herum, die TJngrundbegriffe sind.[68] Paradoxien und Tautologien werden durch terminologische Signatur so verklebt, daß sie in Theoriezusammenhänge eingesetzt werden können. Die Beliebigkeit dessen, was aus solchen Grundbegriffen folgen kann, wird kontrolliert durch Beobachtung von Fremdbeobachtung, durch offiziöse Theologie, das heißt: am dogmatischen Apparat. Die Resultate dürfen nur sehr gering voneinander abweichen.[69]

Der Effekt dieses Verfahrens ist, daß ausdauernde Kommunikation möglich wird. Man kann sich gewissermaßen verständigen, ohne sich verständigen zu können. Der Durchblick auf das Nichts-Besagende von Paradoxien wird verstellt. Der Gefahr, daß die Verstellung durch Konkretisierungsbedürfnisse beseitigt werden könnte, wird begegnet durch Steigerung des Abstraktionsniveaus: die Suffixe -heit/-keit/-ung haben Konjunktur in der Deutschen Mystik.[70] Die lateinische Mystik verfügt gleich-

Kommunikation. Das ist, am Rande bemerkt, auch ein Problem dieser Arbeit.

68 Diese Formulierung verweist auf die Präfixtechnik, die sich der Präfixe un/ab/in bedient, um Negationspotentiale zu erzeugen. Vgl. etwa unsere Ausführungen zum Gottesgeburtsproblem. An diese Technik lassen sich Überlegungen zu Funktion und Rolle der negativen Theologie anschließen. Siehe Josef Hochstaffel, Negative Theologie, Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976.

69 Tun dies aber faktisch oft. Es gibt nur selten Mystik, die.nicht mit den Starrheiten dogmatischer Theologie zu kämpfen gehabt hätte.

70 Viele so gewonnene Sprachschöpfungen haben sich erhalten: Menschheit, Gottheit, Väterlichkeit etc. Der Vorgang läßt sich in großer Typizität an Meister Eckharts Entwicklung vorführen. Vgl. Manfred Leier, Ansätze zur Begriffssprache der Deutschen Mystik in der geistlichen Prosa des 12. und 13. Jahrhunderts, Dissertation Hamburg 1964.

falls über eine hohe Präfixvariabilität und machte exzessiven Gebrauch von Abstraktsuffixen wie -tas und -tio.[71]
Hier genügt festzuhalten, daß Mystik, die sagen will, was sie nicht sagen kann, dabei unentwegt Kommunikation betreibt, dies, nun auf eine anerkannt hochinnovative Weise.[72] Daß sie damit auch die Komplexität möglicher Kommunikation steigert, ist zu vermuten.

VII

Die vorangegangenen Überlegungen haben darauf verzichtet, das Wesen von Mystik zu ergründen. Antworten auf Wesensfragen setzen ungewöhnliche Beobachtungsstandorte voraus, archimedische Positionen, die nicht selbst wieder beobachtbar und damit relativierbar sind. Zumindest intramundan sind solche absoluten, freischwebenden und kontextfreien Standorte nicht verfügbar. Die Differentialität dessen, was irgend beobachtet werden kann, verdankt sich der Differenz- und Bezeichnungsproduktion am Ort, von dem aus beobachtet wird. Beobachter haben keine Durchsicht, nur Aufsichten auf mehr oder minder verspiegelte Objekte. Die Spiegelungen kann dann wieder der Beobachter des Beobachters sehen und seine eigenen Schlüsse daraus ziehen.[73] Aber auch er (und für jeden Beobachter nächsthöherer Ebenen gilt dasselbe) darf Reflektionen nicht für Durchsichten halten. Deswegen haben wir eine Phänomenologie mystischer Erfahrung

71 Vgl. Leier, a.a.O., S. 7.

72 Natürlich nutzt sie auch die Mittel der rhetorischen Tradition. Vgl. Rita Copeland, Richard Rolle and the Rhetoric Theory of the Levels of Style, in: Glascoe, S. 55-80.

73 Das gilt in Schärfe auch dann, wenn in psychischen Systemen mögliche Beobachtungspositionen zu koinzidieren scheinen, ein Mystiker etwa Soziologe wäre, ein Soziologe über Intimkenntnisse mystischer Erfahrung verfügte. Man hätte nur eine Pluralität von Beobachtungsmöglichkeiten. Ein Mensch dieser Art könnte die Mystik als Mystiker, die Mystik als Soziologe, die Soziologie als Mystiker, die Beobachtung der Mystik durch die Soziologie als Mystiker, die Beobachtung der Mystik durch Mystiker als Soziologe beobachten, aber nicht: die Mystik als Mystiker und Soziologe. Er könnte nicht einmal (was guter Brauch der Wissenschaft ist) angeben, was er aus welcher Richtung beschreibt.

strikt vermieden.[74] Es gibt in dieser Hinsicht mehr oder minder feinnervig gearbeitete Studien. In der Mehrzahl sind sie aber darauf gerichtet zu sagen, was der Mystiker nicht gesagt hat.[75] Es geht um das Ausgesparte mystischer Kommunikation, nicht um das, was sie kommuniziert. Wenn dieses Ausgesparte kommuniziert werden soll, läuft man auf die Probleme auf, die die Mystik zum Aussparen zwingen. Es bleibt dann nur der Weg, weitere mystische Formulierungen dem Bestand an mystischen Formulierungen zuzufügen. Das mystische Schweigen dehnt sich aus, wenn man, was es verschweigt, doch noch zu kommunizieren trachtet.

Mystik von der Soziologie aus zeigte sich dagegen als unablässig kommunizierende. Nicht das Schweigen, das Reden macht sie aus, und nicht ein Reden in leere Räume hinein, sondern in Kommunikation. Zu sehen ist, daß sie durch das, was man ihr spezifisch Inkommunikables nennen könnte, zu zahllosen Kommunikationen provoziert wird. Deswegen (und nicht: weil sie schweigt) ist sie kein marginal religiöses Phänomen.[76]

Unabhängig von ihrer religiösen Bedeutung sind aber diejenigen nichtintendierten Effekte mystischer Kommunikation, die sich aus der Spezifik dieser Kommunikation ergeben. Im Rücken von Kommunikation über mystische Erfahrung (und dabei zu bewältigender Probleme) kommt es zu einer Pointierung der Auffassungsmöglichkeiten von Welt in Richtung Selbstreferentialität, zu einer Akzentuierung von Erlebens- und Kommunikationsmöglichkeiten, die aus Einsichten über die Selbstreferenz, das heißt auch: über die Unzugänglichkeit und Irreduzibilität psychischer

74 Was nicht heißt: sie für unmöglich zu halten. Ihre Möglichkeit setzt aber das ehrgeizige, wiewohl überfällige Unternehmen voraus, phänomenologische Theorie und Methode beobachtungslogisch zu rekonstruieren.

75 Vgl. den parallel gelagerten Fall des paradoxen Kommentars. Siehe in diesem Buch das Kapitel über Lyrik, unten S. 138 ff.

76 Man kann daran erinnern, daß Mystiker/innen nicht nur im Ruche sozialer Absonderlichkeit, sozial ineffektiver Nichts-als-Heiligkeit stehen. Sie genießen etwa in der Kirche, aber auch weit über deren Grenzen hinaus, eine kaum glaubliche Autorität, als Ordensgründer/innen, Lyriker/innen, gar als Kirchenlehrer/z'»»e», immer aber als Produzenten von Texten hoher religiöser (und theo-philosophischer) Strahlkraft.

Systeme resultieren. Mystik hat es mit der Beobachtung von Selbstreferenz zu tun. Sie erfährt (und lange vor Ausbruch der Neuzeit) die dabei auftretenden Intransparenzen und Paradoxien. Sie sieht sich gezwungen, will sie überhaupt eine Rolle spielen, Strategien zur Vermeidung kommunikativer Blockaden zu entwickeln. Die Problematik wird dadurch verschärft, daß Kommunikation, die mystische Erfahrung behandelt, auf eine Mehrheit von Selbstreferenzen reagieren muß: auf Effekte des Umgangs mit der Selbstreferenz Gottes, auf die vertrackte Abgeschlossenheit des Systems, in dem sich Effekte der Beobachtung der Selbstreferenz Gottes ereignen, auf die nicht minder intrikate Intransparenz der Systeme, die darüber mitgeteilte Informationen verstehen sollen.

Man könnte sagen, daß doppelte Kontingenz in Überschärfe involviert ist. Oder anders: daß das Ausgangsproblem, an dem alle Kommunikation sich entzündet, die Intransparenz psychischer Systeme, sich durch Bezug auf mystische Erfahrung laufend und unverdeckt regeneriert. Reproduziert ist damit auch die Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation. Mystiker erleben (und nichts schützt sie davor), daß sie sich nicht verständlich machen können; sie erleben ferner, daß Versuche der Beglaubigung (Konditionierungen der Übernahmebedingungen wie etwa Wunder) sich über den unmittelbaren Interaktionspartner hinaus sehr schnell ausdünnen; schließlich, daß die Adressaten der Selektionsofferten deren Ratifikation nicht selten verweigern. Die Adressaten erleben in Gegenrichtung, und die einen wie die anderen können nur noch verdutzt registrieren, daß Kommunikation trotzdem stattfindet.

Mystik sammelt Erfahrungen an, die sich aus der kommunikativen Differenz von Mitteilung und Selbstreferenz und der permanenten Möglichkeit ihrer Divergenz ergeben. Im Zuge nun der Umstellung des Gesellschaftssystems auf die funktional differenzierte Typik werden solche Erfahrungen allgemein. Es kommt, wie man wohl ohne Beweisnöte sagen kann, zu einer (vor allem an semantischen Operationen der Oberschichten ablesbaren) Sensibilisierung für kommunikative Prozesse und deren eigentümlicher Problematik auf der Basis zunehmender Sensitivität für die Selbstreferenz psychischer Systeme. Damit wird Sehvermögen umgeschichtet: In den Blick geraten historisch-semantische Ressourcen, die Differenzen, Abtastbarkeiten, Profile bereitstel-

len, an die sich (wie immer zeitbedingte, wie immer blinde) Problemlösungsversuche anschließen lassen. In den Blick geraten also auch die semantischen Bestände der Mystik.

Damit sind Desiderate der Forschung bezeichnet. Beispiele wären etwa die Mystikexplosion im Spanien des 16./17. Jahrhunderts,[77] Quietismus und Pietismus, die mystische Erlebensformen auf Seelenempfindsamkeit heruntertransformieren, also so entparadoxieren, daß sie in breiter Form kommunikativ bewegt werden können (Inklusion), oder die Mystikrenaissance der Romantik, die ihrerseits mit Reden und Schweigen auf spezifische Weise zu tun hat.[78]

Mit der Sensibilisierung für Kommunikation, für ihre Codierungsprobleme, die am Problem der Selbstreferenz psychischer Systeme kondensieren, ko-repräsentiert sich auch das Problem der Polykontexturalität der modernen Gesellschaft, negativ formuliert: des Fehlens einer gesellschaftsweiten Regulierung des gesellschaftlichen Diskurses. Von einem Funktionssystem zum anderen brechen Inkommunikabilitäten auf, die man nur noch sehen, aber nicht aufheben kann. Jede Kommunikation ist Beleuchtungswechseln ausgesetzt, die die Schatten anders verteilen. Der Prozeß ist dynamisch. Das Licht flimmert und produziert Amorphien. Systeme können nur noch ausmachen, daß sie nur kurzfristig und in der relativierenden Logik der Beobachtungen von Beobachtungen etwas ausmachen können. Sie müssen auf trigonometrische Punkte verzichten.

Das kann man aushalten wollen, oder: zu springen versuchen. Das Terrain, auf das man springt, muß Tragfähigkeit suggerieren, das heißt: den Bezug alles Bezüglichen auf ein selbst nicht wieder Beziehbares nicht nur denkbar, sondern erfahrbar zu machen versprechen. Auch hier liegt nahe, auf die paradoxie-geschulte Mystik zurückzugreifen. Sie hat Techniken entwickelt, mit deren Hilfe sich kommunizieren läßt, daß man in der Welt einen Schritt hinter die Welt zurücktreten kann, daß es quer zu aller Polykontexturalität ein »unaussprechliches Herz aller Wirklichkeit« (Therese von Avila) gibt. Die »Höhe des Nichtmehrunterscheidens«,

77 Marcellino Mendenez schätzt für diesen Zeitraum ca. 3000 als mystisch einzuschätzende Schriften. Vgl. Peers, a.a.O., S. 5.

78 Vgl. Peter Buchka, Die Schreibweise des Schweigens, Ein Strukturvergleich romantischer und zeitgenössischer deutschsprachiger Literatur, München 1974.

die der Areopagite beschwört als Zentrum der mystischen Schau, kann - wie immer trivialisiert, wie immer in Rezepturen hineinverdichtet - gegen das gigantische Spiegelkabinett moderner gesellschaftlicher Beobachtungsverhältnisse gestellt werden.

Vielleicht findet sich hier eine Erklärung für die Mystikrenaissance der Gegenwart, die von der Drogenmystik über die Kunst bis zur Theologie selbst reicht, eine Erklärung, die weniger plakativ ist als diejenige, die dieses Wiederaufleben sich entzünden läßt an der allzu beliebten (und wenig geprüften) Hypothese von der Kälte und Lieblosigkeit der technisierten Gesellschaft.

Geheimnis, Zeit und Ewigkeit

i

Ob man viel reden oder lieber schweigen solle, ist ein altes, ebenso oft wie unergiebig diskutiertes Thema. Man orientiert sich, ob direkt oder indirekt, an Plutarch.[1] Entscheidend ist danach maßvolle Klugheit und für Zweifelsfälle die Notregel - lieber schweigen als reden.

Ob man redet oder schweigt, mag aber auch nicht zuletzt von dem Zeitpunkt abhängen, in dem darüber zu entscheiden ist. Für Kommunikation mag es zu spät sein; oder noch schädlicher: zu früh sein. Mit Rücksicht auf Zeit kann sich ein Zurückhalten von Kommunikation empfehlen. In einem sehr allgemeinen Sinne heißt jede Vorsicht mit Kommunikation bereits Geheimhaltung.[2] So wird unter diesem Titel all das abgehandelt, was, wenn es bekannt wird, Scham und Schande einträgt. In der Frühmoderne nimmt aber der Begriff bei Fortführung älterer kosmologischer Konnotationen bereits einen spezifisch strategischen Sinn an - und dies in der allgemeinen Literatur über soziale Geschicklichkeit und besonders in der Literatur über die politische Geschicklichkeit des Fürsten. In dieser Richtung problemorientierter Präzisierung wird dann mehr und mehr auch das Problem des Zeitpunktes und allgemeiner der Zukunftsungewißheit des Handelns aktuell.

In der alteuropäischen Tradition war die Semantik des Geheimen nicht in der Zeitdimension, sondern in der Sachdimension expliziert und allgemein dem Regulativ der prudentia unterstellt worden. Dafür gibt es erkennbare Gründe, die dazu dienen, den Kommunikationsprozeß gegen Selbstreflexion abzuschirmen. Denn in der alten Welt war es vor allem Sache der Religion gewe-

1 De garrulatione, zit. nach Moralia (ed. Loeb Classical Library), Bd. iv, London 1970, S. 393-515 - seinerseits übrigens ein eher geschwätziger Text.

2 Bis hin zur Scheu vor der Exposition privater Körperteile. Vgl. z.B. Scipio Ammirato. Deila segretezza, Vinezia 1598, und hier als nur eine Erwägung unter vielen anderen »che colui, il quäle e maestro di parlare, sa anche il tempo quando s'hä a parlare« (S. 29).

sen, Selbstreflexion zu betreuen. Religion ist für die Grenze zwischen Bekanntem und Unbekanntem, Vertrautem und Unvertrautem, Diesseitigem und Jenseitigem, Erwartetem und Überraschendem zuständig, und sie hat in der vertrauten Welt die Differenz von vertraut und unvertraut zu symbolisieren. Das geschah unter anderem in der semantischen Form des »Geheimnisses«. In dem hier betrachteten Zeitraum war jedoch ein Prozeß der Konzentration bereits abgelaufen. Der Monotheismus - wie immer trinitarisch verdünnt und in Marien- und Heiligenkulte verlängert - ermöglichte eine Konzentration des Geheimnisses auf Wissen und Willen Gottes und damit zugleich eine Freigabe von zugänglichem Wissen für eifriges Studium und Diskussion. Der Buchdruck und mit ihm die Reformation hat diesen Prozeß abgeschlossen und das religiöse Wissen (soweit es reicht, das heißt: soweit es offenbart ist) der Publikation und damit dem »Glauben« überlassen.

Im folgenden soll gezeigt werden, wie und weshalb an einer bestimmten Stelle die Abwehrsemantik des Geheimnisses aufbricht und ein Zusammenhang von Geheimnis, Zeit und kommunikationstechnischem Taktieren zu Tage tritt - zunächst noch unter dem Schutz einer Kosmologie, die das Geheime mit den Konnotationen des Wichtigen, Hohen, Tiefen ausstattet und so legitimiert. Und wir sehen es nicht als Zufall an, daß die Bruchstelle dort aufreißt, wo es um die Ausdifferenzierung eines spezifischen Funktionssystems geht, nämlich um moderne staatliche Politik.[3]

In einer bis in das 17. Jahrhundert hineinreichenden Tradition hatte die Vorstellung eines letzten Geheimnisses dazu gedient, eine naturale Kosmologie auf Gott zu gründen. Für die Beobachtung der Welt stehen nach dieser Auffassung wiederum nur natürliche Fähigkeiten zur Verfügung, und diese Fähigkeiten erkennen (mit Hilfe theologischer Belehrung) ihre Grenzen an dem, was sich ihnen entzieht, weil es seiner Natur nach geheim ist. Dies hängt damit zusammen, daß der Naturbegriff des Mittelal-

3 Da wir eine historische Untersuchung beabsichtigen, lassen wir die allgemeine soziologische Literatur zum Thema »Geheimnis« mit einem Verweis auf Burkhard Sievers, Geheimnis und Geheimhaltung in sozialen Systemen, Opladen 1974, beiseite. Ohnehin hat diese Literatur nicht weit über das Wissen hinausgeführt, das alltagsweltlich verfügbar ist.

ters die Individuierung des Einzelnen unberücksichtigt läßt und deshalb nicht zu einer Vollerkenntnis der Realität führt, die Gott vorbehalten bleibt. Für Nikolaus von Kues zum Beispiel ist das Wesen der Dinge genau deshalb unerkennbar, weil Gott unerkennbar ist.[4] In einer so beschriebenen Welt sind die Räume des Erfahrbaren und Beherrschbaren relativ klein, und jede Beschreibung des Ganzen muß das Unbekannte einbeziehen. Teils meint man, den Zugang über »ratio« erschließen zu können. Teils hält man sich an Autoritäten, die das nicht unmittelbar Sichtbare erkennen und erläutern können - und dieses Konzept reicht von der Weiterleitung (traditio) der biblischen Offenbarung bis hin zu den spätmittelalterlichen Theorien der Volkssouveränität, die als Souveränität eines nicht unmittelbar sichtbaren corpus mysticum auf Repräsentation angewiesen ist.[5] In jedem Falle gehen die Alltagswelten des erfahrbaren und kontrollierbaren Sinnes sehr rasch über in Unbekanntes, Deutungsbedürftiges, Autoritätsabhängiges; und in diese Grundorientierung des Vertrauten und Unvertrauten fügt sich die Lehre der religiösen und natürlichen Geheimheiten brüchlos ein.

Seit dem 16. Jahrhundert vermischt sich jedoch allmählich diese Voraussetzung des Geheimen (die immer schon heimlich auf Autorität verwiesen hatte) mit einem Interesse an Kontrolle, besonders in der Alchemie und der politischen Theorie.[6] Im 17. Jahr-

4 De venatione sapientiae xxix, zit. nach Philosophisch-Theologische Schriften (ed. Leo Gabriel), Wien 1964, Bd. 1, S. 136: Divina enim essentia, cum sit incognita, consequens est nullam rerum essentiam cognitione posse comprehendi.

5 Vgl. aus einer umfangreichen'Literatur etwa Antony Black, Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450, Cambridge, Engl. 1970.

6 Ein gutes Beispiel für dies paradoxe Zusammenführen von Geheimnis mit einer geradezu mechanischen Divinationstechnik anhand von Zahlentafeln bietet Jean de La Taille de Bondary, La Geomance Abregee - pour scavoir les Choses passees, presentes, et futures, Paris 1574. Aber auch in der Liebessemantik wird die *individuelle* Zuneigung (als Auswahl aus vielen Möglichkeiten) auf eine occulta conformitä zurückgeführt, die zum Nachgeben zwingt und ein dies Einkalkulieren ermöglicht. Vgl. z. B. Annibale Romei, Discorsi, Ferrara 1586, S. 25 ff. Es geht, wohlgemerkt, um die Ermittlung des Unbekannten auf der Gesamtdimension der Zeit - gerade auch im Hinblick auf unbekannte

hundert beginnt die Wissenschaft aber gegen diese Vorstellung natürlicher Geheimnisse zu rebellieren und ganz auf die mit natürlichen Fähigkeiten erreichbare Gewißheit der Erkenntnis der Natur zu setzen - und sei es aus dem zunächst vordergründigen Motiv, Intervention und Zensur der Theologie auszuschalten.[7] Im Zusammenhang damit verwirft man mehr und mehr die Idee, daß das Wissensstreben an eine kosmologisch gegebene Grenze stoßen könnte, an der die Wesenszüge der Hierarchie sich wie Gipfel in den Wolken verbergen; und man setzt statt dessen auf eine für Erkenntnisfortschritt offene Situation.[8] Erst damit beginnt eine Entwicklung, die eine kosmisch-religiöse Stoppregel des Erkennens und Kommunizierens auflöst. Etwas, was seiner Natur nach geheim ist, ist nicht nur unerkennbar; man kann darüber auch nicht so kommunizieren, als ob man es erkannt hätte.[9] Invisibilität wird als Inkommunikabilität instituiert, und zugleich wird invisibilisiert, daß dies im Kommunikationsprozeß selbst geschieht. Das hat sich geändert. Auch heute noch gilt zwar, daß mit der Zunahme von Kenntnissen zugleich auch die Unbekanntheit der Welt zunimmt. Aber diese Einsicht wird nicht mehr in einer Weise chiffriert, die es sinnlos und religiös anstößig macht, über ein Weitertreiben des Erkennens zu kommunizieren.

Die Semantik des Geheimen ist eigentlich eine Semantik der Kommunikation - wenngleich unter negativem Vorzeichen. Man betont sogar den Zusammenhang mit Schrift. Wie anders könnte das Okkulte verborgen bleiben *und* sichtbar gemacht werden denn durch Schrift (und natürlich jetzt: Buchdruck)?[10] Jedenfalls

Vergangenheiten (wer ist schuld, zum Beispiel) und auf unbekanntes Gleichzeitiges, und nicht nur um Vorhersage der Zukunft.

7 Vgl. dazu Benjamin Nelson, Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt 1977, insb. S.9 ff„ 165 ff.

8 Zu den epistemologischen und politischen Aspekten dieser Umorientierung vgl. William Eamon, From the Secrets of Nature to Public Knowledge: The Origins of the Concept of Openness in Science, Minerva 23 (1985), S. 321-347.

9 Daß paradoxe Kommunikation möglich bleibt, weil sie genau diesen Sachverhalt signalisiert, behandeln wir in anderen Kapiteln dieses Buches.

10 Vgl. Jean Pierre Camus, Les Diversitez, Bd. 1, 2. Aufl., Paris 1612, S.376.

hängt die Möglichkeit des Geheimhaltens mit einer Asymmetrie im Verhältnis von Reden und Schweigen zusammen. In bezug auf jede bestimmte Information gilt: Wer schweigt, kann immer noch reden. Wer dagegen geredet hat, kann darüber nicht mehr schweigen. Im Reden wird Kommunikation Ereignis, das dann die Autopoiesis der Kommunikation zum Weiterlaufen zwingt. Es muß daraufhin etwas anderes gesagt werden. Im Schweigen wird über diese Möglichkeit nur reflektiert. Betrachtet man Reden und Schweigen als Letztcode der Kommunikation, so bildet das Reden den positiven, das Schweigen den negativen Wert dieses Codes. Das Reden vermittelt Anschlußfähigkeit, das Schweigen Reflexion.

Die ältere Literatur betont aus diesen Gründen das Risiko des Redens. Sie übersieht das Risiko des Schweigens. Schweigen ist mit Bezug auf die Möglichkeit der Rede für sie der stabile Zustand. Daß man durch Schweigen auch Gelegenheiten verpassen könnte, wird am Gegenfall thematisiert, nämlich daß es für die Rede auf den rechten Zeitpunkt ankomme.

Schweigen steht demnach mehr für Dauer, Reden mehr für den Wechsel der Ereignisse in der Zeit. Der Titel Geheimnis gibt dieser Doppelmöglichkeit eine besondere Wendung. Er instruiert in Richtung auf: nicht reden, sondern schweigen. Er thematisiert die Einheit dieser Differenz. Man kann daher auch hier eine letzte Paradoxie der Kommunikation vermuten: daß sie nicht reden *und* schweigen kann, obwohl sie im Reden das Schweigen und im Schweigen das Reden mitkommunizieren kann und ihr das nolens volens oft passiert. Sie dissimuliert oder sie schweigt beredt. Sie verrät - sich! Im Reden oder im Schweigen.

Die Semantik des »Geheimen« gibt dieser Paradoxie aber eine besondere Aufbereitung. Auf der Grundlage antiker Weisheitslehren wird der Titel »Geheim« vor allem im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit kosmologisch überhöht — gleichsam in Immunreaktion gegen die schon beginnende moderne Gesellschaft. Man behandelt die Paradoxie der Welt, des vielfältigen Einen, in bewährter Weise als Emanation: aus dem Einen geht das Viele hervor. Aus selbstbezüglicher Einfachheit entsteht Komplexität. Aus Unschuld entstehen die Tugenden. Der unbewegte Beweger erzeugt Beweglichkeit und Unbeweglichkeit. Und mit all dem konfrontiert, oszilliert der zur Betrachtung dieses Werkes mitgeschaffene Intellekt, für den das Eine geheim bleiben muß,

zwischen wahren und unwahren Meinungen. Komplexität, Mutabilität und binäre Codierung sind Kompensationserscheinungen, die es ermöglichen, daß die geschaffene Welt sich selbst in ihren Einzelheiten betrachtet. Die Emanation läßt Bewegung und läßt dann die binäre Struktur der erkennenden Bewegung entstehen. Wer durch diese Vielheit hindurch auf die Einheit durchgreifen will, findet sich mit Geheimem konfrontiert. Die Philosophie des Einen ist, soweit sie sich nicht auf die klare Offenbarung stützt, okkulte Philosophie; sie ist, soweit sie die Einheit der Materie, den Stein des Weisen, das alles durchdringende Fluidum sucht und mit Transmutationen experimentiert, Alchemie.

Der Titel Geheimnis invisibilisiert diese Auflösung einer fundamentalen Paradoxie. Er übernimmt das Paradox als *sichtbares* (und daher: *geheimzuhaltendes) Geheimnis.* Er lenkt in gewisser Hinsicht von der Paradoxie ab, und zwar im alten Europa, wie wir zeigen wollen, mit Hilfe einer kosmologischen Technik. Er benutzt die Paradoxie der Zeit, um von der Paradoxie der Kommunikation zu entlasten. Paradoxie der Zeit: das soll heißen, daß die Zeit im Moment aktuell und nicht aktuell ist. Im Moment ist nur der Moment aktuell, aber zugleich auch als Zeit das, was ihn Moment sein läßt: das vorher und nachher. Und Geheimnis ist, wie sich jetzt leicht einsehen läßt, eine kommunikationstechnische Entparadoxierung der Zeit. Man optiert für Schweigen, um andere Zeiten nicht zu präjudizieren. Man kann über Zeit verfügen, *wenn und so weit man schweigen kann.*

II

In der Literatur der älteren Hochkulturen bis über Newton hinaus wird die Zeit als eine kosmologische Tatsache behandelt. Seit Kant wird dem die erkenntnistheoretische Unterscheidung angefügt, ob es sich dabei um eine Form des Gegenstandes oder um eine Form der Erkenntnis selber handele. Wir wollen diese Unterscheidung, die uns nur das Problem der Paradoxie und der Entparadoxierung der Erkenntnis einbringen würde, hier beiseite lassen und statt dessen fragen, welche Unterscheidung die Zeit selbst konstituiert.[ii] Offensichtlich ist die erste und nichtelimi-

ii Daß diese Formulierung doppelt lesbar ist und offen läßt, ob die

nierbare Unterscheidung der Zeit die von *vorher* und *nachher*. Keine Zeitsemantik kann von dieser Leitunterscheidung absehen und anders ansetzen. Sie kann dann aber in der Ausarbeitung dieser Unterscheidung, das heißt in der Anknüpfung weiterer Unterscheidungen, verschiedene Wege gehen. Einen von ihnen wollen wir im folgenden verfolgen. Es ist derjenige der alteuropäischen Zeitsemantik und zugleich, wenn man so sagen darf, der »natürliche« Weg: derjenige, der sich zunächst einmal anbietet und auf den man, wenn man nicht aufpaßt, durch eine unsichtbare Hand geführt wird.

Jede Unterscheidung enthält in sich die Möglichkeit, nach der Einheit der Unterscheidung selbst zu fragen. Die Unterscheidung vorher/nachher hält für diese Frage eine Antwort bereit, die noch im Bereich des Wahrnehmbaren liegt. Die Einheit des vorher/nachher ist als *Bewegung* identifizierbar. Aber um eine Bewegung bezeichnen und identifizieren zu können, muß man sie unterscheiden können. Man sieht den Fluß zwischen seinen Ufern fließen, sieht den Wurm über den Boden kriechen, unterscheidet also das, was sich bewegt, von dem, was feststeht. Man braucht dabei nicht zurückgreifen auf die Unterscheidung von vorher und nachher, der die Bewegung selbst sich verdankt, sondern bedient sich, um die Bewegung als Einheit zu bezeichnen, der höherstufigen Unterscheidung von bewegt/unbewegt. Diese Unterscheidungläßt sich, ohne sich dadurch wesentlich zu ändern, besonderen Bedingungen und besonderen Modalisierungen einpassen, etwa: Änderung/Konstanz, wenn es um Strukturen geht, oder beweglich/fest, wenn es um Möglichkeiten geht. Auf diese Weise gewinnt man eine sich noch ans Wahrnehmbare haltende, zugleich aber zur Beschreibung von Welt geeignete Zeitsemantik. Und wie bei aller Differenzlogik wird wieder die Unterscheidung benutzt, um das Unterschiedene zu bezeichnen, und wieder fehlt eine Möglichkeit, die Unterscheidung selbst als Einheit zu bezeichnen; denn dann müßte man wissen und sagen können: im Unterschied zu was?

Die naheliegende Versuchung der frühen Philosophen, die Unterscheidung bewegt/unbewegt als Ganzes auf eines ihrer Momente zurückzuführen (also entweder zu sagen, alles fließt, wenn man

Unterscheidung die Zeit oder die Zeit die Unterscheidung konstituiert, sei für weniger aufmerksame Leser angemerkt.

nur lange genug hinschaut; oder alles stehe fest, Bewegung sei nur Schein), hatte schon mit Zusatzunterscheidungen »meta«-physischer Art operieren müssen (wie: langfristig/kurzfristig - für wen? oder Sein/Schein). Sie sind bald aufgegeben und ersetzt worden durch das, was wir als klassische Theorie der Zeit bezeichnen wollen. Diese Version gewinnt eine (zunächst ausreichende) Komplexität dadurch, daß sie eine Mehrzahl von Zusatzunterscheidungen einsetzt. Sie bedient sich einerseits der Vorstellung eines unbewegten Bewegers, der wie in einer Emanationshierarchie die Differenz von bewegt/unbewegt aus sich entläßt. Sie nennt Zeit andererseits das Maß der Bewegung, gibt also der Unterscheidung von bewegt/unbewegt den Zusatzsinn von Bewegung und (feststehendem) Maß. Die Paradoxie der Zeit ist dann in raffiniert gedoppelter Weise aufgehoben: einerseits im unbewegten Beweger, in Gott; und andererseits in der Vorstellung, daß die Zeit als meßbare Zeit Fließendes und Festes, also die unaufhaltsame Bewegung, die nie ist, was sie ist, und ihr Maß zur Einheit bringt. In der Paradoxie der Zeit ist somit ihre Entparadoxierung gleich mitgedacht, und man wird dann die Differenz dieser beiden Formen der Entparadoxierung, was Zeit angeht, mit der Unterscheidung von aeternitas und tempus formulieren können.

Speziell für künftige Bewegungen, die von kontingenten Ereignissen abhängen und noch nicht beobachtet werden können, bietet diese Dualisierung der Zeitebenen eine Lösung an. Aussagen über solche Bewegungen sind zwar gegenwärtig schon wahr, weil in der Ewigkeit ihre Wahrheit schon entschieden ist; aber ihre Wahrheit kann gegenwärtig noch nicht festgestellt, noch nicht angewandt werden.[12] In der Frage nach dem künftigen Kontingenten bewährt sich die Differenz von aeternitas und tempus, und die Anwendung dieser Unterscheidung erklärt, daß es, soweit die Kontingenz reicht, jetzt noch keinen Sinn hat, wissen zu wollen, Was die Zukunft bringt. Ihre Wahrheit, könnte man auch sagen, stellt sich noch nicht der Kommunikation.

Zusätzlich zu dieser hochtheoretischen Figur kann die christliche Ordnung des Problems auf ältere, mythologische Sinnbestände zurückgreifen, die erklären, wie es dazu gekommen ist, nämlich durch Abfall der Zeit: durch den Sündenfall. Der Abfall des Engels, der Abfall des Menschen hat erst die Zeit in ihrer Zweitform

12 Vgl. Aristoteles, De Interpretatione 9.

als tempus in Geltung gesetzt, das heißt: als Arbeit, als Gefahr, als Schmerz im Moment und als Notwendigkeit, dies durch Zeitmessung zu ordnen. So entsteht der Kalender, um in der Zeit die Ewigkeit, im Vergänglichen die Dauer, im Vergehenden die Wiederholung, im Bewegten das Unbewegte zu repräsentieren. Der Kalender leistet einen Wiedereintritt der Unterscheidung in das durch sie Unterschiedene.[13] Er ist also, genau betrachtet, eine paradoxe Erfindung und deshalb »heilig«. Er hat in diesem Sinne religiösen Rang und keineswegs nur instrumentelle Bedeutung. Man braucht ihn, um zu *wissen*, was zu bestimmten Zeiten zu tun ist;[14] und nicht nur: um *verabreden* zu können, was zu bestimmten Zeiten zu tun ist. Er hat seinen Sinn in der uns verordneten beweglichen Zeit als Repräsentation der Einheit von Bewegung und Nichtbewegung, als Bestimmung des vergänglichen Tages durch seine unvergängliche Wiederholbarkeit; und damit auch, wenn man eine weitere Unterscheidung zuschaltet: als Verortung des Durchgriffs aus der Transzendenz in die Immanenz.

Iii

Eine doppelsinnige Zeitordnung erscheint schon in den spätmittelalterlichen Fürstenspiegeln. In der Messe findet man die Präsenz »jener Zeit«; aber hat der Fürst genug Zeit, zur Messe zu gehen? Er ist mit Staatsangelegenheiten beschäftigt, muß an Ratssitzungen teilnehmen; Essen und Trinken und Zeit für Erholung (Jagd) fordern ihr Recht. Der Zeitgebrauch muß daher austariert werden »secundum quod occupatio permittit aut devocio excitat«.[15] Die doppelte Zeit wird zum Problem der Verhaltensdisposition und zum Problem religiöser Ermahnungen.

13 »Re-entry« im Sinne von George Spencer Brown, Laws of Form, 2. Aufl., London 1971.

14 Siehe dazu für einen anderen Kulturkreis Joseph Needham, Time and Knowledge in China and the West, in: J. T. Frazer (Hrsg.), The Voices of Time, London 1968, S. 92-135 (100).

15 Eine Formulierung und Ausführungen zum Thema aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, die von Gert van der Schuren zu stammen scheinen. Siehe die Edition von G. Kentenich, Eine vergessene Schrift Gerts van der Schuren, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 34 (1909), S; 503-520 (513).

Noch die Gesellschaftstheorie der Renaissance und des frühen Barock, das heißt: die politische Theorie dieser Epoche, hält sich ganz an diese Zeitsemantik. Sie befaßt sich auf der Oberfläche ihrer Kontroversen zwar mit einem anderen Problem, nämlich mit der moralischen Paradoxie, die unter dem Namen Machiavelli diskutiert wird. Formal gesehen geht es um eine Anwendung der Unterscheidung von gut und böse auf sich selbst, nämlich um die Frage, ob gute politische Ziele (und für die Kirche in alter Tradition: die Erhaltung und Ausweitung der Kirche selbst) gelegentlich anrüchige Mittel erfordern.[16] Gerade weil der dadurch entstandene, durch die Kriegswirren in Italien und dann durch die religiösen Bürgerkriege verstärkte Lärm die Gemüter so sehr beschäftigt, bleibt zunächst unbemerkt, daß man sich in Fragen der Zeitsemantik noch an die übliche Ordnung hält und allenfalls die Probleme neuerdings dringlicher erfährt. Wir sehen dies (und sehen zugleich das, was uns von jener Denkweise trennt), wenn wir den Blick von der moralisch artikulierten Sozialdimension auf die Zeitdimension hinwenden.

Noch in der älteren, lateinischen Terminologie der res publica wird jetzt mutatio/conservatio zur dominierenden Unterscheidung, die das alte Tugendschema zu zersetzen beginnt.[17] Während diese Terminologie jetzt stagniert, übernimmt der Staatsbegriff die Stafette. Nach einer zeitgenössischen Erläuterung heißt dabei Staat (in einem neuen Sinne) das, was dem Frieden, nämlich dem status der Dinge (in einem älteren Sinne) dient.[18] Angesichts unruhiger Zeitverhältnisse tritt das Gewinnen und Erweitern von Herrschaft gegenüber dem Bewahren zurück; jenes verdanke sich

16 Siehe zu dieser längst vor Machiavelli etablierten Überlegung Rodolfo de Mattei, Dal Premachiavellismo al Antimachiavellismo Europeo del Cinquecento, Firenze 1969.

17 Siehe etwa Melchior Iunius, Politicarum quaestionum centum ac tredecim, Frankfurt 1606, S.22ff., 29 ff.

18 Vgl. Giovanni Antonio Palazzo, Discorso del Governo e della Ragion vera di Stato, Verona 1606, S. I2ff.: »Stato è una identità e pace temporale delle cose; cioè un esser sempre la stessa essenza« (S. 12 f.); also Erhaltung der Dinge an ihren Plätzen und in der Perfektion ihres Wesens; also »non altro che un essere sempre l'istesso nelle cose e una grandissima constanza nell oprare« (15); aber wegen der verhängnisvollen Veränderlichkeit der Dinge wird dann die Konstanz im *Operieren* und in dessen Maximen, in der virtù betont. Staat ist Bewegung gegen Bewegung, Vorsorge gegen Unruhe.

mehr dem Zufall und den Gelegenheiten, dieses der Kunst.[19] Aber wie immer man darüber denken mag: das Nutzen von Gelegenheiten und das Vorbereitetsein auf Ungelegenheiten bestimmt die empfohlene Staatstechnik. Noch 1631 liest man: »La prudence civile non moins que l'Astrologie judicaire reconnoist de bonnes et de mauvaises heures, selon lesquelles elle se repose ou elle travaille. ... Il ne faut qu'une legere circonstance du temps ou du lieu, pour gastet une affaire qui en soy seroit très utile et très raisonnable.«[20] Aber wenig später beim selben Autor schon die spöttische Bemerkung: »La misère du Temps (Il vaut mieux accuser le Temps que le Prince) ... «.[21]

Wenn man sich auf die Zeit einstellen kann und nicht, wie das Tier, nur für den Moment lebt, hilft sie auch und trägt dazu bei, daß die Wahrheit zu Tage tritt und die Dinge ihr Wesen und ihre Plätze erreichen. Veritas filia temporis.[22] Diese Annahme findet eine wichtige Stütze in der verbreiteten Überzeugung, daß Negativa wie Irrtümer, Fehler oder Laster stets isoliert auftreten, wahre Erkenntnisse oder Tugenden sich dagegen wechselseitig stützen. Das Positive hat all die Vorteile des Systems, und die Zeit bringt es an den Tag. Umgekehrt entspricht dem die Erfahrung, daß derjenige, der sich dem Glück, der Fortuna, überläßt, unter

19 So die Schrift, die den Titel »Staatsräson« propagiert: Giovanni Botero, Deila ragion di Stato, Venezia 1589, zit. nach der Ausgabe Bologna 1930, S. 12 ff.

20 So Jean-Louis Guez de Balzac, Le Prince, zit. nach Œuvres, Bd. 1, Paris 1854, S. 5-208 (91). Siehe auch S.90: «Prudence du Prince. Elles paroist principalement à sçavoir bien choisir le temps et prendre le poinct de l'occasion«. Und S. 93 : »Iis (les hommes, N.L.) ne font pas les occasions, ils les reçoivent; ils ne commandent pas au temps, ils n'en possèdent qu'une petite partie, je veux dire le présent, qui est un poinct presque imperceptible opposé à cette vaste estendue de l'avenir, laquelle n'a point de bornes«. Oder der von Balzac verehrte Richelieu selbst: »Les plus grand affaires n'ont souvent qu'un instant qui ne revient plus lorsqu'il est passe« (Maximes du Cardinal de Richelieu, Paris 1944, S.39).

21 Aristippe ou de la Cour (1658), zit. nach Œuvres, Bd. 2, Paris 1854, S- I57-V7(i8é).

22 Siehe zu antiken Quellen und zur Wiederaufnahme dieser Maxime in der Renaissance Fritz Saxl, Veritas Filia Temporis, in: Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer, Oxford 1936, S. 197-222.

deren Rad kommt.[23] Letztlich geht es so immer noch und immer wieder um die Unterscheidung von bewegt/unbewegt oder Bestand und Wandel in einer bewegten Welt; und zunächst forciert dann nur die Erfahrung vieler Veränderungen, am Himmel, auf Erden und schließlich sogar in den Meinungen über Religion, daß man um so entschiedener in dieser Unterscheidung für Beständigkeit optieren muß - freilich mit all den Unsicherheiten und, wie man jetzt sagen kann: Risiken, die daraus resultieren, daß die Entscheidung im Moment des jeweiligen Zeitpunktes erfolgen muß.

Das sich unter dem Titel Staatsräson seit etwa r 590 ansammelnde Wissen und ebenso die damit eng verwandte neustoische Konzeption der Politik orientierten sich an diesem zeitbezogenen Problemtypus. Es geht darum, wie unter ständig wechselnden Umständen eine beständige Politik getrieben werden könne. Innovationen werden grundsätzlich abgelehnt.[24] Varietät wird zum Gegenstand laufender, auch methodischer Reflexion, insbesondere über die Verwendbarkeit historischer Beispiele und eigener Erfahrungen in immer wieder anderen Situationen. Das mag mehr eine Folge des Buchdrucks sein, der wie nie zuvor heterogenes Gedankengut zusammenstellt und der Kommentierung ausliefert, und nicht so sehr eine Folge des Scheiterns der Ratschläge in der praktischen Politik. Jedenfalls wird für die Darstellung des Problems aber kein Sachschema - etwa: Komplexität - gewählt, sondern ein Zeitschema: die varietas temporum, das ständige Wechseln der ausschlaggebenden Faktoren und die daraus folgende Problematik einer Politik, die sich nach allgemeinen Rezepten und Regeln zu richten versucht.

23 Vgl. hierzu Klaus Reichert, Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels, Frankfurt 1985.

24 Sperne ergo circa te novatores, rät dem Fürsten Iustus Lipsius, Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, zit. nach der Auflage Antwerpen 1604, S. 96; Innovationis fuga est, heißt es bei Melchior Iunius, Politicarum quaestionum centum ac tredecim, Frankurt 1606, S. 35, und noch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in deutlichem Gegensatz zu den Fakten: princeps fugiat novitatem bei Johann Hieronymus Im-Hof, Singularia politica, 2. Aufl., Nürnberg 1657, S. 241 ff. Aber es handelt sich um ein semantisches Problem der Tarnung von Neuerungen durch Wiederherstellungsabsichten; denn »renovatio« wird durchweg erlaubt. Die Neuerungsabsicht muß also nur »dissimuliert« werden.

In Hinsicht auf Zeit ergeben sich dann auch die eigentlichen, hinter dem Getöse der Gesinnungen verborgenen Kollisionen mit der Theologie. Denn wer die Zeitumstände zu nutzen und Besseres zu erreichen oder Schlimmeres zu verhindern sucht, verläßt sich nicht auf die *Providentia specialis* Gottes.[25] Dies fällt nurmehr auf, wenn er zugleich in der Wahl der Mittel dem erklärten Willen Gottes zuwiderhandelt. Aber letztlich ist jede Selbstzurechnung vor dem Hintergrund der Providentia specialis ein Problem. Man kann dann eigentlich nur als Werkzeug Gottes - sich alles erlauben.[26]

In vielen anderen Hinsichten unterliegt die Doktrin der Providentia specialis bereits einer Abmagerungskur.[27] Ihre Anhänger gelten mehr und mehr als naiv und ziehen sich auf das Sondergebiet der Religion zurück. Ohne Glaube an Spezialprovidenz kein Motiv zum Beten, meint schließlich Pascal.[28] Und das mag durchaus sein, wird man sagen können, aber wen kümmert's?

25 In der reichen Sekundärliteratur über Staatsräson wird dieser Gesichtspunkt selten gebührend gewürdigt. Siehe aber Ramón Ceñal, Anti-maquiavelistas de los tratadistas políticos españoles de los siglos xvi y xvii, in: Enrico Castelli (Hrsg.), Umanesimo e scienza política, Milano 1951, S. 61-67.

26 In aller Schärfe tritt dieses Problem vor allem in Spanien auf angesichts der Probleme im Kolonialreich und angesichts der politischen Entscheidung zur »Inquisition«. Die Politik wird hier dann sogar in Anspruch nehmen, die Spezialprovidenz Gottes zu *sein* (so Pedro Barbosa Hörnern, Discursos de la jurídica y verdadera razón de estado Coimbra 1629, und dazu Pierre Mesnard, Barbosa Hörnern et la conception baroque de la Raison d'État, in: Enrico Castelli (Hrsg.), Cristianesimo e Ragion di Stato, Roma 1953, S. 109-116.

27 Vgl. hierzu Herschel Baker, The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century, Cambridge, Mass. 1952, Nachdruck Gloucester 1969, S. 12 ff.

28 In der 4me lettre écrite à un Provincial, zit. nach Œuvre (éd. de la Pléiade), Paris 1950, S. 461-472 (466). Der hier vorgestellte Diskussionskontext bezieht sich im übrigen auf den im folgenden Abschnitt behandelten Problemkontext Geheimnis, nämlich auf die Frage, ob Sünden nur unter der Bedingung zugerechnet werden können, daß Gott sich nicht ins Geheime zurückzieht, sondern klar und durch »grace actuelle« darlegt, was er vom Menschen verlangt. Die Jesuiten, die dies behaupten, erweisen sich damit als *weltlich modern;* Pascal, der es bestreitet, kann dagegen in Anspruch nehmen, *theologisch modern* zu denken.

IV

Mit der Überformung der Unterscheidung von vorher/nachher durch die Unterscheidung bewegt/unbewegt ist der strukturelle Aufbau der klassischen Zeitsemantik abgeschlossen. Die Frage nach der Einheit der Unterscheidung von bewegt/unbewegt wird an die Religion adressiert, und die Antwort kann hier als unerkennbar, als ihrer Natur nach geheim behandelt werden. Besonders die »hohen« Dinge sind, in der Natur wie in der Politik, ihrem Wesen nach geheim.[29] Die Hierarchie der Welt schützt sich damit selbst gegen - wie wir es mit Tenbruck heute sehen würden - Trivialisierung.[30] Das gibt der Kategorie des »Geheimen« einen kosmologischen Rang und begründet zugleich die Möglichkeit, die weitere Erläuterung im Schema der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz ablaufen zu lassen.

Sowohl religiös als auch politisch hatte das Thema »Geheimnis« seine Heimat in der hier zugrunde gelegten Semantik der Zeit. Wenn Kommunikation in die Welt (also zum Beispiel als Inkarnation Gottes) sowie Kommunikation in der Welt einen Eingabezeitpunkt wählen muß, bleibt die Wahl dieses Zeitpunkts ein Problem. Da die Welt immanent nur zeithaltig existiert, schließt ein Zeitpunkt andere Zeitpunkte aus; aber zugleich kann man eben dies wissen, kann sich unter dem Gebot der Rücksicht Und der Vorsicht genötigt sehen, auf andere Zeiten zu achten, und sich dadurch irritiert fühlen. Der klassische Titel für die Überwindung dieser Irritation, die zugleich den Menschen vor dem Tier auszeichnet, heißt: prudentia.

Da es ein Vorher und ein Nachher gibt, das man in voller Breite nicht zureichend kennen kann, sollte man nicht unbedacht kommunizieren, sondern prudenter. Prudentia aber setzt in dieser Hinsicht dann Disposition über Reden *und* Schweigen voraus. Dabei geht es deutlich um ein Schweigenkönnen, nicht zu verwechseln mit dem hilflosen Schweigen, in das man zwangsläufig

29 Hierzu Carlo Ginzburg, High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Past and Present 73 (1976), S. 28-41.

30 Siehe Friedrich H. Tenbruck, Wissenschaft als Trivialisierungsprozeß, in: Nico Stehr/Rene König (Hrsg.), Wissenschaftssoziologie: Studien und Materialien, Sonderheft 18/1975 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1975, S. 19-47.

verfällt, wenn man nichts zu sagen weiß.[31] Im Vordergrund der Diskussion steht seit der Antike die Funktion des Schweigens, *anderen* das Reden zu ermöglichen.[32] Heute spricht man von turn taking und stellt fest, daß dies bei Babys ebenso ist wie bei Erwachsenen und bei den Amerikanern in New York und ebenso wie bei den Negern am Kongo. In einer anderen Hinsicht wird jedoch die Fähigkeit zu schweigen in zugespitzter Weise relevant. Wenn man in der Zeit mehr sieht als nur das Karussell der Kommunikation, muß man seine Rede im rechten Zeitpunkt anbringen und bis zu diesem Zeitpunkt zurückhalten können. Erst in diesem Sinne wird die Disposition über Reden und Schweigen zur Sache der prudentia. Seit der Antike, und mit Berufung auf sie, wird vor viel Reden gewarnt und das gelobt, was man dann »opportunum silentium« nennt.[33] In diesem speziellen Sinne muß man die Kraft haben (und dies kann im Einklang mit der Adelsethik der Zeit valor genannt werden), der Versuchung zur Rede zu widerstehen. Die Fähigkeit, ein Geheimnis zu halten, wird daher bis weit ins 17. Jahrhundert hinein gelobt. Gott selbst verfährt mit seinen Geheimnissen strategisch: Er gibt einige von ihnen nach und nach preis: die Artillerie, die Druckpresse, die westlichen Indien, um den Menschen zur Bewunderung der Unerschöpflichkeit seiner Geheimnisse anzuregen.[34] Entspre-

31 Vgl. speziell hierzu Thomas Wright, The Passions of the Minde in Generali, London 1604, erweiterte Ausgabe London 1630, Nachdruck Urbana, III., 1971, S. 108.

32 Siehe mit der typisch belehrend-pädagogischen Intention Nicolas Faret, L'honneste homme ou l'art de plaire à la Cour, Paris 1630, zit. nach der Ausgabe Paris 1925, S. 73 ff.; Jacques du Bosq, L'honneste femme, Rouen 1639. Oder schließlich in monographischer Breite Jean Baptiste Morvan, Abbé de Bellegarde, Conduite pour se taire et pour parler, principalement en matière de religion, Paris 1696.

33 So Franciscus Patricius, De Institutione Reipublicae libri novem, Paris 1518, fol. Lxxvn.

34 So mit den im Text gegebenen Beispielen François de La Noue, Discours politiques et militaires, Basel 1587, zit. nach der Ausgabe Genf 1967, S. 520ff.: »... il s'estoit tousours réservé de temps en quelques nouveaux secrets à descouvris, à fin que telle varieté incitast chacun à recognoistre que l'abondance de ses oeuvres est inepuisable« (520-521). Noch bei Milton (Paradise Lost vin) erklärt Raphael (nicht etwa Satan!) das Verhalten Gottes strategisch mit der Absicht, bewundert zu werden. Er »did wisely to conceal, and not divulge his secrets to be

chend gibt das Geheimhalten auch dem Fürsten Ansehen bei Anhängern und Gegnern; ja es macht ihn vergleichbar mit Gott, der durch eben diese Fähigkeit ausgezeichnet ist. »E anche di grande importanza la secretezza«, heißt es bei Boterò;[35] «perché oltre che lo rende simile a Dio fa che gli uomini, ignorandi i pensieri del Prencipi stiano sospesi, e in aspettazione grande de' suoi dissegni«. Ohne Fähigkeit zur Geheimhaltung gibt es keine Stabilität, also keinen Staat.[36]

Das gilt nicht nur aus der Sicht rhetorikgeschulter Literaten. Auch im französischen Staatsrat pflegt man solche Vorstellungen. So wird in einem (durchaus nüchternen) Traktat eines seiner Mitglieder die science Royale als eine Wissenschaft dargestellt, die nur für Könige verständlich sei.[37] Sie gebe unverständliche Gedanken und Entschlüsse ein, die als Weisheit und geheime Intelligenz gelobt werden.[38] Heute möchte man das als einen ironischen Kommentar lesen, aber damals war als Abschlußpunkt des Systems ein Moment der unverständlichen Willkür notwendig. Das heißt aber auch, daß diese Weisheit gegen die Trivialität ihrer Existenz geschützt, also geheim bleiben muß. Auf juristischer Seite heißt das dann recht forsch mit einer Formel aus dem Mittelalter: »Principis voluntas pro ratione habeatur«;[39] und hier heißt «arcana imperii« oder »mysteries of the State« denn auch nicht viel anderes als: daß der Fürst aufgrund seines religiös be-

scanned by them who ought rather admire« (zit. nach Poems of John Milton, London 1924, S. 173).

35 Della ragion di Stato, a.a.O., S. 81. Vgl. auch S. 70 ff.

36 Durchgängige Meinung. Siehe etwa Laelius Zechius, Politicorum sive de principatus administratione libri ni, Köln 1607, S. 150, und im Zusammenhang damit (weil dies Reden erfordern würde?): a novitatibus abstinere.

37 Francois de l'Alouette, Des Affaires d'Estat, des Finances du Princes et de sa Noblesse, Metz 1597, S. 45.

38 A.a.O., S. 47L

39 Sowohl die Texte als auch die Realität zeigen dann aber, daß diese und andere Formeln dieser Art (Princeps legibus solutus est. Quod Principi placuit, legis habet vigorem) nur Kraftsprüche sind oder auch Merksprüche, die sehr sorgfältig in ein Netzwerk von Beschränkungen eingebaut werden. Siehe z. B. einen der eindrucksvollsten Vertreter der modernen Souveränitätsidee vor Bodin: Jacobus Omphalius, De officio et potestate Principis in Republica bene ac sancte gerenda, libri duo, Basel 1550, für die Formeln z.B., S. 3, 19, 22, 64, 80.

gründeten Amtes keinen Widerspruch zu dulden hat.[40] Souveränität ist »incommunicable«.[41] Und während die Menschen sich um ihr Seelenheil kümmern, also zur Beichte gehen, also kommunizieren müssen, ist das Problem des Staates das Problem der Sicherheit der Herrschaft in dieser Welt,[42] und das erfordert geheime Staatsräson.[43]

Wie man der Kosmologie entnehmen kann, sind alle großen Dinge ihrer Natur nach geheim. Im Vorbehalt des Zeitpunktes, in dieser Disposition über die Zeit, liegt die Größe - auch und gerade was Kommunikation betrifft. Und also muß auch die gute Absicht, auch das heilsame Anliegen geheim gehalten werden, damit es nicht vorzeitig beobachtet und durchkreuzt werden kann. »El secreto es vida de las determinaciones saludables«.[44] Und auch die nicht mehr kosmologisch, sondern mit Erfahrung in menschlichen Angelegenheiten argumentierende Literatur warnt vor der Ungeduld und der Neigung des Menschen, seine Kenntnisse an den Tag zu legen, besonders wenn Widerstand, Neid oder Kritik ihn aufregen.[45]

Daß es schon Buchdruck gibt, hat zunächst das alte Insistieren auf der Geheimheit des Wesentlichen nur verstärkt. Man sieht geradezu, was dabei herauskommt, wenn Luther und Machiavelli

40 Zu diesem Strang der Tradition vgl. Ernst H. Kantorowicz, Mysteries of the State: An Absolutist Concept and its Late Médiéval Origins, Harvard Theological Review 48 (1955), S. 65-91 mit vielen Nachweisen, auch die Semantik des corpus mysticum einbeziehend.

41 So Jehan Savaron, De la souveraineté du Roy, Paris 1620, S. 5. Hier muß man natürlich den alten Sinn von communicare, also mit-teilen, gemeinmachen unterstellen. Für den heutigen Begriff fehlt noch ein Wort und damit auch die Möglichkeit der Reflexion von Kommunikationsproblemen, wie wir sie heute sehen.

42 Siehe zu diesem Vergleich eine der Maximen von Richelieu, zit. nach Maximes du Cardinal de Richelieu, Paris 1944, S. 22.

43 Siehe für viele: Scipio Ammirato, Discorsi Sopra Cornelio Tacito, Fiorenza 1598, S.235 (mit scharfer Begrenzung auf Ausnahmelagen).

44 So Lorenzo Ramïrez de Prado, Consejo y Consejero de Principes, Madrid 1617, zit. nach der Neuausgabe Madrid 1958, S. 25.

45 So Jean de Silhon, Le ministre de l'Estat, avec le véritable usage de la politique moderne, Paris 1631, S. 169 ff. mit der Warnung: »il faut d'ordinaire, qu'il perde par sa précipitation le prix de ce qui eust esté excellent sil (sic) fust venu en son temps, & s'il se fust meury à l'aise« (a.a.O., S. 170 f.). Der Zeitbezug ist auch hier unübersehbar.

Religion und Politik im Buchdruck profanieren und für jedermann zugänglich machen. Was entsteht, sind Unverständnis, Wirren, Turbulenzen, Bürgerkriege, da die Menschen damit offensichtlich überfordert sind. Man diskutiert in Spanien ernsthaft, ob Täcitus-Ubersetzungen im Buchdruck publiziert oder nur im Manuskript verbreitet werden sollten für die politisch Verantwortlichen, die nicht genug Latein können; denn die Texte stekken voller moralischer Ambivalenzen.[46] Überall vertraut man zunächst der Zensur. Daß diese nicht »dicht« funktioniert, spricht zunächst nicht gegen die Bemühung. Mißerfolge ist man gewohnt. Erst wenn das Geheimnis seinen kosmologischen Status verliert und man den Buchdruck mit Fortschrittsvertrauen, mit Zukunftsvertrauen belegt, erst im 18. Jahrhundert also, werden die arcana imperii suspekt.[47] Der Buchdruck selbst hatte sie zu bloßen Buchtiteln für Fallsammlungen und Lehrbücher trivialisiert.[48] Und rückblickend liest dann der moderne Historiker die Literatur der arcana imperii so, als ob es sich lediglich um ein fragwürdiges Mittel der Staatsräson gehandelt habe.[49]

Die kosmologische Begründung des Geheimhaltens tritt im 17. Jahrhundert zurück. Ohnehin paßt sie nur auf den Fürsten selbst. Mit dem Ausbau eines Verwaltungsapparates sickert die Notwendigkeit der Geheimhaltung nach unten. Es muß sich bei den Räten und Beamten um loyale Staatsdiener handeln, also um solche, die die Geheimnisse des Fürsten wahren können.[50] In dem

46 Vgl. hierzu J. A. Fernández-Santamaría, Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought, 1595-1640, Lanham 1983, S. 191 ff.

47 Vgl. hierzu Lucian Hölscher, Öffentlichkeit und Geheimnis: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1979.

48 Siehe etwa Franciscus Stypmannus, Arcanum politicum de Dissimulatione Imperantium pro Ratione Status, Frankfurt-Leipzig 1677; Johannes Riemer, Centum arcana politica ex omni historia selecta, Martisburgi 1678; Franz Albrecht Pelzhoff er, Arcanorum status libri decem, 10 Bde., Frankfurt 1710 ff.

49 Z. B. Michael Stolleis, Arcana imperii und Ratio status: Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts, Göttingen 1980. Stolleis verweist immerhin auf mittelalterliche und auf »manieristische« Weisen des Sprachgebrauchs (S. 19).

50 Hierzu mit Belegen Michael Stolleis, Grundzüge der Beamtenethik (1550-1650), in: Roman Schnur (Hrsg.), Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, Berlin 1986, S. 273-302 (295!.).

Maße, als die Bürokratisierung fortschreitet, wird Geheimhaltung zur normalen Geschäftspraxis, und der Fürst wird dann kaum noch wissen können, welche Geheimnisse in seinem Namen erzeugt und bewahrt werden.

Längst vorher hatte sich jedoch die moralische Ambivalenz des Geheimnisses bemächtigt, sie hatte es sozusagen von innen heraus korrumpiert. Die Einsicht, daß man, der Zeit ausgesetzt, die eigenen Intentionen nicht kommunizieren darf, sondern geheim halten muß, hat eine Kehrseite, mit der sie in die von den Moralisten schon aufgestellten Fallen gerät. Der Fürst ist die Spitze der Gesellschaft, das Zentrum aller Aufmerksamkeit. Kein Moment seines Lebens bleibt unbeobachtet. Er steht also immer in Kommunikation, selbst, wie man weiß, im Schlafzimmer. Und diese Kommunikation ist immer öffentlich. Will er unter diesen Bedingungen etwas geheim halten, muß er also *simulieren und dissimulieren* können.[51] Compagna délia secretezza è la dissimulazione.[52] Der Fürst muß Meinungen und Ansichten vortäuschen können, die er nicht wirklich im Sinn hat, und das verbergen und verleugnen können, was er wirklich meint. Er muß Kommunikation anstelle von Kommunikation praktizieren können. Und er braucht dazu ein besonders präpariertes, besonders geschultes Bewußtsein, das gleichsam über Überschußkapazitäten verfügt und stets mitdenkt, ob es meint oder nicht meint, was es sagt. Es bedarf nur einer geringen Überinterpretation der Texte, und man

51 Wie bis zu dieser Zeit allgemein wird auch hier am Fürsten nur ein allgemeines Problem des sozialen Verhaltens expliziert, das besonders auch für Frauen, ja für zwischenmenschliche Situationen schlechthin zu beachten ist. Insofern ist die Fürstenlehre noch durch die allgemeine science de mœurs gedeckt. Vgl. hierzu Ulrich Schulz-Buschhaus, Über die Verstellung und die ersten »Primores« des Héroe von Gracián, Romanische Forschungen 91 (1979), S. 411-430; August Buck, Die Kunst der Verstellung im Zeitalter des Barocks, Festschrift der Wissenschaftlichen Gesellschaft der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt a. M., Wiesbaden 1981, S. 85-103; Margot Kruse, Justification et critique du concept de la dissimulation dans l'œuvre des moralistes du xvue siècle, in: Manfred Tietz/Volker Kapp (Hrsg.), La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du xvii siècle en France, Paris-Seattle-Tübingen 1984, S. 147-168.

52 Ludovico Settala, Deila ragion di stato (1627), zit. nach der Ausgabe in: Benedetto Croce/Santino Caramella (Hrsg.), Politici e moralisti del seicento, Bari 1930, S. 43-141 (83).

kann sagen, daß die feine Grenze zwischen Dissimulation und täuschendem Betrug[53] nur mit Bezug auf das Problem der Zeit einleuchten kann. Man darf (und muß) dissimulieren, um die Kontrolle über den Zeitpunkt seines Handelns in der Hand zu behalten und dabei konstant bleibende Absichten zu verfolgen. Man darf nicht täuschen, um daraus einen Nutzen zu ziehen, denn das wäre Betrug.

Diese Fähigkeit zur Kontrolle der Kommunikation und zum Simulieren und Dissimulieren ist so direkt aus der Semantik von Ewigkeit, Zeit und Geheimnis abgeleitet, daß sie, zunächst jedenfalls, auch die moralischen Kontroversen übersteht. Es ist dann ein deutlicher Fortschritt in der moralischen Empfindlichkeit, wenn man das Geheimnis, die arcana imperii, nicht länger schlicht als ein Merkmal der Vernunft akzeptiert, sondern die moralische Problematik des Geheimhaltens analysiert.[54] Selbst überzeugte Moralisten können sich des Problems dann nicht mehr erwehren. Längst vor Machiavelli ist das Problem akut,[55] und selbst Gegner Machiavellis, selbst Gegner der »politiques«,

53 Siehe etwa Ramirez, a.a.O., S. 73; »Asi no deja de ser loable recatar la verdad, cuando no es el intento engallar con disimulaciones ...«. Zum Thema insgesamt S. 63-96. Oder noch nach der Mitte des 17. Jahrhunderts: Johann Hieronymus Im-Hof, Singularia politica, 2. Aufl., Nürnberg 1657, S. i07ff.: »Princeps dissimulare sciat... Cavendum autem nec dissimulatio in perfidiam aut fraudem procedat«.

54 Siehe die Polemik gegen Arnoldus Clapmarius (De arcanis rerum publicarum libri sex, Frankfurt 1611) bei Gabriel Naude, Science des Princes, ou Considerations politiques sur les coups d'etat, zit. nach der kommentierten Ausgabe Paris 1712, Bd. 1, S. 97. Die Ambivalenz dieses Buches ist im übrigen oft notiert worden. Es sollte dazu dienen »faire voir ä nud ce qu'ils efforcent tous les jours de voiler avec mille sortes d'artifices« (Bd. 1, S. 8 f.), war aber nur für diejenigen gedacht, die selbst solche Geheimhaltung praktizieren. Die erste Aufl. (1639) ist folglich nur in ganz wenigen Exemplaren gedruckt und verteilt worden. Siehe dazu auch a.a.O., Bd. 1, S. 99 ff.

55 Vgl. aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Ioannes Iovianus Pontano, De prudentia, zit. nach Opera Omnia, Basilea 1556, Bd. 1, S.433-672 (600f.). Simulatio/dissimulatio sei eines vir bonus unwürdig (»in virtute nihil fictum inesse debet, nihil simulatum«), trotzdem aber notwendig im Hinblick auf Probleme der Zeit und des ständigen Wechsels der Situationen. Siehe auch die weitläufige Diskussion in ders., De sermone, Opera, a.a.O., Bd. 2, S. 1545-1748 (1617ff.).

stimmen in dieser Hinsicht einer Praxis zu, die man als moralisch problematisch, weil unaufrichtig, ansehen muß,.[56] Einer von ihnen, ein Augustiner, argumentiert zum Beispiel : wenn sogar das Töten mit einem guten Grund erlaubt sei, dann doch wohl erst recht das Lügen.[57] Das zeigt, einmal mehr, die Oberflächlichkeit der moralischen Kontroverse. Man kann sich zunächst auf dem sicheren Boden der Moral noch helfen, indem man das Problem

56 Siehe die von nicht ganz überwundenen Bedenken zeugenden Ausführungen zur »prudentia mixta« mit großem Einfluß auf Zeitgenossen bei Lipsius, a.a.O., Buch iv, cap.xm und xiv, a.a.O., S. i3off. Bartholomäus Keckermann erlaubt dem Fürsten das mendatium officiosum, wenn ein guter Grund dafür gegeben sei, und dehnt diese Erlaubnis dann auch auf Private aus. Siehe: Systema Disciplinae Politicae (1606), zit. nach Opera Omnia, Bd. 11, Genf 1614, Sp. 412-616 (453) und Disputationes practicae nempe ethicae, oeconomicae, politicae, zit. nach Opera Omnia, Bd. 11, a.a.O., Sp. 626-817 (7°°f-)- Vgl. ferner z. B. Ciro Spontone, Dodici libri del Governo di Stato, Verona 1599, mit heftigen Ausfällen gegen den »perfiden« Machiavelli und dann S. 235 mit der üblichen Floskel: »Non sa regnare, chi non sa disimulare«. Vgl. auch S. 222 ff: Täuschen und Simulieren sei mit Machiavelli und der Heiligen Schrift erlaubt, »quando la salutezza dello Stato lo commando«. Auch Pedro Barbosa Hörnern erlaubt nach heftigen Angriffen auf die Sekte der »politicos« Simulation (nur nicht in Sachen der Religion) als especie de engaño bueno. Siehe a.a.O., fol. 268 ff. (268 v.). Allerdings wird zur Vorsicht geraten, da es auf die Liebe der Untertanen ankomme, »que naturalmente se opone la doblez de animo« (fol. 271). Bei Jean de Marnix, Résolutions politiques et maximes d'Estat, erweiterte Auflage Bruxelles 1629, findet man nach einer scharfen Ablehnung von Dissimulation, selbst den Bösen gegenüber (S. 360 ff., 376 ff.), eine lange Liste von Ausnahmen (S. 387-472), selbst dem ganzen Volk gegenüber (S. 422 ff.). Jean-François Senault, Le monarque, ou les devoirs du souverain, Paris 1661, formuliert vom Standpunkt des Geistlichen aus eine besonders scharfe Ablehnung, »puis-que le plus grand gloire d'un Souverain, c'est d'estre Martyr de la Verite« (301), nur um aus Anlaß der Behandlung von möglichen Freundschaften des Fürsten auf das Problem zu stoßen, daß man Freunden völlige Offenheit schuldet, aber daß es für den Fürsten Geheimsachen gäbe, die zu offenbaren ein Verbrechen wäre (»II y'a des mystère qu'il ne peut révéler sans crime«, S. 432). Freundschaft wird dann, ohne daß dies Problem ausdiskutiert würde, trotzdem zugelassen als das unschuldigste und vernünftigste Vergnügen des Lebens.

57 So Iuan Marquez, El Governador Christiano, Pamplona 1615, S. 75.

diminuisiert. Oft hört man, daß Täuschung, Lüge, Simulation usw. nur Notmittel seien, die nicht in der normalen Politik verwendet werden dürfen, sondern für Ausnahmelagen gedacht seien.[58] Ein ähnliches Schutzargument lautet, daß wirkliche Tugend Voraussetzung der prudentia sei, wobei jedoch der Zirkel unvermeidlich wird, daß man mit prudentia beurteilen müsse, ob man täuschen dürfe oder nicht. Oft wird zwischen Simulation und Dissimulation unterschieden und nicht Simulation, sondern nur Dissimulation erlaubt; und dies unter weiteren Skrupeln, etwa nur in der Form der Ausnutzung von Gelegenheiten zu Mißverständnissen (also nicht durch verwerfliches Handeln); oder nur, soweit und solange die Notwendigkeit der Geheimhaltung es erfordert. Vor allem wichtig ist, daß man Wissen dissimulieren kann, um nicht im unrechten Zeitpunkt durch bekanntes Wissen zum Handeln gezwungen zu sein. Es sieht nach all dem so aus, das jedenfalls ist die hier vertretene These, daß man sich an solchen »Anomalien« in der Theorie nicht stoßen muß, solange die Zeitsemantik intakt bleibt, solange das Geheimnis den, der es wahrt und folglich andere darüber täuschen muß, mit einer höheren Ordnung verbindet und die Grundvorstellung der Politik lautet, daß man Unruhen entgegenwirken, Frieden sichern, Ordnung erhalten müsse, so gut es eben geht. Noch Thomasius wird, gefangen in einer in Deutschland noch lange nachwirkenden aristotelischen Tradition, Simulieren und Dissimulieren für eine Anwendung von Klugheit halten.[59]

Auch wenn das Simulieren und Dissimulieren des Haltes in einer religiös fundierten Kosmologie entraten muß, kann es sich immer

58 Das liest man häufig auch für den etwas breiteren Begriff der »finesses«, und hier läuft die Diskussion denn auch noch bis ins 18. Jahrhundert hinein. Vor häufigem Gebrauch wird immer wieder gewarnt, zunehmend dann aber mit dem nur noch sozialpsychologischen Argument: daß das Instrument seine Wirkung verliert, wenn es zu oft benutzt wird und der Benutzer in den Ruf der finesses gerät. Vgl. etwa Philippe de Béthune, Le Conseiller d'Estat; ou Recueil Des plus Generales considerations servant au maniment des Affaires publiques, Paris 1641, S. 397ff.; Ch. G. Bessel, Schmiede deß Politischen Glüks, Frankfurt 1673, S.24jff.; Claude Buffier, Traite de la société civile, Paris 1726, S.218ff.

59 Siehe Christian Thomasius, Kurtzer Entwurff der politischen Klugheit, dt. Ubers., Frankfurt-Leipzig 1710, Nachdruck Frankfurt 1971, S. 123.

noch auf eine allgemeine soziale Notwendigkeit berufen. Fast könnte man sagen: Ohne Verfügung über diese Möglichkeit des Vortäuschens, ohne ihren Schutz kann sich keine Individualität entwickeln. Und nur die moralgeladene Fassung des Themas verhindert, daß man dies zugesteht. Es ist und bleibt ein Übel, wenngleich ein unsichtbares.

For neither Man nor Angel can discern
Hypocrisy, the only evil that walks
Invisible, except to God alone.[60]

So kann man endlos weiterdiskutieren über Situationen und über Gründe und über praktikable Anpassungen der Moral an das Leben, speziell in der Politik. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts kommt aber auch ein neuer Stil des Beobachtens auf. Man beobachtet das Geheimhalten, Simulieren und Dissimulieren und den darauf bezogenen Motiwerdacht als *Effekt von Literatur*. Guez de Balzac zum Beispiel widmet dem zwei Diskurse seines »Aristippe« und spottet über die Torheiten einer »Religion du Silence«, die so weit getrieben wird, daß man nicht einmal mehr Weisungen erteilt, um Beschlüsse auszuführen, weil das gegen die Notwendigkeit der Geheimhaltung verstoßen würde; und daß ein entsprechender Verdacht auf Finessen die Menschen für raffinierter hält, als sie sind. »C'est Interpreter les Princes comme quelque Grammairiens expliquent Homere«.[61] Das Problem erledigt sich nicht durch Argumente, sondern durch ein Beobachten der Beobachter.

Parallel dazu linearisieren vor allem Jesuiten das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Die Ewigkeit beginnt mit ihrer moralischen Zweiwertigkeit (Heil oder Verdammnis) nach dem Tode. Dann ist nichts mehr zu ändern. Deshalb kommt alles darauf an, wie man sich jetzt verhält; und auch insofern gilt: Gelegenheiten, das Heil zu erwerben, nicht vorübergehen zu lassen. Aber dazu genügt es, die längst offenbarten Regeln zu beachten. Nur im moralischen Diskurs der Welt kann man den Motiven (auch den eigenen) nicht trauen, sondern kann nur versuchen, sein Möglichstes zu tun. Das Weltgeheimnis zieht sich in die Unerkennbarkeit und die Unkommunizierbarkeit der Motivation zurück.[62]

60 John Milton, Paradise Lost in, zit. nach der Ausgabe von Sir Henry Newbolt, London o.J. (1924), S. 72.

61 Guez de Balzac, Aristippe, a.a.O., Zitate S. 186 und S. 190.

62 Vgl. hierzu Jean Eusebe Nierembert, La Balance du temps et de l'eter-

Vor allem macht sich nun nach jahrzehntelangen Diskussionen bemerkbar, daß Geheimnisse in *sozialen* Situationen eine *doppelte* Bedeutung haben - je nachdem, ob es sich um eigene Geheimnisse handelt oder um die der anderen. Das Interesse an Geheimhaltung kollidiert offensichtlich mit dem Interesse an Information. Noch bis in die Zeit Richelieus und seiner Staatspropaganda spricht man von mystère politique oder mystère d'etat und verteidigt damit umstrittene oder unbegreifliche Entscheidungen. Zugleich übt sich aber die Staatsliteratur und insbesondere die Literatur zur internationalen politischen Situation in der Entlarvung der Staatsgeheimnisse.[63] Sie werden insofern als »idola« dargestellt,[64] als beliebig verwendbarer Legitimationsmythos kritisiert und auf Interessen zurückgeführt. Das angebliche Geheimnis wird zum Bezugspunkt für die Entschlüsselung des Gegners. Man beginnt zu ahnen, was im 18. Jahrhundert dann deutlich gesagt werden kann: Das höchste Staatsgeheimnis ist die Erfindung der Religion.[65] Als Folge des Buchdrucks setzt sich das Demaskierungsinteresse durch, und unter dem Mantel des Geheimnisses findet ein Ideenaustausch statt. Die Staatstheorie wird zur Theorie nationaler Interessen.

Diese recht umfangreiche, hier nur sehr knapp wiedergegebene Diskussion bleibt auf der Ebene der Taktiken und ihrer moralischen Bewertung. Auf dieser Ebene ist Geheimhaltung eine praktisch-rationale Notwendigkeit und kann, solange die religiöse Kosmologie das hergibt, legitimiert werden. Man braucht nicht zu sagen, was man denkt, und nicht einmal zu denken, was man sagt. Hinter dieser Oberfläche der Diskussion scheint sich aber

nité, Le Mans 1676; Pierre de Villiers, Pensées et reflexions sur les egaremens des hommes dans la voye du salut, 3. Aufl., 3 Bde., Paris 1700-1702.

63 Als Beispiel für solche Blicke hinter die Kulissen und ihre literarische Aufmachung siehe Gregorio Leti, Li segreti di stato dei prencipi dell Europa, Bologna 1671.

64 So z. B. bei einem Autor, für den die Welt auf katholischer Seite noch in Ordnung ist: Wilhelm Ferdinand von Efferen, Manuale politicum de Ratione Status seu Idolo Principum, Frankfurt 1639, insb. S. 47 ff. »Idol« ist natürlich nur die falsche Staatsräson, die aber leider auch unter (vom Teufel beeinflußten) Christen vorkommt.

65 Vgl. dazu Etienne Thuau, Raison d'Etat et pensée politique à l'èpoche de Richelieu, Paris 1966, S. 373 f.

die Zeitsemantik seit dem Spätmittelalter in einem viel radikaleren Sinne zu verschieben. Die Zukunft gewinnt an Bedeutung - und zwar über die im göttlichen Heilsplan liegende Zukunft hinaus auch und gerade die Zukunft, die von menschlichen Entscheidungen abhängt. Diese Zukunft ist aber unbekannt, und man kann nicht einmal davon ausgehen, daß sie in guten Händen liegt. Sie braucht nicht geheimgehalten zu werden, sie ist geheim. Es gibt nur die gegenwärtigen Intentionen, und die können mißlingen. Unter dem Deckmantel der Kosmologie des Geheimnisses vollzieht sich ein Wandel der Zeitorientierung - eine Vergrößerung des Spielraums des Möglichen, des Machbaren, der Gegnerschaften, des Ungewissen. Man setzt auf »ratio«, obwohl diese von ihrer eigenen Zukunft abhängt, und man verdeckt sich dies dadurch, daß man sich das Recht nimmt, die Zukunft als Geheimnis in die Gegenwart hineinzunehmen. Formal wird man mit Descartes noch sagen können, daß Gott die Schöpfung von Moment zu Moment kontinuieren läßt. Aber damit liegt diejenige Zukunft, die man lieber hätte als eine andere, noch nicht fest. Dann aber scheint es der ratio nützlich, ja geboten zu sein, die Zukunft, die man sich wünscht und herbeiführen möchte, geheimzuhalten.

V

Dieses Amalgam von Zeitsemantik, Moralparadoxien und rationaler Auflösung der Paradoxien über spezifizierte Erlaubnisse, gegen Moral zu verstoßen, dieses Amalgam konnte sich auf die Kosmologie des Geheimseins stützen. Es ging damit auf Kosten der Kommunikation, auf Kosten der Gesellschaft. Wenn aber diese im Geheimnis liegende Zeitreferenz ausfällt als Mittel der Absorption von Paradoxien in der Moral und in der Kommunikation: was dann?

Nach der Entlarvung der historischen Ursprünge der Hermetik in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts[66] war es mit den »okkulten« Geheimwissenschaften (wie man sie jetzt sieht)[67] im wesent-

66 Vgl. dazu Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, Chicago 1964.

67 Im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel 1974 leider nur dieses Stichwort und nichts zu Geheimnis.

liehen zu Ende. Was blieb, wurde als Absonderlichkeit markiert und gepflegt. Das hieß aber auch: daß sich die simulierende/ dissimulierende Kommunikation nicht mehr zeitkosmologisch an einer höheren Ordnung rechtfertigen konnte. Gewiß konnte man - und kann immer noch - sagen, daß zum Schutz von Interessen eine Geheimhaltung nötig sei, auch und gerade politisch. Aber in den spezifisch auf Kommunikation gerichteten Theorien der »Konversation« nimmt das Thema jetzt eine andere Färbung an. Statt prudentia ist jetzt sincérité gefragt: Aufrichtigkeit![68] Selbstverständlich bleiben die »grands affaires« der Politik ausgenommen. Aber dort herrschen, wie man immer deutlicher sieht, Eigengesetzlichkeiten, die es verhindern, daß man Kommunikation als Kommunikation, daß man Kommunikation im unbeschwerten Reinzustand beobachtet und studiert. Statt dessen setzt man hier nun mehr und mehr auf einen Reden und Schweigen durchschauenden Kalkül der Interessen.[69] Aber noch bei Sade findet man das Thema der Kunst des Staatsmannes, zu täuschen und sich nicht durchschauen zu lassen - jetzt aber angesichts einer völlig anders optierenden öffentlichen Meinung in der für Sade typischen Umkehrmoral: als Beweis für die natürlich-gute Schlechtigkeit des Staatsmanns.[70]

Manche Themen lassen sich überleiten und ausbauen. Dies geschieht vor allem in einer Literatur, die vom etablierten Herrschaftssystem des neuen Territorialstaates ausgeht und den Möglichkeiten der Anpassung an diese Verhältnisse nachgeht. Nicht nur der Fürst, auch die Höflinge, ja eigentlich alle müssen in der Lage sein, wenn nötig zu simulieren und zu dissimulieren.[71] Das

68 Vgl. für viele, die Tendenzwende vorsichtig mitvollziehend (aber wie bringt man andere dazu, die eigene Aufrichtigkeit zu ertragen?) Madeleine de Scudéry, De la dissimulation et de la sincérité, in: Conversations sur divers sujets, Bd. i, Lyon 1680, S. 300-322 (321).

69 »II faut juger des sentiments des personnes non par leurs paroles, mais par leurs véritables interets«, meint Richelieu. (Maximes du Cardinal de Richelieu, Paris 1944, S. 41). Vor allem hat der Duc de Rohan, De lTnterest des Princes et Estats de la Chrestienté, Paris 1639, mit dieser Auffassung die Staatstheorie beeinflußt.

70 Siehe Marquis de Sade, Histoire de Juliette ou les prospérités du vice (1797), zit. nach der Ausgabe Paris 1976, Bd. 11, S. 94ff.

71 Vgl. Francis Bacon's Essay of Simulation and Dissimulation, in: Bacon's Essays (ed. F. G. Selby), London 1895, S. 12-15, mit bemerkenswerter Beziehung zur Beichte insofern, als das Vertrauen des Beich-

ist, wenn man Graciân folgen will, Erfordernis eines universalen Machtkampfes in der Kommunikation: Wer durchschaut wird, hat verloren.[72] Wesentlich milder äußert sich Torquato Accetto:[73] Dissimulation sei jeden Tag (bis zum Jüngsten Gericht) nötig, um in Ruhe und Frieden leben zu können. Sie gibt auch der Wahrheit die nötige Ruhe, bis die Zeit kommt, wo sie sich zeigen kann.[74] Und nicht zuletzt gehört es zu allen Tugenden, sich zu verbergen und sich nicht offen zu zeigen, so daß Dissimulation schließlich als il decoro di tutte l'altre virtii gefeiert wird.[75] Es handelt sich dabei um nichts anderes als um die Kraft, zu schweigen und seine Gedanken, wenn opportun, bei sich zu behalten. Auch im 18. Jahrhundert findet man das Thema noch - aber jetzt nur noch als Variante des Gebots, unter allen Umständen zu gefallen.[76]

Wenn all das gesagt ist, kommt man aber zwangsläufig wieder auf das Thema der Aufrichtigkeit zurück; denn Finessen und Täuschungen setzen sich in einem Maße dem Durchschauen aus (dessen finesse dann darin bestehen mag, daß es sich als Durchschauen nicht zu erkennen gibt, sondern sich seinerseits dissimuliert), so daß es dann schon besser ist, ehrlich und aufrichtig zu sagen, was man denkt. Dies ist gewiß eine alte und immer wieder neu aufgelegte Empfehlung. Nach allem aber, was man inzwischen hinzugelernt hat, wird man fragen müssen, wie denn kommuniziert werden kann, daß man aufrichtig kommuniziert.

tenden hier auf die Fähigkeit des Beichtvaters zum Geheimhalten, Simulieren und Dissimulieren gegründet sein muß; dann aber weitergehend: »Dissimulation ... followth many times upon secrecy by a necessity; so that he that will be secret must be a dissembler in some degrees.« Von einer generellen Verurteilung der Simulation/Dissimulation kann nach solchen Passagen keine Rede mehr sein, auch wenn sie als »but a faint kind of policy or wisdom« nicht gerade hoch in Ehren steht.

72 Vgl. Schulz-Buschhaus, a.a.O.

73 Deila dissimulazione onesta, Napoli 1641, zit. nach der Ausgabe in Benedetto Croce/Santino Caramella (Hrsg.), Politici e moralisti del seicento, Bari 1930, S. 143-173.

74 »Da qualque riposo al vero, per dimostrarlo a tempo« (a.a.O., S. 150).

75 A.a.O., S. 172.

76 Vgl. Claude Buffier, Traité de la société civile, et du moyen de se rendre heureux ..., zit. nach der Ausgabe in ders., Cours de Sciences sur des principes nouveaux et simples, Paris 1732, Nachdruck Genf 1971, Sp. 1061-1256 (1161 ff.).

Und diese Frage ist nun fatal, denn sie verlagert das Paradox in die Kommunikation selber. Wer seine Aufrichtigkeit kommunizieren will, handelt kontraproduktiv. Er gibt zu erkennen, daß er von Zweifeln an seiner Aufrichtigkeit ausgeht, und dann kann man nur fragen: wieso? Gegenüber einem eigenen oder einem fremden Aufrichtigkeitsverdacht läßt sich mit Kommunikation nichts mehr ausrichten. Das hat man am Thema falsche/aufrichtige Devotion und am Thema falsche/auf richtige Liebesbeteuerung zur Genüge studiert. Das kann man gegen Ende des 17. Jahrhunderts wissen. Und nun kann es nur noch darum gehen, Inkommunikables zu kommunizieren.

Wie in einem zweiten Sündenfall ist die Unschuld nun nochmals verloren gegangen. Nach dem ersten Fall half die Zeit - als Ordnung der Arbeit, als Randomisierung der Gefahr und als Momentanisierung des Schmerzes; vor allem aber als Präsenz des Geheimnisses, in dessen Unerforschlichkeit man sich zu schicken hatte. Mit dem zweiten Fall, und wer wird hier nicht an Babylon denken, verstrickt man sich in die Verwirrungen der Kommunikation. Jetzt mag man sich an Wittgenstein halten und über das, worüber man nicht reden kann, eben schweigen. Aber wie, wenn das, worüber man nicht reden kann, das eigene Bewußtsein wäre?

VI

Und auch die Zeit hat sich geändert. Die alte Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit wurde schließlich nur noch als Mahninstrument der moralischen Erziehung gebraucht - und mißbraucht.[77] Sie wurde, wie oben bereits angedeutet, linearisiert. Die Ewigkeit beginnt mit dem Tode. Sie unterscheidet sich von der Zeit dadurch, daß in ihr nichts mehr zu ändern ist, weder Heil noch Verdammnis. Dadurch nimmt die Zeit bereits den Charakter der allein entscheidenden (und zugleich in sich belanglosen) Gegenwart an.[78] Dazu kommt im 18. Jahrhundert eine neue Unterscheidung, die Unterscheidung der Zeit in der Zeit. Nicht mehr über

77 So besonders drastisch der Jesuit Jean Eusebe Nierembert, La balance du temps et de l'éternité, Le Mans 1676 (aus dem Spanischen ins Italienische und aus dem Italienischen ins Französische übersetzt).

78 »Le temps est. l'occasion de l'Eternite«, heißt es bei Nierembert, a.a.O. S. 100; aber dies nicht im Sinne eines geheimnisvollen Ereignis-

ihr, sondern in ihr ist die Zeit als Gesamtzeit präsent. In jedem Augenblick der historischen Zeit gibt es den nur für ihn geltenden Doppelhorizont von Zukunft und Vergangenheit. Der Augenblick ist nicht mehr das paradoxe, stellenlose »Zwischen« zwischen vorher und nachher, nicht mehr Nullzeit, in der vorher und nachher in eins fallen; daher auch nicht mehr jener zeitlose Augenblick, von dem man ebensogut sagen konnte, er sei in seiner Zeitlosigkeit die Ewigkeit. Deshalb kann die Paradoxie der Zeit auch nicht mehr als Evidenz und Unmöglichkeit der Bewegung beschrieben werden.[79] Statt dessen geht das moderne Zeitdenken von der aktuell (und wie kurzzeitig immer) gegebenen Gegenwart aus, die sich als Gegenwart durch die Unterscheidung ihrer Vergangenheit und ihrer Zukunft identifiziert. Die Einheit dieser Unterscheidung ist nichts anderes als ihre Gegenwart. Sie ist selbst zeitlich; aber nicht als Bewegung in der Unterscheidung von etwas Unbewegtem, sondern als Gegenwart, in deren Vergangenheit bzw. Zukunft andere vergangene bzw. künftige Gegenwarten mit je eigenen Zukünften bzw. Vergangenheiten erkennbar werden. Die Zeit kommt in den Horizonten der Zeit wieder vor. Sie ist der Wiedereintritt der Zeit in die Zeit, also ein »re-entry« im Sinne von Spencer Brown: ein Wiedervorkommen der Unterscheidung in dem durch sie Unterschiedenen, der Differenz von Zukunft und Vergangenheit in der Zukunft bzw. Vergangenheit jeder Gegenwart, von denen freilich nur eine die Welt aktuell gibt, nämlich die, in der man jeweils gerade erlebt und kommuniziert.

In einer solchen Zeit gibt es durchaus Bewegung; aber nicht mehr als Moment einer Leitdifferenz, sondern nur als Episode zwischen ihrem Anfang und ihrem Ende. Bewegungen verlieren damit ihren kategorialen (das »Sein« dekomponierenden) Charakter. Sie kommen nur noch vor. Und sie zielen auch nicht mehr auf ein Ende, in dem sie ihren Gegensatz erreichen, sich selbst auslöschen, zur Ruhe kommen; sondern sie hören auf, wenn sie für ein System, das sie vollzieht bzw. beobachtet, an Interesse verlieren.

Diese neue Zeitordnung ist erstmals in der zweiten Hälfte des

ses der Ewigkeit, sondern nur im Hinblick auf die moralische Zweiwertigkeit der Ewigkeit - als Gelegenheit zu Heil oder Verdammnis.

79 Vgl. als Versuch einer Auflösung auf dieser Basis Aristoteles, Physik vi, 5.

18. Jahrhunderts beobachtet worden, und zwar durch die sich damit selbst entdeckende Geschichtswissenschaft. Sie erschien als Auftauchen der Geschichte in der Geschichte, als Historisierung der Zeit.[80] Gewiß, man hatte auch längst vorher auf Gegenwärtiges, auf Zeitgenössisches hinweisen können, sich selbst also geschichtlich lokalisieren können.[81] Gegen Ende des 18. Jahrhunderts verschärft sich aber die Position der Gegenwart zu einer Position, die überhaupt erst Zeit gibt, nämlich Zeit als Differenz von Vergangenheit und Zukunft. Dadurch erst wird die Gegenwart, und mit ihr die Zeit, prekär als Unterschied, der sich selbst »autopoietisch« inauguriert und in Bewegung setzt, ohne die. Position, von der aus das geschieht, in das Zeitschema einbeziehen zu können. Im 18. Jahrhundert wurde das als Formulierung einer zeithistorischen Erfahrung noch relativ konkret genommen, und selbst Hegel gründet sein geschichtsphilosophisches Werk noch traditionell auf den Begriff der Bewegung, was dann Marx mitzieht und bedeutet, daß man zu einem Ende kommen muß. Die laufende Enttäuschung einer solchen Erwartung kann dann nur noch mit dem Verlegenheitsbegriff des posthistoire gebucht werden.

Die Momentaneisierung und, damit verbunden, das Reflexivwerden der Zeit hat jedoch eine weit darüber hinausgehende Bedeutung. Sie ändert die Form der Entparadoxierung von Zeit, sie ändert die Form, in der die Zeit sich als Asymmetrie der Sequenz von Momenten für andere Entparadoxierungsfunktionen anbietet und sie ändert damit das Verhältnis von Zeit und Kommunikation.

Erst unmittelbar nach Hegel, und selbst dann noch teilweise durch ihn verwirrt,[82] setzt sich ein neuartiges Zeitdenken durch. An die Stelle der Paradoxieauflösung durch »Bewegung« tritt die

80 Siehe insbesondere Reinhart Koselleck s. v. Geschichte in: Geschichtliche Grundbegriffe - Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 593-717 (647ff.).

81 Ein Beispiel: Bei Ramírez heißt es: »Los políticos de nuestra edad«, und über diese dann «fundándose mas en conveniencias humanas, que en respetos divinos« (a.a.O., S. 73 f.). Darin klingt noch an, daß die Gegenwart eigentlich ganz speziell die Zeit der Gotteserfahrung, die Zeit des Kontaktes mit der Ewigkeit sein sollte, und nicht nur eine Zeit der temporären Konvenienzen.

82 Ein Fall ist besonders berühmt geworden: Karl Marx.

Unterscheidung Zukunft/Vergangenheit und die für sie gültige Paradoxie des eingeschlossenen ausgeschlossenen Dritten: die Gegenwart. Neu daran ist natürlich nicht, daß Termini für diese Zeitbegriffe zur Verfügung stehen. Neu ist auch nicht, daß die Gegenwart punktualisiert begriffen wird.[83] Neu ist, daß die Beschreibung der Welt und der Gesellschaft in diesen Begriffen abgehandelt, also temporalisiert wird. Und während es für Bewegung noch einen Standpunkt eines unbewegten Beobachters außerhalb der Bewegung gab, der das Vorher und Nachher zugleich, nämlich als Bewegung, sehen konnte, entfällt dies für die neue Zeitsemantik. Der *Standpunkt des Beobachters* ist der Standpunkt der *Gegenwart:* der Standpunkt der *Paradoxie,* die sowohl Zukunft (gegenwärtige Zukunft) als auch Vergangenheit (gegenwärtige Vergangenheit) und weder Zukunft (zukünftige Gegenwart) noch Vergangenheit (vergangene Gegenwart) ist. Beobachter und Beschreiber haben es seitdem mit der eigenen Paradoxie zu tun und können nur kommunizieren, wenn und soweit es ihnen gelingt, sich dieser Paradoxie zu entziehen.

Während vordem Welt in der Gegenwart *anwesend* und in ihrer Bewegtheit/Unbewegtheit, wenn auch nicht in ihren Geheimnissen, beobachtbar war, zeigt sie sich nun als *abwesend* - als vergangene Geschichte, über deren Relevanz man streiten kann; als Zukunft, die erst noch herbeizuführen ist (und wie? und durch wen?); aber auch als immense Komplexität des Gleichzeitigen und nur dadurch Aktuellen. Wahrheit lohnt sich nicht mehr, weil sie doch nicht schnell genug zum Zuge kommen könnte. Die Welt läßt sich nicht mehr als Geheimnis verehren; ihre Paradoxie hat jetzt eine Form, die genau dem binären Code der Wissenschaft entspricht: bei Zunahme der Kenntnis nimmt die Unbekanntheit der Welt nicht ab, sondern ebenfalls zu. Das Sein offenbart sich nicht mehr, die aletheia ist der Richtigkeit des Vorstellens und Herstellens gewichen, für die es jetzt keine Zeit mehr

83 Diesen Gedanken - und damit die Frage der temporalen Anschlußfähigkeit des Augenblicks - hatte bereits Descartes akzentuiert, ohne darin unbedingt neu zu sein. Seitdem verstärken sich Probleme der Sicherheit und des Risikos ebenso wie Probleme der temporalen Vermittlung des Subjekts mit der Welt. Siehe etwa die für keinen Kantianer, wohl aber anscheinend für Kant zu verkraftende »Widerlegung des Idealismus« aus der Erfahrung der »Beharrlichkeit«, die nur von außen kommen kann. (Kritik der reinen Vernunft, B. 274ff.).

gibt. Man flieht in die Ästhetik, nur um auch hier mit Stilwechsel, Moden und Flüchtigkeit des Augenblicks konfrontiert zu sein. Man fährt nach Paris, um Weltgeschichte zu erleben, vielleicht sogar auf den Straßen.[84] Vergebens.

Aber vor allem blockiert dies die Kommunikation. Denn Kommunikation ist vor allem *Sequenz* der Informationsverarbeitung. Kommunikation verfügt nicht über die hohe Fähigkeit zur Simultanpräsentation von Verschiedenem, die dem Bewußtsein in Wahrnehmung und Anschauung möglich ist. Sie kann daher auch nicht eine Vielzahl von Unterscheidungen unter Mitsehen des jeweils implizierten Gegenteils auf einmal verknüpfen. Sie bleibt auf Sequenzierung angewiesen und damit auf Zeitverbrauch. Sie muß, was man gleichzeitig wahrnimmt (wahr nimmt), in ein Nacheinander umwandeln. Die Sicherheit des Gesamteindrucks muß in eine Verzögerung der Beurteilung transformiert werden[85] und kann danach nie wieder erreicht werden. Auch die Philosophie sieht sich diesem Gesetz unterworfen.[86] Auf diesem Wege der diskursiven Sequenzierung kann man zwar auf die Sequenz oder auf den Diskurs als Einheit reflektieren, wenn man eine dazu geeignete Unterscheidung einführt. Man kann den Diskurs rekursiv handhaben, das heißt ihn auf seinen eigenen Output wiederan-

84 Siehe dazu Ingrid Oesterle, Der »Führungswechsel der Zeithorizonte« in der deutschen Literatur, in: Dirk Grathoff (Hrsg.), Studien zur Ästhetik und Literaturgeschichte der Kunstperiode, Frankfurt 1985, S. 11-75.

85 Die Rationalitätsimplikationen dieses Sachverhalts sind oft diskutiert worden, ohne daß dabei eine Rolle gespielt hätte, wie sehr sich in dieser Hinsicht Bewußtsein und Kommunikation unterscheiden (so als ob das Bewußtsein eo ipso als »innere Kommunikation« gedacht werden müßte). Siehe z.B. Herbert A.Simon, The Architecture of Complexity, Proceedings of the American Philosophical Society 106 (196z), 8.467-482 (oft nachgedruckt); ders., The Logic of Décision and Action, in: Nicholas Rescher (Hrsg.), The Logic of Décision and Action, Pittsburgh 1967, S. 1-20; Donald MacKay, Communication and Meaning: A Functional Approach, in: F. S. C. Northrop/Helen H. Livingston (Hrsg.), Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthropology, New York 1964, S. 162-179 (insb. 177).

86 »Elle est retour sur soi et sur toutes choses, mais non pas retour à un immédiat qui s'éloigne à mesure qu'elle veut l'approcher et s'y fondre« klagt Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Paris 1964, S. 164.

wenden, und so verfahren noch die neuesten Techniken operativer Kybernetik.[87] Aber all das ist mehr nach Systemen der Kommunikation als nach dem ursprünglichen Erleben des Bewußtseins modelliert.

Vielleicht hat Kommunikation nicht immer diese ausgeprägt sequenzialistische, Kompakteindrücke desimultaneisierende Form gehabt. Jedenfalls haben die Schrift (und hier besonders: die alphabetisierte Schrift) und dann wieder der Buchdruck diese Tendenz verstärkt. Infolgedessen denken wir, wenn wir nachdenken, wie gedruckt. Man könnte deshalb vermuten, daß durch die Erfindung der Druckpresse dieser Trend zur Sequenzierung dem Bewußtsein, wenn es denkt, so als ob es kommunizieren würde, aufgezwungen worden ist, und daß dies nach einigen Jahrhunderten dann unvermeidlich zu einer vorher nicht möglichen Dissoziierung von Bewußtsein und Kommunikation führt.

Das erklärt uns den Befund, den die Kultur unabhängig von dieser Theorie aufgespürt hat: daß das Bewußtsein sich selbst nicht kommunizieren kann. Es ist in jedem Moment einer kommunikativen Sequenz mehr als es kommunizieren kann. Eben deshalb kann es seine Kommunikation überlegen, sie zurückhalten, sie einseitig fassen, Nebengedanken verschweigen, simulieren und dissimulieren, täuschen und lügen. Das Bewußtsein ist der Kommunikation überlegen - aber nur im Moment. Gerade dies kann nun aber in die Kommunikation nicht eingegeben werden. Nur dies oder das, aber nicht alles, was im Bewußtsein im Moment sich abspielt, kann am Faden der Kommunikation (der im übrigen leicht reißen kann) befestigt werden. Das Bewußtsein begreift sich, wenn ihm dies wichtig wird, als Aktualität, die nicht verweilen kann, von daher als momentane Evidenz in einer Zeit der Unsicherheit. Was ihm sicher ist, ist instabil, und was als Möglichkeit in Aussicht steht, ist nur als Möglichkeit aktualisierbar, in Wirklichkeit aber unsicher.

In der paradoxen Kommunikation wird genau diese Zeiterfahrung auf den Punkt gebracht. Die Kommunikation wird aktuell vollzogen, aber so, daß ihre Aktualisierung den Ubergang zur gegenteiligen Kommunikation erzwingt. Wenn sie etwas sagt, kann sie nur verstanden werden als Hinweis auf das Gegenteil. Im

87 Siehe insb. Heinz von Foerster, Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie, Braunschweig 198j.

Aktualitätsraum der Kommunikation kollabiert also die Zeit. Die Gegenwart wird nur benutzt, um die Zeit selbst aufzuheben: als Gegenwart ohne Vergangenheit und ohne Zukunft. An die Stelle tritt das (sehr wohl durchführbare, autopoietisch mögliche) Oszillieren in sich selbst. Nur so viel Gegenwart wird in Anspruch genommen, wie dafür nötig ist; nur so viel, wie man braucht, um zu verstehen geben zu können, daß man sagt, daß man nicht meint, was man sagt. Nach alldem kann es nicht überraschen, daß die Historisierung der Zeit und die (über rhetorische Provokation weit hinausgehende) Paradoxierung der Kommunikation in zeitlicher Nachbarschaft erfunden werden, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zeitgeist und Ironie - beide beruhen darauf, daß man nicht wollen kann, daß es dabei bleibt.

In weniger komplexen Gesellschaften mit viel social support für den Moment und mit vorherrschend oraler Kommunikation wird diese Zeitisolation des Bewußtseins nicht so spürbar. Über Religion gewinnt man ein hinreichend ambivalentes Verhältnis zu dem, was hinter der wahrnehmbaren Welt, dem schönen großen Körper liegt. Die Welt erscheint als wohltuendes Geheimnis. Wenn sich diese Hypertrophie der Aktualität aber auflöst, erfährt das Bewußtsein sich selbst als einzeln, als nicht kommunizierbar. Und dies so zwingend, daß alle Versuche, diese Erfahrung zu boykottieren, neben die »wirkliche« Welt gesetzt werden müssen. Das gilt für die Resimultaneisierungsbemühungen der Kunst, die zugleich Bemühungen um Kommunikation des Nichtkommunizierbaren sind. Das gilt für den Traum von der »Lebenswelt«, für jeden Versuch, die Zeit der Welt mit der Zeit des Lebens wieder in Einklang zu bringen.[88] Chi ha tempo ha vita,[89] mag es jetzt immer noch heißen. »Je suis la Vie, l'insupportable, l'implacable Vie«, sagt jede Sekunde, die der Uhr Baudelaires entspringt.[90] Aber wie könnte man ernstlich meinen, dies Leben, das aus Zeitgewinn lebt, sei das eigene Leben?

88 Hierzu jetzt: Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt 1986.

89 Boterò, a.a.O., S. 6z.

90 »Le Spleen de Paris v (La Chambre Double), zit. nach Œuvres complètes, Paris 1954, S. 287.

Dadurch, daß er im Geheimen agiert, schützt sich ein Beobachter gegen Beobachtung. Die Semantik des Geheimen richtet, mit anderen Worten, eine Beobachtungsasymmetrie ein. Die andere Seite bedient sich jedoch derselben Technik, wie eine umfangreiche Literatur über Schmeichler und über Informationsprobleme des Fürsten bezeugt. Dadurch wird das Problem reflexiv. Man muß nicht nur das Geheimhalten der eigenen Geheimnisse geheimhalten, sondern auch geheimhalten, daß und wie man hinter die Geheimnisse der anderen Seite kommt. Nicht nur die eigene Rede, auch die eigene Teilnahme am Kommunikationsgeschehen muß unter Umständen verborgen bleiben. Für Gott versteht sich das von selbst, für den Fürsten bedarf es dazu besonderer Empfehlungen.

Malvezzi zieht diese Parallele denn auch explizit: Der Fürst solle im Ratssaal, in dem seine Ratgeber konferieren, ein Fensterchen anbringen lassen, so daß die Ratgeber mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß er anwesend ist und zuhört. Während Gott immer anwesend ist und immer beobachtet, substituiert der Fürst dafür eine technische Einrichtung und den Konjunktiv: die dauerhafte Möglichkeit, er könnte anwesend sein.[91]

Jede Operation, jede Kommunikation macht sich selbst sichtbar. Es gibt aber Vorkehrungen, die diesen Effekt unterbinden. Der verkleidet herumschleichende Fürst ist ein anderes Beispiel.[92] Im Kontext einer politischen Theologie kann sich eine solche Strategie aufgehoben und gerechtfertigt fühlen. Die Beobachtungsasymmetrie ist ein kosmisch-religiöses Prinzip. Gott bleibt es vorbehalten, sich zu offenbaren und zugleich sein Geheimnis zu wahren. Er kann in einem kommunizieren und nichtkommunizieren. Der Fürst muß für beides verschiedene Zeitpunkte wählen, also mit Zeit rechnen. Er beobachtet unbemerkt, läßt sich selbst und seine Absichten im Dunkeln und wählt mit klugem Rat den Zeitpunkt, an dem er in Kommunikation tritt und seine Entschlüsse bekannt gibt. Für Gott gilt: man kann ihn nicht beob-

91 Siehe Virgilio Malvezzi, Ritratto del Privato politico Christiane-, zit. nach: Opere del.Marchese Malvezzi, Mediolanum 1635, S. 142.

92 Den Karneval zu nutzen, wird besonders empfohlen. Siehe Girolamo Frachetta, II Prencipe, Venetia 1599, S. 27 ff. (29).

achten, während man lebt.[93] Der Fürst muß sich durch besondere Tricks in eine analoge Lage bringen.

Wir haben einige Anhaltspunkte dafür gewonnen, daß sich diese Perspektiven geändert haben, und man kann vermuten, daß dies auch in einer veränderten Auffassung von Zeit Ausdruck findet. In der heutigen Gesellschaft muß man davon ausgehen, daß, was immer die Einzelnen bei sich selbst denken mögen, gesellschaftliche Prozesse nur durch Kommunikation verwirklicht werden können. Für die Gesellschaft selbst ist Beobachtung daher nur als Kommunikation möglich. Damit setzt jede Beobachtung sich selbst der Beobachtung aus. In einem so eingerichteten System gibt es keine unbeobachtbaren Beobachtungen, keine Beobachtungsasymmetrien. Gerade für die Theologie radikalisiert sich damit die Frage, wie man (beobachtbar und nur so überzeugend) von Gott reden könne - und ihre Antwort könnte sein, daß es die Offenbarung ist, die es ermöglicht, über Gott als Geheimnis zu reden.[94] Gerade das Eintreten in die Welt dokumentiert die Differenz und erzeugt mit ihr das Darüberredenkönnen, während die Mystik nur das Schweigen oder die unsinnige Rede als Ausweg ansehen konnte.

In diesem Kontext bleibt die Semantik des Geheimnisses in sehr spezifischer Weise relevant. In allen anderen Fällen hat das nach wie vor mögliche Geheimhalten den Rückhalt an einer Kosmologie, die im Geheimnis kulminiert, verloren, und auch das hängt mit den Strukturen der modernen Gesellschaft zusammen. Gewiß kann die politische Führung nach wie vor Geheimnisse haben und versuchen, ihren Verrat zu verhindern. Auch Erfinder mögen eher der Geheimhaltung vertrauen als dem Patentrecht. Aber mit dem Verzicht auf Kommunikation ist dann auch ein Verzicht auf gesellschaftliche Wirksamkeit verbunden und entsprechend erhält das Geheimnis, wenn es dann doch verraten wird, überproportionale Wirkungen durch Kommunikation. In jedem Falle gilt, und das schließt Religion wieder ein: gesellschaftliche Realität gewinnt ein Beobachten nur als Kommunikation, und als Kommunikation ist es dann auch beobachtbar.

In einer solchen Ordnung kann sich der Beobachtung nur entzie-

93 Wieder Malvezzi im obigen Zusammenhang (a.a.O., S. 143): »L'huomo non può vedere Iddio, e vivere».

94 So in feinsinnigen Analysen Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977.

hen, was *noch nicht* kommuniziert ist. An die Stelle der Beobachtungsasymmetrie, in der man aus dem Unbeobachtbaren heraus zu beobachten versucht, tritt eine temporale Asymmetrie. Das Geheimnis - das ist jetzt die *Zukunft*. Sie allein bietet Schutz vor Beobachtung, aber sie bietet auch keine Möglichkeit zu beobachten. Alles Operieren, Beobachten, Kommunizieren ist aktuell nur in je seiner Gegenwart und ist überdies an Gleichzeitigkeit gebunden. Im Beobachten des Beobachtens etablieren sich rekursive Prozesse, die an das gerade Geschehene anknüpfen und es weiterbilden. Die Beobachtung des Beobachtens wird zum Normalmodus gesellschaftlichen Prozessierens, und damit läuft zugleich die Kommunikation der Kommunikation aus dem Ruder. Ein gutes Beispiel bietet ein berühmtes Interview von Helmut Kohl. Kohl hatte beobachtet, daß Gorbatschow wie Goebbels ein Meister in der Behandlung der öffentlichen Meinung ist. Die Beobachtung dieser Beobachtung führt dann aber zu dem Schluß, daß Kohl selbst kein solcher Meister ist.

Man gewinnt somit den Eindruck, daß die Beobachtungsasymmetrie von der Ewigkeit in die Zeit oder aus dem Geheimnis in den Zeitpunkt, den man zur Kommunikation auswählt, versetzt wird durch rekursive Beobachtungsverhältnisse, die sich aktuell reproduzieren und gegen alles Geheimhalten voreingenommen sind. Nur qua Zukunft kann sich etwas der Beobachtung entziehen. Aber die Zukunft liegt auf einer Zeitlinie mit der Gegenwart. Auch wenn sie nie anfängt und nie aufhört, sondern mit allem Prozessieren von Aktualität nur hinausgeschoben wird, ist sie eine Zukunft in der Zeit. Sie ist in keiner Weise ein Volläquivalent für Ewigkeit, obwohl sie ein Horizont jeder Gegenwart ist und bleibt. Die kosmologische Legitimation des Geheimen wird in dem Maße entbehrlich, als die Zukunft als ungewiß erscheint. Während die Vergangenheit, obwohl nicht mehr aktuell, wenigstens noch durch Texte reaktualisiert werden und insofern immer noch präsent sein kann, ist die Zukunft ein kommunikativ unzugänglicher Zeithorizont. Sie bleibt jeder Kommunikation verschlossen, obwohl man natürlich über die Zukunft ebensogut kommunizieren kann wie über Geheimnisse. Und es bedarf, um sie in diesem Zustand zu belassen, keiner semantischen und strukturellen Vorkehrungen mehr, keiner Mystifikationen und keiner Tricks. Es ist einfach so, und gerade das scheint unsere Gesellschaft mehr als jede andere zuvor zu beunruhigen.

Vom schweigenden Aufflug ins Abstrakte: Zur Ausdifferenzierung der modernen Lyrik

Von moderner Lyrik sprechen kann nicht bedeuten, alles einzubeziehen, was in einem der Gegenwart nahen Zeitraum an lyrischen Artefakten produziert wurde. Man müßte dann poetische Traditionen unterschiedlichster Abkunft über einen temporalen Leisten schlagen und Dichter wie Rimbaud und Weinheber, Storm und Celan, Baudelaire und Hesse so behandeln, als reagierten sie mit ihren Dichtungen gemeinsam auf ein universales Problem. Man kennt das Ergebnis: Dichter und Dichterinnen zelebrieren Ewig-Menschliches und stehen dabei in einer sozial ausgezeichneten Situation, inmitten *und* außerhalb der Gesellschaft, beteiligt unbeteiligte Beobachter par excellence, eigentümliche Doppelexistenzen, die voneinander nur durch ein Mehr oder Minder an Geschicklichkeit im Umgang mit Sprache unterschieden wären, worüber sich dann allenfalls Rangzuweisungen regulieren ließen.

Wer aber genauer zusieht, entdeckt unter dem, was an lyrisch Gemeintem auf uns gekommen ist, eine Sonderformation, die sich scharf profiliert gegen das, was gemeinhin und alltäglich unter Poesie verstanden wird. Sie gewinnt ihr Profil durch Desorientierung des Verstehens und hohe Bewußtheit im Hinblick auf die dazu erforderlichen Techniken. Gedichte dieser Formation sollen sich dem verstehenden, gar dem hermeneutischen Zugriff entziehen - und dennoch *etwas mitteüen*, und sei es im Grenzfall nur die Verweigerung der Mitteilung selbst. Sprache wird, wie es scheint, in ihr funktionales Gegenteil verkehrt, soll verbergen, mitunter verschweigen, was sie sagt, und sagen, was sie verschweigt.[1] Niemand schriebe Verse, sagte einmal Móntale, wenn es das Problem der Dichtung wäre, sich verständlich zu machen.

1 »They (men of letters, P. F.) seek to transcend themselves in a complex silence. The modern Orpheus sings on a lyre without strings«, heißt es bei Ihab Hassan, The Dismemberment of Orpheus, Toward a Postmodern Literature, New York 1971, S. ix; vgl. zu diesem Schweigen als Avantgarde-Tradition a.a.O., S. 13.

Die Frage wird aber, wenn so formuliert wird, unausweichlich, was denn sonst noch das Problem der Dichtung sein könne, und sie ist sicher nicht zu beantworten durch bloßes Festhalten sensibel registrierter Merkmale des Typs »... kommunikative Wohnlichkeit (sei) im modernen Gedicht vermieden.«[2] Im Gegenteil: Solche Beobachtung nutzt ein verzerrendes Schema, indem sie moderne Lyrik so gegen prämoderne hält, daß der Effekt - bei impliziter Neigung zu prämodernen Traulichkeiten - eine Serie von Negationen ist. Moderne Lyrik erscheint typisch bestimmt durch das, was sie nicht ist.[3] Was sie ist, ermittelt sich gegen Behagen, Freude, Fülle, Gesetz, Segen, Heiterkeit, Maß und Harmonie der >älteren Epoche«.[4] Deshalb werden ihre Selektionsleistungen beschrieben als Strategien bestimmt gearteter Vermeidung. Vermieden oder pervertiert werden systematisch die Annehmlichkeiten prämoderner Lyrik.

Liest man moderne Lyrik als Destruktion, gewinnt man dabei raffinierterweise den Erhalt poetischer Tradition. Moderne Lyrik schlösse durch genaue Nichtübereinstimmung an diese Tradition

2 Hugo Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik, Hamburg 1975 (7. erweiterte Auflage), S. 17.

3 Elke Austermühl, Poetische Sprache und lyrisches Verstehen, Studien zum Begriff der Lyrik, Heidelberg 1981, S.44, weist darauf hin, daß Hugo Friedrich bei allem Verdienst und aller analytischen Brillanz seiner Arbeit ein Beobachtungsschema nutzt, das Unvertrautes gegen historisch Vertrautes diskriminiert und damit die Beschreibung moderner Lyrik in eine Häufung von Negationen treibt. Das hängt vermutlich auch damit zusammen, daß Friedrich unilineare Entwicklung unterstellt und insofern evolutionistisch argumentiert. Vgl. dazu auch Michael Hamburger, Die Dialektik der modernen Lyrik, Von Baudelaire bis zur konkreten Poesie, München 1972, S. 44. Die Bestimmung moderner Lyrik (des Modernen am Modernen moderner Lyrik) läßt sich auch schon deswegen nicht scharf durchhalten, weil der Aristotelismus seinen Ausschließungsanspruch nie ganz durchsetzen konnte. Es gab je und je nicht-aristotelische Ästhetiken. Vgl. dazu Manfred Fuhrmann, Obscuritas, Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literaturästhetischen Theorie der Antike, in: W. Iser (Hrsg.), Immanente Ästhetik, Ästhetische Reflexion, Lyrik als Paradigma der Moderne (Kolloquium Köln 1964), München 1966, S. 47-7*-

4 Vgl. Hugo Friedrich, Hamburg 1975, S. 20/21.

an und wäre nichts weiter als ein zeitweiliges, durch ungünstige Zeitläufe in Szene gesetztes Negat dessen, was Lyrik an sich war, ist und sein wird. Die Vorteile kommunikativ wohnlicherer Lyrik träten nur um so schärfer hervor. Wiedereinschwingen ins leicht Verstehbare (Redundante) erschiene möglich und kommt, wie ein schneller Blick auf die neuen Sentimentalitäten der Gegenwartslyrik belegen kann, tatsächlich vor.

Die folgenden Überlegungen wollen mehr und anderes, als diese Lesart moderner Lyrik zu bekräftigen. Sie beziehen sich auf die Funktionsbedingungen moderner Lyrik und beschäftigen sich mit der These, daß die Motorik der paradox gebauten Sondersemantik dieses Literaturtyps sich nicht ausschließlich mit Hilfe der Destruktivitätsannahme nachvollziehen läßt. Faßt man die These positiv, ergibt sich, daß die Entwicklung dieser Semantik mit dem Problem der Inkommunikabilität zu tun hat und ihre eigentümliche, Kommunikation erschwerende und dennoch an ihr partizipieren wollende Form eben an diesem Problem generiert. Dabei trifft es sich günstig, daß die Ausdifferenzierung moderner Lyrik sich relativ scharf in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts placieren läßt und daß sich Namen nennen lassen, an deren Träger sich diese Ausdifferenzierung exemplarisch *ver-dichtet:* Baudelaire und Mallarmé vor allen.[5] Es trifft sich ferner, daß sich zeigen läßt, daß die semantischen Errungenschaften jener Dichter bis zum heutigen Tage nicht überholt werden konnten, daß die Technizität ihrer Formen (und womöglich das Problem, dem sie sich verdanken) bis in die Gegenwart tradiert wurde.[6] Und nicht nur das: Wer - weil er Verstehen desorientierende Texte tatsächlich nicht versteht — an deren Relevanz zweifelt, wird schnell eines besseren belehrt, wenn er sieht, welch ungeheurer Aufwand an Forschung sich an jenen Unverständlichkeiten entzündet: Es be-

5 Zur Rechtfertigung dieser Placierung vgl. für viele Hugo Friedrich, Hamburg 1975, S. 35-100; T. S. Eliot, Der Vers, Frankfurt 1952, S. 85; Karl Albert, Philosophie der modernen Kunst, Meisenheim am Glan 1968; Johanna Borek, Sensualismus und Sensation, Wien-Köln-Graz 1983, S. 115.

6 Zumindest noch immer beachtliche Beachtung findet. Vgl. etwa Oskar Pastiors »Lesungen mit Tinnitus«, Gedichte, München 1986, und die Reaktion von Benedikt Erenz in: Die Zeit, Nr. 40, 26.9.86 (Das Geräusch der Welt).

fassen sich viele Menschen mit der Produktion großer Textmengen über kleine Texte.[7]
Die Möglichkeit, den Zeitraum der Entstehung der Sonderformation >moderne Lyrik< historisch relativ scharf anzugeben, eröffnet die andere, unser Interesse leitende Möglichkeit: sich nach den Bedingungen ihrer Ausdifferenzierung zu fragen, zu versuchen, das Problem (oder Problemsyndrom) zu formulieren, auf das Lyrik so reagierte, daß sie >modern< wurde, ein Kommunikationsproblem, wie vorab unterstellt sein soll, das nicht nur Dichtung betraf und betrifft, aber in ihr (weil sie in ausgezeichneter Weise kommunikationssensibel ist) früh registriert wurde und zu hochunwahrscheinlichen Selektionsleistungen führte; sie caprizierte sich auf Unvertrautheit und stieß denn auch an die Grenzen noch so bereitwilliger Rezeption. Ob sie wissen darf, warum sie so wollen muß, ist eine andere Frage.

I

Vorgeschlagen wurde, die Ausdifferenzierung moderner Lyrik als Effekt eines bestimmt gearteten Kommunikationsproblems zu begreifen. Dieser Vorschlag blendet bewußt Theorieofferten aus, die von psychischen Systemen aus über das Kondensat Gedicht durchgreifen auf hart gedachte, gesellschaftliche Strukturen, Offerten also, die im Phänomen moderner Lyrik eine direkte, und zwar eskapistische Reaktion auf soziale Mißstände vermuten.[8]
Zwar wird kaum ernsthafter Zweifel daran bestehen, daß Industrialisierung und Pauperisierung das Gesicht des 19. Jahrhunderts prägen, aber Prägungen betreffen nun einmal Oberflächen. Schon ein flüchtiger Blick auf einige der bekanntesten Gedichte Baudelaires zeigt anderes, zeigt, daß Elend nicht als Elend,

7 Siehe zum grotesk anmutenden Mißverhältnis zwischen Primärprodukt Gedicht und Texten über Gedichte auch Michael Hamburger, Wahrheit und Poesie, Spannungen in der modernen Lyrik von Baudelaire bis zur Gegenwart, Frankfurt 1985, S. 11. Zur Fülle der im Zusammenhang mit nur einem Autor anfallenden Literatur vgl. etwa das Bulletin Baudelairien, August 1984, Tome 19. Nr. 2.

8 Prominent und noch immer unvergleichlich subtil steht dafür Walter Benjamin ein, Charles Baudelaire, Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, Frankfurt 1969.

Armut nicht als Armut, Stadt nicht als Stadt erscheint. Vielmehr fungieren diese Motive wie Versatzstücke in einem artistischen Arrangement, das einen ganz anderen Zweck erfüllt als ausschließlich den der Kritik sozialer Übelstände.[9] Und es ist bemerkenswert, daß solche versatzhaften Arrangements zu einem Zeitpunkt entstehen, in dem die Beschreibung der Gesellschaft ihre Überzeugungskraft verloren hat und daher, wie in Trümmern, Material liefert, das die Poesie zu bizarren Formen und zu überzeugender Unüberzeugtheit zusammenfügt.[10]

Man könnte nun sagen (und nicht selten wird so verfahren), daß es die in ihren Konturen (?) sichtbar werdende Massengesellschaft gewesen sei, die mit ihrer gleichsam überschäumenden, überbordenden Kommunikation für die Leisheiten der Lyrik zum Problem wurde, läuft aber damit Gefahr, den Begriff der Massengesellschaft, wenn es sich denn um einen Begriff handeln sollte, an entscheidender Stelle unreflektiert einzusetzen. Das Ergebnis wäre die wenig bedachte, aber oft beklagte Differenz von Massengesellschaft und Individuum.[11]

Gewiß wird man nicht leugnen wollen, daß es bei der Ausdifferenzierung moderner Lyrik auch um Distinktion geht, um Gegenentwürfe zur »Uniformität einer modernen Konfektionsgesellschaft«, um »Opposition zur trivialité der sich entwickelnden Massengesellschaft«;[12] und wenn gedacht wird, daß es die »dich-

9 Vgl. etwa: Les petites vieilles; Les aveugles; Rêves Parisiens.

10 Richtig ist wohl, daß zumindest Baudelaire zeitweilig in der Attitüde eines Sozialrevolutionärs agierte, aber ebenso richtig und bezeichnend ist es, daß er gleichzeitig die Effekte einer erfolgreichen Revolution fürchtete: sie hätte das Zeitalter allgemeiner Nivellierung zur Perfektion bringen können. Vgl. Hiltrud Gnüg, Entstehung und Krise lyrischer Subjektivität, Vom klassischen lyrischen Ich zur modernen Erfahrungswirklichkeit, Stuttgart 1983, S. 131.

11 Zum Einsatz dieser Differenz vgl. Gnüg, Stuttgart 1983, S. 134; Winfried Wehle, Charles Baudelaire, Parfum exotique, in: Hans Hinterhäuser (Hrsg.), Die französische Lyrik von Villon bis zur Gegenwart, Bd. 2, Düsseldorf 1975, S. 9-19, hier S. 11. Es lohnt sich immer wieder, die Bilder zu rezipieren, die Friedrich Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England, Leipzig 1848², S. 36 f., von der aufkommenden Massengesellschaft entworfen hat. Siehe auch Hilde Domin, Wozu Lyrik heute?, München 1968, S. 133.

12 Gnüg, Stuttgart 1983, S. 134, formuliert so im Hinblick auf den Typ des Dandy.

tende Subjektivität« gewesen sei, die »gegen die Kollektivität der aufkommenden Massengesellschaft« opponiert habe,[13] läßt sich das Empfinden nicht vermeiden, daran sei etwas richtig und falsch auf einmal, oder anders: nur in dem Sinne richtig, in dem Vereinfachungen richtig sein können.

Der Begriff Kollektivität verweist immerhin auf einen soziologisch eher greifbaren Zusammenhang. Seit etwa Mitte des 18. Jahrhunderts hat sich die Auffassung durchgesetzt, daß das Individuum mit Hilfe von Eigentum ein Verhältnis zu seinen eigenen Bedürfnissen bzw. zu seinem eigenen Willen (Destutt de Tracy) herstellen kann und daß sich soziale Verhältnisse bzw. Handlungen anderer (Tausch) nur auf diese Selbstbeziehung auswirken können, also nicht direkt auf Zustände oder Handlungen dieses Individuums.[14] Es ist dieses Auseinanderziehen von Individuum und sozialer Ordnung, das den Begriff des animale sociale sprengt und in der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Unterscheidung von Individuum und Kollektiv führt.

Diese Unterscheidung steht der sich gerade in diesem Zeitraum ausdifferenzierenden Lyrik explizit noch nicht zur Verfügung. Der ihr zu Grunde liegende Tatbestand aber, dessen eigentümliche Dynamik im 18. Jahrhundert zu greifen beginnt, wird erlebt, und dieses Erleben zeitigt gravierende Effekte. Als Gegenbegriff zu Individuum fungiert (der begrifflich elaborierte des Kollektivs steht ja noch aus) der der Masse. Er ist verfügbar seit der Französischen Revolution (masse du peuple; levée en masse) und ist negativ konnotiert.[15] Was fehlt, ist ein Begriff für die Einheit dieser Unterscheidung: Individuen wären zwar Individuen, aber

13 Wehle, Düsseldorf 1975, S. 11.

14 Man wird hier daran erinnern können, daß die »Verrechtlichung literarischer Produktion« in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an naturrechtliche Eigentumslehren (Locke) anknüpfte und daß erst in diesem Zusammenhang der Begriff »eigentümliche im Sinne von subjektiv oder originell zur Bezeichnung der »subjektiven Signatur« des literarischen Werkes wird. Vgl. dazu Gerhard Plumpe, Eigentum - Eigentümlichkeit, Über den Zusammenhang ästhetischer und juristischer Begriffe im 18. Jahrhundert, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. xxiii, Bonn 1979, S. 175-196, hier S. 195.

15 Die soziologisch relevante Begriffsgeschichte setzt erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein. Vgl. E. Francis, Masse, in: Wilhelm Bernsdorf (Hrsg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1969, 2. erweiterte Auflage, S. 666-670.

ab einer bestimmten Anzahl ihres Vorkommens Bestandteile des Aggregats Masse, in dessen Formlosigkeit sie dann doch zur Ununterscheidbarkeit verkämen. Dichter (als Hohepriester der Individualität) müßten sich dann gewaltsam unterscheiden von der Masse, zu deren Elementen sie doch zählten. Die Dunkelheit, das Schockierende moderner Lyrik wäre einem sich absolut gebärdenden, tatsächlich aber paradoxen Unterscheidungswillen zuzuordnen.

Das heißt praktisch: Der Umstand, daß Individuum und Sozialordnung auseinanderzudriften scheinen, beobachtet mit Hilfe der Differenz von Individuum und Masse, wird unerträglich dann, wenn Individualität gewollt, zugleich aber die faktische Abhängigkeit von Masse erlebt wird, wenn also der »Augenschein« laufend die archimedisch gewünschte Position des Individuums konterkariert. Jeder Schritt aus der Gesellschaft führt tiefer in die Gesellschaft hinein;[16] jeder Versuch, nicht >Masse< zu sein, wird zunichte, wenn eben dies der Versuch eines jeden aus der Masse ist. Dann wird die Frage bedeutsam, wer überhaupt das Recht habe, Individuum sein und das Signet der Unverwechselbarkeit tragen zu dürfen. Auf dem Hintergrund dieser Frage, die die Kontrafaktizität des Gleichheitspostulates zu entlarven droht, kann Masse erst eigentlich zum Synonym für das De-individuelle schlechthin werden.

Man kann diesen Zusammenhang schärfer fassen, wenn man sich ihm von einer anderen Seite her nähert. Sowohl in segmentaren wie in stratifizierten Gesellschaften wird die Identität der Person über die Differenzierungsform der Gesellschaft selbst geregelt. Sie bestimmt unmittelbar, woher einer kommt, wohin er geht, was er zu tun, was er zu lassen hat. Genau das unterliegt aber, wie man weiß, tiefgreifender Zerrüttung in dem Maße, in dem die Differenzierungsform auf die funktionale Typik umgestellt und das Prinzip der Inklusion relevant wird. Die fixierte Identität der Person franst aus, verschwimmt und wird bestimmungsbedürftig. Die ehedem durch Ungleichheit mögliche Gleichheit (vor Gott) wird substituiert durch die auf dem Hintergrund des Gleichheitsprinzipes denkmögliche, per definitionem unbestimmbare Ungleichheit, Individualität und Einzigartigkeit.

16 Vgl. zur Härte dieses Theorems auch die Studie über das Schweigen der Mönche in diesem Buch, oben S. 21 ff.

Einzigartigkeit wird unter solchen Bedingungen notgedrungen allgemein. Alle Menschen sind gleich im Hinblick auf ihre irreduzibel gedachte Einzigartigkeit, und damit könnte es schließlich sein Bewenden haben, wenn es nicht den Vorgang der Intention auf Steigerung von Einzigartigkeit gäbe. Das Paradox der Einzigartigkeit resultiert aber nicht schon aus dem Versuch psychischer Systeme, einzigartiger als einzigartig zu sein. Vielmehr kommt es zum Paradox erst dann, wenn Singularität in diesem Sinne re- und proklamiert wird. Einzigartigkeit wird, wenn sie behauptet wird, in ihr Gegenteil verkehrt, und nicht nur, weil sie in kulturell sedimentierten Mustern formuliert werden muß, sondern auch und gerade, weil die Proklamation von Einzigartigkeit voraussetzt, von irgend)emandem könne der Sinn der je behaupteten Einzigartigkeit geteilt werden, ein Sinn, der ja nur in konventionalisierter Rede mitgeteilt werden kann und also gerade nicht transportiert, was er transportieren soll.[17] Selbst eine artistisch beabsichtigte Dekonventionalisierung bedarf des Horizonts der Konvention. Anderenfalls könnte etwa die künstlerische Schockstrategie der Moderne in ihrer Selektivität kaum begriffen, goutiert und honoriert werden.

Die einzige Konsequenz, die konsequent aus dem Einzigartigkeitsparadox zu ziehen wäre, ist Schweigen.[18] Aber genau das ist der Punkt, an dem das Paradox im Falle der Literatur besonders dramatisch greift: Wie immer einzigartig die Erfahrungen psychischer Systeme sein mögen, sie lassen sich poetisch nur im Medium der Sprache mitteilen, und eben dies lassen sie sich nicht.[19]

17 »Thus, a culture's claim to uniqueness is expressed through cultural manifestations, that are not in fact unique.« So formulieren im Hinblick auf Organisationen Joanne Martin/Martha S. Feldman/Mary Jo Hatch/Sim B. Sitkin, The Uniqueness Paradox in Organizational Stories, in: Administrative Science Quarterly 28, 1983, S.438-453, hier S.439.

18 Vgl. für viele Georg Steiner, Sprache und Schweigen, Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche, Frankfurt 1969, S. 90.

19 »... even if one were to accept the reality of a nonverbal intuitive knowledge at the root of literature, one could obviously not deny that words are the indispensable medium through which such knowledge is manifest; and one cannot distinguish very easily, an end from its indispensable means; medium and content, one may suppose, are likely to permeate each other« formuliert R.A.York, The Poem as Utterance, London-New York 1986, S. 1.

Einzigartigkeit ist in einem sehr präzisen Sinne inkommunikabel. Jenseits von Kommunikation mag sie statthaben oder nicht; soll sie kommunikativ präsentiert werden, hebt sie sich kommunikativ auf.

Es liegt auf der Hand, daß Poesie (anders als Philosophie[20]) durch das Problem der Inkommunikabilität existentiell berührt und bedroht ist. Lyrik hat darüber hinaus nicht die Möglichkeit, Geschichten zu erzählen, Ereignisse so zu sequenzieren, daß es unwahrscheinlich wird, daß diese Geschichte einem anderen als dem, von dem sie erzählt wird, hätte zustoßen können. Der hohe Verdichtungsgrad von Gedichten stellt außerdem hohe Ansprüche an kulturtypische Redundanzen, und Redundanzen sind gerade nicht: Einzigartigkeiten.

Das Bemühen, die Konturen von Individualität poetisch auszuarbeiten, führt demnach mitten in eine medusa-förmige Paradoxie hinein, in die Paradoxie der Kommunikation von Einzigartigkeit. Die These ist, daß diese Paradoxie an zentraler Stelle die Ausdifferenzierung moderner Lyrik, gleichsam an sich vorbei, auf die Bahn bringt.

II

Die Differenz Masse/Individuum kann trotz (oder gerade wegen) ihrer Unscharfe als Problemformel dienen. Wenn Gesellschaft mit Hilfe dieser Differenz beobachtet wird, geraten Schwierigkeiten in den Blick, die morphogenetisch stimulierend wirken unter der Bedingung, daß der Beobachter nicht direkt auf die Paradoxie durchblickt und an ihrem Anblick >erstarrt<, sondern durch Problemlösungs- und Umgehungsversuche gesellschaftliche Komplexität steigert, oder einfacher: statt zu schweigen kommunikative Fakten produziert, die kommunikative Fakten produzieren.[21]

20 Die Philosophie kommt kaum in Redeverlegenheiten, sondern nur in Probleme des Zutreffens ihrer Rede. Sie hat ein primäres Interesse an den Sachen, an der Welt, und nicht so sehr an der Sprache. Sie versucht, eine Beschreibung der Welt in die Welt einzuführen, und irritiert sich an dem dabei entstehenden Problem. Erst an dieser Stelle kann sie zu Sondersprachen greifen müssen.

21 Vgl. zu den morphogenetischen Effekten von Paradoxien Klaus Krip-

Die Unmöglichkeit, Einzigartigkeit zu kommunizieren, schließt nicht aus, daß man sie realisieren können will. Das führt auf den Versuch der totalen Distinktion. Der Typ des Dandy etwa steht dafür ein; eine andere Reaktion ist der Weg in die Kirche, die eine Tradition der absoluten Vereinzelung und Einmaligkeit der Seele vor Gott mit Traditionen der Inkommunikabilität (Mystik) kombiniert und außerdem noch eine Unterscheidung zuläßt, mit der die Seele sich selbst bestimmt: die von Gott.[22]

Ein dritter Weg ist komplizierter. Es ist der Weg der Kunst, die zunächst auf die Effekte der Binarisierung der Gesellschaft mit dem Geniebegriff reagiert. Masse und Individuum werden so einander gegenübergestellt, daß als Laster der Menge Banalität erscheinen muß, verachtenswert und darin eine Steigerung des romantischen Ungenügens an der Realität.[23] Zu diesem Zweck wird die Ausgangsdifferenz Masse/Individuum verändert. Ihre Seiten werden zu Endpunkten einer Dimension, die von der Mittelmäßigkeit der Masse bis hin zur Auserwähltheit einiger (!) exzentrischer, sublimer, leidender Individuen reicht.[24] Diese Individuen sind »ausgezeichnet mit einem Genie, das sie ... radikal isoliert von der Banalität einer alles nivellierenden Gesellschaft.«[25]

Genie ist der Begriff, mit dessen Hilfe die Differenz von Masse und Individuum so elaboriert wird, daß nun Banalität (trivialité) gegen Genie steht. Der Typus des Genies[26] löst die prototypischen Figuren des Weisen, des Heiligen, des uomo universale, des

pendorff, Paradox and Information, in: Brenda Dervin/Melvin J. Voigt (Hrsg.), Progress in Communication Sciences, Vol. 5, New Jersey 1984, S. 45-71, insbesondere S.46.

22 Es ist gewiß kein Zufall, daß viele Künstler, die hier zur Debatte stehen, von Konversionsgedanken umgetrieben wurden oder tatsächlich konvertierten.

2} Vgl. Lothar Pikulik, Romantik als Ungenügen an der Normalität, Frankfurt 1979.

24 Vgl. Charles Baudelaire, Salon de 1846, Oxford 1975 (David Kelley, Hrsg.), S. 179. An dieser Stelle sieht Baudelaire sehr genau, daß die Kunst seiner Zeit an der Glorifikation des Individuums leidet: Kunst wird banalisiert, wenn jeder sich an ihr - aktiv oder passiv - beteiligen darf.

25 Gnüg, Stuttgart 1983, S. 126.

26 Und wenn man hier von Typus spricht, schlägt für den Beobachter schon die Ausgangsparadoxie durch.

cortigiano, des honnête homme ab,[27] und er kann diese Ablösung vollziehen, weil er in verschiedenen Hinsichten vorbereitet ist, als Signum von Einzigartigkeit zu fungieren und Nobilitierungsfunktion zu übernehmen.[28] Vor allem die Tatsache, daß der Renaissance-Platonismus den Begriff an die Inspirationenlehre knüpfte, lud ihn auf mit der Vorstellung eines *nicht von der Gesellschaft her regulierten und regulierbaren Zustroms von Gedanken.*[29]

Die Einzigartigkeit des Genies ist eine von >außen<. Schon früh wird diese Fremdinduktion markiert: Das Genie des Genius kommt vom Himmel, ist »self-sustained« und »independent of all earthly and national influence«.[30] Ebenso zwingend resultiert aus der nichtgesellschaftlichen Konstitution des Genies, daß die für es geltenden »Bedeutungsbeziehungen zwischen den Dingen« nur für es selbst und für niemanden sonst verständlich sind. Darin ist es Gott ähnlich.[31] Über die Einzigartigkeit seiner Wahrnehmung von Bedeutungsbeziehungen hinaus produziert das Genie neue, unerhörte, unausschöpfbare Beziehungen. Diese neuen Kombi-

27 Vgl. Herbert Dieckmann, Diderot's Conception of Genius, in ders.: Studien zur europäischen Aufklärung, München 1974, S.7.

28 Zur Geschichte des Geniebegriffes von der Antike bis zur ausgehenden Renaissance vgl. Edgar Ziesel, Die Entstehung des Geniebegriffes, Tübingen 1926. Zu wichtigen Umbauten im Begriff (gusto/genio) vgl. Franz Schümme, Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. i, Bonn 1955, S. 125 ff. Zur Selbstnobilitierung des Dichters siehe auch Levin Schücking, Soziologie der literarischen Geschmacksbildung, Bern-München 1961[1], S. 29 ff.

29 Vgl. August Buck, Der Einfluß des Piatonismus auf die volkssprachliche Literatur im Florentiner Quattrocento, Krefeld 1965. Die Renaissance nobilierte übrigens auch die acedia, die Gottferne und die Ode des Herzens. Dies ist im Zusammenhang des Problemkomplexes ennui interessant. Siehe Walter Rehm, Gontscharow und Jacobsen oder Langeweile und Schwermut, Göttingen 1963, S.92ff.

30 So äußert sich Coleridge über Shakespeare, hier zit. nach Herbert Mainusch, Romantische Ästhetik, Untersuchungen zur englischen Kunstlehre des späten 18. und 19. Jahrhunderts, Bad Homburg-Berlin-Zürich 1969, S.289.

31 Siehe Alfred Bäumler, Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft, Darmstadt 1967, S. 156.

nationen überschreiten dann die Grenzen des psychischen Systems (via Artefakt) und müssen notgedrungen und im Kontrast gegen die Produkte lebenslanger, nur talentierter Erzeugung von Kunstwerken irregulär, wild, schockierend wirken.

Ein zweiter Topos ist geeignet zu veranschaulichen, wie der Geniebegriff Gesellschaftsferne mit Gesellschaftsnähe verbindet. Das Genie ist auch durch nichtablegbare Kindheit gekennzeichnet, und das bedeutet: es sieht, was es sieht, immer originär, unvermittelt, unabhängig von der Konventionsdurchschossenheit des Erwachsenenlebens.[32]

Faßt man zusammen, zeigt sich, daß der Geniebegriff folgenreich Nichtgesellschaftlichkeit der Fähigkeiten des Genies mit der Tatsache kombiniert, daß Genies gesellschaftlich vorkommen. Dieses Konzept ist damit in der Lage, zunächst um die Klippe des Einzigartigkeitsparadoxes herumzuhelfen. Derjenige, der sich als Genie begreift, dupliziert seine Existenz. Er ist sozial an- und abwesend zugleich, und ist, wenn er auf die Position der Abwesenheit springt, Beobachter von Gesellschaft par excellence. Von dieser Position aus kann, was das Genie äußert, nur komplex, unerschöpflich, unerfaßbar und einzigartig sein.[33] Und will man von ihr aus die Masse beschreiben, hat man nur noch »oppositional terms« zur Verfügung,[34] jene anstößigen und Anstoß erregen sollenden Formulierungen, die die Masse animalisieren, chaoti-

32 Vgl. Charles Baudelaire, Le peintre de la vie moderne, in Oeuvres completes de Charles Baudelaire (l'art romantique), Paris 1925, S. 60/61. Der Topos wird anhand Baudelaires, Delacroix' und Diderots ebenfalls diskutiert von Gita May, Diderot et Baudelaire, Critiques d'art, Genf 1973², S. 166/167.

33 Vgl. Victor Hugo, Preface de Cromwell, in: Theatre complet 1, Paris 1963, S.417. Man könnte hier hervorheben, daß sich das Genie nicht *sofort kommunizieren* kann im Unterschied zum Esprit, der in der Kommunikation aber auch blendet und täuscht. Das Genie muß sich darauf verlassen, daß es später erkannt wird. Es setzt also - auch eine Paradoxie - Buchdruck, Bibliotheken, Museen voraus. Dies aufgrund von Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de Bonald, Reflexions sur l'esprit et le genie (1806), Oeuvres completes, Paris 1858, Bd. 10, S. 164-175 (Neudruck Genf 1982).

34 Colin Mercer, Baudelaire and the City: 1848 and the Inscription of Hegemony, in: Francis Barker et al. (Hrsg.), Literature, Politics and Theory, Papers from the Essex Conference 1976-84, London-New York 1986, S. 17-34, hier S. 20.

scher Differenzlosigkeit und zukunftsloser Langeweile preisgeben.[35]

Die genietypische Kombination von Gesellschaftlichkeit und Nichtgesellschaftlichkeit erklärt jedenfalls den bekannten Dualismus Baudelaires. Die absolute Originalität (unicité), die er präferiert, läßt sich allein in Erwartungs- und Normdurchbrüchen fixieren, aber genau zu diesem Zweck benötigt er Strukturen, die sich durchbrechen lassen.[36] Nur in der Bewegung gegen bestehende Strukturen kann der Versuch starten, Einzigartigkeit zu >beweisen<. Dadurch kommt es zur Oszillation zwischen aristokratischer Haltung und Angewiesenheit auf Nicht-Aristokratisches: zum Selbstwiderspruch. Dieser Selbstwiderspruch findet seinen Niederschlag in der Ästhetik Baudelaires, die das zentrale Element einer invariablen und der Natur des Menschen nicht anpaßbaren Schönheit mit der Erkenntnis der Notwendigkeit verbindet, das Nichtanpaßbare solcher Schönheit in das Gewand der Relativität, der Flüchtigkeit, des an Epoche und Mode gebundenen Amusements zu hüllen.[37] Die Humanisierung des ästhetisch Inhumanen, die Einfassung des absolut Schönen in die Relativität des je epochal Verstehbaren, zwingt zur Prostitution. Anders gesagt: Die Kommunikation von Einzigartigkeit hat - paradoxielogisch - Selbstdestruktivität zur Folge.

Diesen Effekt will der Dandy vermeiden. Er ist >Genie des Augenblicke und Meister totaler Distinktion. Er signalisiert seine Unverwechselbarkeit durch deren Visualisierung, er beherrscht »la meilleure manière de se distinguer«,[38] er unterscheidet sich systematisch (und deshalb lebenstechnisch aufwendig) von der Banalität der Masse. Diese gleichsam konternde Lebensführung verweist auch hier auf die Virulenz der Einzigartigkeitsparadoxie: die Kunst der Distinktion ist nur auf der Basis gesamtgesellschaftlich geteilten Sinnes möglich. Jeder weiß und zu jedem Zeitpunkt,

35 Vgl. J. K. Huysmans, Gegen den Strich, Zürich 1965, S. 292. Daß das Genie im Kontrast zum Mittelmaß steht, hat seine instruktive Parallele im Byronismus. Die satanischen Helden gewinnen ihr Profil (und die Sympathie, die man ihnen zollt) aus ihrem Gegensatz zum Mittelmaß (und nicht zum Guten).

36 Vgl. Gnüg, Stuttgart 1983, S. 138.

37 Vgl. Baudelaire, Paris 1925, S. 52.

38 Baudelaire, Paris 1925, S. 89; vgl. auch Michel Lemaire, Le Dandysme de Baudelaire à Mallarmé, Paris 1978, S. 91.

wogegen und mit welchen Mitteln sich der Dandy als einzigartig präsentiert.[39]

Das Phänomen dieses Konterlebens, die Phänomene des ennui, aber auch des spieen,[40] womöglich gar die Hochblüte der Hysterie, lassen sich unter einen von Baudelaire selbst gebrauchten Schlüsselbegriff subsumieren, den der Auto-Idolatrie. Er bezeichnet den Kult der Individualität, die gesuchte Einzigartigkeit, die artistische Zuspitzung des Selbst. Entscheidend ist, daß der Dandy (wie etwa auch der Flaneur[41]) seinen Autismus nicht artikuliert, sondern zu leben sucht. In der Zwangslage, artikulieren zu müssen, stecken die Dichter der Formation, die wir beobachten, weil Dichtung nicht anders als kommunikativ gedacht werden kann. Sie können nicht einfach nur different zur Masse sein, sie müssen die Differenz formulieren, und eben dies stößt sie auf das Problem der Inkommunikabilität.

Aber nicht so, daß sich der Stoß nicht abfedern ließe, nicht so, daß es gleichsam zu einem Direktkontakt mit einem gesellschaftlichen Problem käme. Der Operationsraum der Poeten ist das Literatursystem mit seiner eigentümlichen Funktion und Programmatik. Dieses System bezeichnet den >Ort<, von dem aus Gesellschaft literarisch beobachtet wird, und: den die Gesellschaft abtastet auf literarisch konditionierte Beschreibungen ihrer selbst, auf die Selektivität von Realitätsentwürfen hin, gegen die sich die je geltende Realität als kontingent, als anders möglich, anders denkbar erweist.

39 Siehe Lemaire, Paris 1978, S. 55/56; vgl. ferner Hans Hinterhäuser, Der Aufstand der Dandys, in ders.: Fin de Siècle, Gestalten und Mythen, München 1977, S. 77-106; Andre Ferran, L'Estéthique de Baudelaire, Paris 1968 (besonders das Kapitel: Le Dandy intérieur).

40 Auch spieen läßt sich begreifen als Entwurf einer idealen Subjektivität, die sich faktisch nicht durchhalten läßt.

41 Die quasi säkularisierte Ausprägung des Dandy, die sich von ihm durch Beobachtungskultivierung unterscheidet.

Kurz: Dichter (wie Baudelaire) sind als Beobachter der Gesellschaft nicht zureichend charakterisiert. Was sie sehen und was sie nicht sehen, sehen sie und sehen sie nicht vom Literatursystem aus. Es zeichnet die Bahnen vor, in denen literarische Kommunikation sich bewegen kann. Es verhindert die Kommunikation von Direktanalysen gesellschaftlicher Probleme und zieht zwischen Beobachter und Beobachtungsobjekt eine Ebene eigener beobachtungsleitender Differenzen ein. Selbst wenn ein Poet, ein Literat eigensinnig darauf bestünde, beobachten, notieren und mitteilen zu wollen, was ihm (quasi hochpersönlich) an Gesellschaft bemerkenswert erschiene, er fände sich doch, wenn er als Poet, als Literat so verfahren wollte, eingespannt in die Kommunikationsmöglichkeiten des Literatursystems.

Diese Möglichkeiten sind eingeschränkt durch und zentriert um Funktion, Code und Programmatik.

Die Funktion (als Artikulation der Systemreferenz auf die Gesellschaft) läßt sich kennzeichnen als die laufende Konfrontation (mitunter Destabilisierung) je geltender Realität mit anderen (manchmal alternativen) Versionen eben dieser Realität. Dies geschieht im Medium der Sprache, durch die Produktion von Texten, die sequentielle Ver- und Bearbeitung jener Anders-als-Versionen erzwingen. Es kommt also auf die Nichtbeliebigkeit der Ordnung von Reihenfolgen (hinsichtlich des zu stimulierenden Erlebens) an. Die Spezifik der Funktion des Literatursystems, das Spezialproblem, das es im Rahmen der Kunst bedient, findet sich, negativ formuliert, in der Unmöglichkeit, eine divergierende Version der je in Geltung befindlichen Realität in ihren Zusammenhängen unabhängig von Abfolgen zu präsentieren oder zu rezipieren. Positiv formuliert: diese Spezifik leitet sich ab aus und ist nur zu erfüllen im Blick auf unaufhebbar sequentielle Aspekte beider: der Realität und der Sprache.

Soviel leuchtet aber ein, daß Kunstwerke (unabhängig von der Gattungsspezifik), wenn und insoweit sie geläufige Realität kontingent setzen, die Motivation zur Übernahme ihrer Selektivität außerordentlich herabstimmen. Die Selektionsofferte ist brisant, ihre Übernahme in Erleben und Handeln ihrer Adressaten hochunwahrscheinlich. Darauf bezogen, greift jene Typik von Lösungsformen, die auch bei der Ausdifferenzierung des Wirt-

Schaftssystems, des politischen Systems, des Wissenschaftssystems zu beobachten ist: die Codierung von Präferenzen, das Erzeugen von Orientierungsmöglichkeiten entlang binär konstruierter Regeln, die über Annahme/Ablehnung von Selektionsleistungen mitentscheiden helfen. Im Falle des Kunst- wie des Literatursystems ist der dies leistende Code durch die Disjunktion schön/häßlich bezeichnet.[42] Mit ihr wird, wie unterschiedlich konditioniert auch immer, über Gelingen/Mißlingen einer Darstellung entschieden, die Verstehenshorizonte erweitern und andere Versionen eingeschliffener Realität in ihrer Andersheit wahrscheinlich, akzeptabel, übernehmbar erscheinen lassen will.

Davon zu unterscheiden ist die Programmatik des Systems, diejenige Erwartungsordnung, die zwischen abstraktem Code und konkreter Werkebene durch bestimmt geartete Verkettungen von Präjudizierungen vermittelt. Es geht hier um Vorgaben zu Entscheidungen über Richtigkeit/Nichtrichtigkeit rezeptiven wie produktiven Verhaltens im Hinblick auf dessen soziale Abnehmbarkeit.

Man wird nun kaum in unüberwindliche Belegschwierigkeiten kommen, wenn man zeigen will, daß Funktion, Code und Programmatik[43] des Literatursystems im 19. Jahrhundert gefährdet, zerrüttet, aus sicher gewähnten Verankerungen gerissen erscheinen. Hieran sich entzündende Verzweiflungen, Ekstasen und Apotheosen sind hinlänglich bekannt. Die Frage ist eher: Läßt sich etwas ausmachen darüber, wie genau Lyrik auf genau welche Erschütterungen reagierte?

42 Wir verzichten hier (wie Hans Ulrich Gumbrecht, Pathologien im Literatursystem, in: Dirk Baecker et al. (Hrsg.), Theorie als Passion, Frankfurt 1987, S. 137-180, hier S. 137f.) auf eine Diskussion der Limitationalität, der Gattungsspezifik also, vermuten aber stark, daß Limitation im Literatursystem über die Temporalität der Texte rekonstruierbar wäre. Was schön, was häßlich ist, kann ja im Hinblick auf Texte, sehr abstrakt gesehen, nur unter Gesichtspunkten der Organisation von Abfolgen diskutiert und gegebenenfalls entschieden werden.

43 Wir wollen die Problematik der Programmatik hier nicht diskutieren. Immerhin läßt sich vermuten, daß Probleme der Programmierung (Themenwahl) auftauchen, wenn man Distanz zur Gesellschaft sucht. Das kann man durch richtungsweisende Themen wie Liebe, wie Freiheit tun. In unserem Fall ist es das Thema Schweigen, das zur Darstellung bringt, wozu man durch Exklusion aus allen Funktionsbereichen und ihren Regulierungen verurteilt ist.

Die »Evaneszenz der Funktion von Kunst und Literatur«[44] hat ihre Ursachen in der (im Zuge funktionaler Differenzierung) immer erfahrbarer werdenden polykontexturalen Konstitution des Gesellschaftssystems, in der Multiplikation möglicher und der Eliminierung ausgezeichneter Beobachtungsstandorte. Die elaborierte Differenz von Genie und Masse dient ja dem Zweck, gleichsam inmitten entropischer Beobachtungsverhältnisse eine Beobachtungsrichtung zu adeln durch Invisibilisierung des Umstandes, daß auch diese Richtung Entropie steigert. Obsolet wird die Idee einer basalen Realität, die (von wo immer aus beobachtet) im Prinzip ist, was sie ist, facettenreich zwar, aber eben ein an sich facettiertes Etwas, das man nur zu drehen braucht, um andere Spiegelflächen zu sehen. Kehrseiten geraten dabei nicht verloren; sie geraten nur vorübergehend aus dem Blick. An der Stelle dieses Bildes emergiert das einer a-zentrischen Welt, in der eine verbindend-verbindliche Realität sich allenfalls als gegen die >Realität< der A-zentrik zwanghaft gestelltes Konstrukt begreifen läßt. Anders formuliert: In die Zone der Sichtbarkeit gerät die Liquidierung der Möglichkeit des Bezugs auf *eine* Realität. Man kann hier daran erinnern, daß die Erfahrung dieses Verlustes sich als Weltverlust (in beinahe apokalyptischem Sinne) deuten ließ und womöglich immer noch läßt.[45]

Mit alledem ist aber auch und für unser Thema entscheidend die Funktion von Kunst, die Realität mit anderen Versionen derselben Realität auszustatten, ihres Problembezuges beraubt: Sie täte nichts anderes, als an multi-versale Wirklichkeit weitere Versionen anzuketten. Damit entsteht das Problem, daß sich nicht mehr unterscheiden läßt, wodurch jene Versionen nichtkontingent sind, worin sie ihre Exklusivität haben. Die Möglichkeit, die sich anböte, nämlich die Proklamation der Singularität artistischer Realitätsentwürfe, fußend auf der Singularität der je entwerfenden Subjekte, fällt, wie wir sahen, als strikt paradox aus. Einzigartigkeit (wie immer auch Thema gesellschaftlicher Kommunikation) ist inkommunikabel.

Verzichtet man dagegen auf die Exklusivitätsansprüche artistischer Produktionen bei Fixierung ihrer Funktion produziert man

44 Gumbrecht, Frankfurt 1987, S. 172.

45 Siehe als ein Beispiel für viele Claude Vigee, Metamorphosen der modernen Lyrik, in: Reinhold Grimm (Hrsg.), Zur Lyrikdiskussion, Darmstadt 1974, S. 128-172, hier S. 131.

Dekor, also Schall und Rauch. Denn diese Funktion kann in einer polykontexturalen Wirklichkeit nur noch tautologisch und repetitorisch bedienen: Die kontingente Welt ist kontingent. Und das würde nur noch denjenigen überraschen, gar empören, der zu dieser Welt im Verhältnis der Ungleichzeitigkeit steht.
Unter derart sperrigen Bedingungen für glatt verlaufende Evolution kann man darauf verfallen, die Funktion selbst zu spezifizieren, nicht etwa darauf, sie zu ersetzen. Substitution der Funktion würde deren Kontingenz in die Sichtbarkeit rangieren. Das schlösse den Nachweis ihrer Nicht-Notwendigkeit ein und damit auch die Selbstmarginalisierung des Systems. Wir nehmen an, daß im Falle der Literatur unter den angegebenen Bedingungen die Spezifikation der Funktion als deren Inversion zu begreifen ist. Damit ist eine Art Lastwechsel gemeint. Die inverse Funktion läßt sich nicht fassen als Konfrontation polykontexturaler Beobachtungsverhältnisse mit anderen Versionen derselben polykontexturalen Beobachtungsverhältnisse (das hieße Eulen nach Athen tragen), sondern: Konfrontation mit einer qua poetischem Genie einsehbaren und andeutbaren, nichtkontingenten und (wenn man so will) monokontexturalen Realität. Der Realitätsindex haftet dann an der poetischen (also auf ihre wirkliche Wirklichkeit hin beobachteten) Realität, der Illusionsindex hingegen an dem, was weithin und konventioneller Weise als Realität gilt. Der Trick besteht darin, daß dieser subtile Umbau[46] die Funktion in ihrem Funktionieren unangetastet zu lassen scheint. Die Kontingenz nichtartistischer Wirklichkeit kann schärfer denn je in den Blick geraten. Gleichwohl: Der poetische Entwurf ist erneut (wie das poetische Subjekt) exklusiv.

Die These ist, daß Baudelaire eine Manipulation dieses Typs einleitet, oder anders: die Exklusivität seiner poetischen Produktion auf diese Weise begründet.[47] Es scheint, daß er dabei zurückgreift auf sehr alte, esoterische Komponenten beinhaltende Vorstellungen, die besagen, daß Poesie es mit einer invisible world< zu tun habe, mit einem verborgenen oder geheimen Universum, »unknown to science, unknown to philosophy, unknown to readily-

46 Vorsorglich sei angemerkt, daß es natürlich nicht planende Täter dieses Umbaus gibt, nicht etwa einen Baudelaire, der mit einem quasi soziologischen Blick auf Funktionsbewandtnisse der Kunst operierte.

47 Dies gilt unserem Eindruck nach mutatis mutandis für Maliarme.

comprehensible religions«.[48] Jene unsichtbare Welt hat jedoch keine platonische, keine transzendentale Existenz. Sie ist die Immanenz unter Abzug aller Beobachtungsverschränkungen- und Kontaminationen mit Ausnahme der Beobachtung durch den Dichter, der das, was an ihr (und jedem anderen verborgen) >tenebreuse< und >profonde< ist, für die Zeitdauer eines Gedichtes illuminiert.[49] Die Welt ist dann alles, was der Fall ist, nur gewissermaßen gegen den Strich ihrer beobachtungsinduzierten Zersplitterung und Realitätsferne beobachtet.[50] Was den Menschen alltäglich als Realität zustößt, verliert mehr und mehr an Festigkeit, gerät mehr und mehr in Fluß. Das Gedicht, bezogen auf die Wirklichkeit hinter aller Amorphie und A-zentrik, setzt dagegen die Möglichkeit »exorbitanter Erlebnisse«.[51]

Vermuten läßt sich, daß der Umbau der Funktion sich deutlich müßte abgreifen lassen an einer Umkonditionierung des Codes. Die funktional begründbare eigentümliche Blindheit, die sich einstellt, wenn Systeme ihre eigenen Funktionsbedingungen in den Blick nehmen[52], macht Umbauten in der Konditionierung des Codes wahrscheinlicher als Direktmanipulationen an der Funktion. Denn die Kommunikation des Ansinnens, Einblicke in eine Realität zu vermitteln, die wider allen Augenschein die eigentliche Realität ist, steigert die Unwahrscheinlichkeit der Ratifikation darauf bezogener literarischer Selektionsleistungen. Solche Leistungen sind notwendig kontraintuitiv und erklären, indem sie

48 Wallace Fowlie, Baudelaire: The Beginning of a World, in: Regards sur Baudelaire, Actes du Colloque de London (Canada), Paris 1974, S. 11-26, hier S. 13.

49 Illumination wurde als hierauf bezogener Begriff vor allem durch Rimbaud prominent. Anmerkenswert ist, daß der Umbau der Funktion die Idee einer überzeitlichen, a-historischen Poesie zuläßt: Immer wenn Durchblick auf die allein wirkliche Wirklichkeit evoziert wird, ist und war Poesie im Spiel.

50 Vgl. für typische Formulierungen und für die ebenfalls typische Pointierung von Totalitätserlebnissen Walter Höllerer, Nach der Menschheitsdämmerung, Notizen zur zeitgenössischen Lyrik, in: Grimm (Hrsg.), Darmstadt 1974, S. 115-127, hier bes. S. 118.

51 Heinz Otto Burger, Von der Struktureinheit klassischer und moderner Lyrik, in: Grimm (Hrsg.), Darmstadt 1974, S. 255-270, hier S. 258.

52 Vgl. dazu die Diskussion des Latenzproblemes in diesem Buch, Kapitel: Blindheit und Sicht, unten S. 178 ff.

ihren ausgezeichneten Zugang zur Realität behaupten, jeden, der nicht zu folgen bereit ist, für blind.

Dies erzwingt eine Konditionierung des Binärschemas schön/häßlich, die nicht problemlos an Doktrinen und Dogmen des Literaturbetriebes angeschlossen werden kann. Folgerichtig ist denn auch, daß Baudelaire sich unermüdlich ereifert, wenn es um die »modernes professeurs-jurés d'esthetique« geht, um das, was er »l'insense doctrinaire du Beau« nennt.[53] Damit ist der Schlüsselbegriff genannt. Es ist der Begriff des Schönen, der Schönheit, an dem Baudelaire chirurgische Eingriffe vornimmt. Er tut dies hellwach, bewußt, analytisch, als ein »wilful, fully-conscious creator of beauty«.[54] Es ist diese Bewußtheit, die ihn an Poe bei aller (fruchtbaren) Fehleinschätzung faszinierte, jene artistische Hellsichtigkeit und Professionalität, die Baudelaire folgenreich so pointiert, daß fernerhin sich poetische Praxis und poetische Theorie kaum noch trennen lassen.[55]

Die Operation, die er durchführt, schließt an den Lastwechsel in der Funktion an und rekonstruiert ihn in der Zeitdimension. Die literarische Beobachtung gesellschaftlicher Realität zeigt, daß Modernität sich als Kombination des Transitorischen, Fugitiven, Kontingenten mit unwandelbaren und ewigen Anteilen begreifen läßt. Kunst spiegelt (und hat einzig den Blick darauf frei) die Verquickung beider Hemisphären.[56] Konsequenterweise muß der präferierte Codewert >schön< invariante und variante Anteile übergreifen: »Toutes les beautés contiennent, comme tous les phénomènes possible, quelque chose de transitoire, - d'absolut et de particulier.«[57] Die invariante Schönheit steht quer zu den Geläufigkeiten des alltäglichen Lebens. Der Begriff, den Baudelaire

53 Charles Baudelaires, Exposition universelle, 1855, in ders.: Oeuvres Complètes, Texte établi et anoté par Y.-G. Le Dantec, Paris 1961, S.955.

54 Fowlie, Paris 1974, S.11.

55 Vgl. Margaret Gilman, Imagination enthroned: Baudelaire, in: Alfred Noyer-Weidner (Hrsg.), Baudelaire, Darmstadt 1976, S.445-480, hier 445 ff-

56 Vgl. als berühmteste Formulierung dieser Kombination Charles Baudelaire, Le peintre de la vie moderne, in: Oeuvres complètes, Paris 1961, S. 1163: »La modernité, c'est le transitoire, le fugitive, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et Pimmuable.«

57 Baudelaire, Salon de 1846, in: Oeuvres complètes, Paris 1961, S.950.

benutzt, um dieses Querstehen zu bezeichnen, ist der der Bizarrerie. »Le Beau est toujours bizarre.«[58] Das eigentlich Schöne wird »immatrikuliert« durch Abweichung von Gewohnheit, durch Sonderbarkeit, Fremdartigkeit, also genau durch Eigenschaften, die -- kunstdoktrinär - dem Gegen(un)wert des Codes zugesprochen werden. Der Effekt: Das Schöne ist immer unerwartet, überraschend, Staunen erregend.[59]

Dies vorausgesetzt, kann man aus dem neukonditionierten Codewert >schön< ableiten, daß das Treffen des Wertes von der Faktur der Texte abhängt, von der Kreation des Bizarren. Tatsächlich hat Baudelaire in der Weise der Selbstinstruktion auf die Umkonditionierung reagiert: «Concevoir un canevas pour une bouffonerie lyrique ou féerique, pour une pantomime, et traduire cela en un roman sérieux. Noyer le tout dans une atmosphère anormal et songeuse- dans l'atmosphère des *grands jours.«*[60] Oder: »Les milieux, les atmosphères, dont tout un récit doit être trempé (Voir Usher et en référer aux sensations profondes du haschisch et de l'opium).«[61] Manipulationen dieses Typs sind bezeichnend für die Steuerung des Produktionsprozesses von Gedichten und die Konditionierung ihrer sozialen Abnehmbarkeit. Der Wert bizarr im Kompaktwert schön erzeugt jenes >frisson galvaniques jene >secousse nerveuses jenen Choc[62], der den Rezipienten, den Adressaten der Offerte, exorbitiert, desillusioniert und herausschleudert (deshalb wünschenswert) aus den Geleisen der Langeweile.

Es braucht nicht eigens diskutiert zu werden, daß die Umkonditionierung des Codeswertes >schön< in einer Weise, die den nicht präferierten Gegenwert in den präferierten Wert hineinkopiert,

58 Exposition universelle de 1855, in: Oeuvres complètes, Paris 1961, S.956.

59 Vgl. Baudelaire, Journeaux intimes, Fusées, in: Oeuvres complètes, Paris 1961, S. 1254. Baudelaire kann hinsichtlich der Kondition bizarr zurückgreifen auf eine reiche Tradition. Siehe etwa zum Zusammenhang von Manierismus und moderner Lyrik hinsichtlich der Techniken, Bizarrerien zu produzieren, Gustav René Hocke, Über Manierismus in Tradition und Moderne, in: Grimm (Hrsg.), Darmstadt 1974, S. 173-207.

60 Fusées, S. 1261.

61 Fusées, S. 1253.

62 Hieran läßt sich abgreifen, daß Baudelaire auf den Sensualismus/Sensationismus und seine Derivate zurückgreift.

scharfe Reaktionen zeitigte. Die Umwelt des Literatursystems reagierte auf einer Bandbreite von Empörung bis hin zur juristischen Verfolgung. Und daß sie bei aller moralisierenden Vordergründigkeit sehr exakt reagierte, läßt sich etwa daran ablesen, daß Gautier es notwendig fand, Baudelaire gegen die Anklage der -bizarrerie concertée< und der originalité voulue< in Schutz zu nehmen.[63] Baudelaires Gedichte aber wurden (wie danach nie wieder welche) von einer breiten Öffentlichkeit gelesen.

Mit Baudelaire beginnt und wird notwendig (bedingt durch Inversion der Funktion und Neuarrangement der Konditionen der Codewerte) ein Prozeß, der sich beschreiben läßt als Versuch, hochkomplexe, paradoxieträchtige Selektionsleistungen poetischen Typs noch verstehbar, noch sozial ratifizierbar zu halten. Das Ansinnen moderner Lyrik erfordert ja das Durch- und Aufbrechen normaler grammatischer Techniken des Attribuierens und Prädizierens, die Produktion zusätzlicher und zu konventionellem Sprachgebrauch querliegender Ausdrucksmittel. Man kann dabei schlecht übersehen, daß der Impuls, Verstehen zu erreichen, noch immer wirksam ist, aber man kann ebensowenig übersehen, daß die Mittel, Aufmerksamkeit für schwierige und kontraintuitive Inhalte zu erzeugen, solche Mittel sind, die Verstehen zugleich desorientieren, attraktiv und destruktiv in einem Zuge sind. Es mag deshalb lohnen, sich näher anzuschauen, wie Lyrik über die konventionelle Sprache hinaustreibt.

IV

Lyrik hat, was niemanden überraschen wird, vordringlich mit Sprache zu tun. Das besondere Problem moderner Lyrik besteht darin, daß der Gebrauch von Sprache kommunikative Absichten impliziert. Wo immer Sprache benutzt wird, kommt man nicht umhin zu unterstellen, daß Kommunikation intendiert ist. Wenn Sprache Verstehen desorientierend genutzt werden soll, wird verlangt, sie solle gegen das Gesetz antreten, unter dem sie angetreten ist. Trifft die These zu, daß moderne Lyrik eben dies wollen muß, läßt sich erwarten, daß sie darauf bezogene Techniken, Theorien und Artefakte produziert.

63 Vgl. Theophile Gautier, Charles Baudelaire, in: Noyer-Weidner (Hrsg.), Darmstadt 1976, S. 15-52, hier S. 15.

Soll der Zusammenhang zwischen Verstehen desorientierender Sprachverwendung und den dann doch kaum leugbar verstanden werden sollenden Sprachverwendungen (Gedichten) verständlich werden, muß eine als Bedingung der Möglichkeit dieses Vorgangs dienende Differenz eingeführt und diskutiert werden, die Differenz von Medium und Form.[64] Zunächst wird man, ohne sich schon auf Einzelheiten festlegen zu müssen, sehen können, daß die Literatur (und speziell Lyrik) Sprache wie ein Medium zu benutzen scheint, das die Fixierung von Formen zuläßt.[65]
Medien, könnte man sagen, sind Vorfindlichkeiten, die durch relative Unbestimmtheit gekennzeichnet sind. Sie bestehen aus lose oder gar nicht gekoppelten Elementen, die durch nichts anderes als durch ihr Neben- oder Nacheinandervorkommen relationiert sind und die bei Kontakt mit rigider gekoppelten, geordneteren Substraten ein Potential für Formfixierungen bereitstellen. Sand kann eine Weile Spuren halten, Wasser kann sich, wo nicht zur Kugel, so doch zur Welle ballen. Die materialen Letztelemente der Welt, wie immer unsere überraschend sprachinnovativen Physiker sie schließlich titulieren werden, können in eine unlimitierbare Anzahl von Gestaltfixierungen gerinnen. Formen sind nichts anderes als rigidisierte Abhängigkeitsbeziehungen zwischen medial fungierenden Elementen, die in ihrer losen Verknüpfung, gemessen an Formen, relativ unabhängig sind und deswegen auch weniger sichtbar als Formen.

Form entsteht durch Selektion aus den (und nur den) Möglichkeiten, die ein Medium bietet. Die Diffusität des Mediums, seine relative Unbestimmtheit, offeriert den Spielraum für externe Determination (Außenbedingtheit im Sinne Heiders[66]). Die Rigidität der Form begründet deren Durchsetzungsvermögen gegenüber den mobileren Elementen des Mediums, zugleich aber Beschränkung in bezug auf die Vielzahl und Mobilität dieser Elemente. Es gibt kein Medium, das nur eine Form realisieren könnte, sich nur in einer Hinsicht zur Form verdichten ließe, und deshalb gibt es

64 Vgl. zu dieser Differenz umfangreicher Niklas Luhmann, Das Medium der Kunst, Delfin 4 (1986), S. 6-15.

65 Das gilt natürlich für Sprachgebrauch überhaupt. Die differentia specifica, mit der sich Literatur gegen diese Normalität absetzt, wird weiter unten deutlich werden.

66 Vgl. Fritz Heider, Ding und Medium, Symposion 1 (1926), S. 109-157, hier S. 116.

immer einen gewaltigen Überhang möglicher Formen, möglicher Relationierungen zwischen Elementen, möglicher Relationierungen von Relationen (bei Medien n'ter Ordnung). Das bedeutet Komplexität, Kontingenz, Selektionszwang und damit Risiko hinsichtlich der Bewährung der Selektivität von Formen.

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß die Differenz Medium/Form beobachtungsleitend fungiert: Wo immer man hinbeobachtet, lassen sich Beziehungen zwischen Rigiditäten und Weichheiten ausmachen, und je nachdem, welche Seite der Differenz zu welchen Beobachtungszwecken pointiert wird, können Formen als Medien für rigidere Substrate gesehen werden. Man kann etwa das Lautmaterial, das Menschen zu produzieren in der Lage sind,, als Medium härter seiegierender Sprache auffassen, Sprache ihrerseits als Medium für schärfer konturierte Form wie Rede, Aufsatz oder Sonett.

Das Beispiel führt zurück auf das Ausgangsproblem. Die Produktion lyrischer Artefakte muß darauf setzen, daß es das Medium Sprache gibt, in dem sie Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Elementen (rhythmische, syntaktische, prosodische etc.) erzeugen, in das sie Verdichtungen, Verknotungen einschreiben kann, die dann in Differenz zum Medium als Form Gedicht imponieren. Dabei kommt ein Abhängigkeitsverhältnis der »zweiten Art< ins Spiel, nämlich die mediale Verwendbarkeit der Differenz von Medium und Form. Die Beobachtung des Fungierens dieser Differenz erzeugt erst Selektivitätsbewußtsein, oder anders : kontingentisiert das je präsentierte Kunstwerk. Die Organisation eines Textes, nicht nur gelesen gegen die Organisationsmöglichkeiten des Mediums, sondern auch gelesen gegen geläufige Organisationstypen, liefert - klassisch gesprochen - seinen Gehalt, seinen Ertrag. Oder moderner: liefert die Differenzen, die Anschlußselektionen in Kommunikationen, in Gedanken ermöglichen. Jene Geläufigkeiten beziehen sich bei Kenner- und Könnerschaft auf verfügbare Formvorräte. Goutiert werden kann ein Text erst unter der Voraussetzung von Vergleichsmöglichkeiten. Nur dann spitzt sich Erleben, spitzt sich Kommunikation genußreich auf die Selektivität einer Formerfüllung, auf die Selektivität eines nuancierten Formverfehlens zu. Nur deshalb läßt sich begründet sagen, daß nicht alles, was sich reimt, ein Gedicht sei; nur deshalb entsteht ein Raum subtiler wechselseitiger Meß-, Wäg- und Abgleichbarkeiten, von Profilen und Gegenprofilen, ein Raum, der

dann seinerseits medial verwendbar ist, als Medium, in dem mit Beziehungen zwischen Formen gearbeitet werden kann, beispielsweise durch Zitations- und Collagetechniken, durch Persiflage und Hommage.

Forminskriptionen greifen dann nicht mehr direkt auf das Medium Sprache durch, sondern auf die medial verwendete Differenz von Medium und Form. In Anlehnung an einen anderen Sprachgebrauch könnte man von durch Relationierung gebildeten Makros sprechen, die auf einer höheren Ebene medial genutzt und also für Formarrangements eingesetzt werden können: von virtuellen Clustern. Es ließe sich von einem Raum sprechen, in dem die Kunst sich selbst medial benutzt. Dies ist der Grund dafür, daß differenziertes Erleben von und differenzierte Kommunikation über Kunst konstitutiv nur auf der Ebene der Differenz von Form und Medium möglich ist. Diese Differenz muß eingesetzt werden können, soll die Selektivität dessen, was artistisch begegnet, verstanden und kommunikativ bewegt werden können.[67]

Soviel liegt aber auf der Hand, daß sich jene Differenz nur dann medial verwenden läßt, wenn sie mindestens auf dem Fundament kulturspezifischer Redundanzen aufbauen kann. Wie raffiniert und wie dunkel immer Gedichte sein mögen (Barocklyrik), sie leben aus den Verweisungshorizonten, die sie aufspannen, aus ihrem Eingelassensein in Kontexte, die wenigstens prinzipiell zugänglich, erschließbar, nicht singulär, die de-chiffrierbar sind und damit Rückschlüsse auf die Selektivität von Formen (mithin Verstehen) gestatten. Baudelaire nutzt diese Kontexte als Folie, gegen die sich seine poetischen Selektionen als bizarr, Staunen erregend und deswegen Kommunikation über sie auslösend, profilieren.

Die These ist, daß Mallarmé, weil er dezidiert Nonreferentialität seiner artistischen Produktionen will, sich genötigt sieht, Außenhorizonte zu kappen. Er tut dies dadurch, daß er eine Operation mit dem lyrischen Primärmedium Sprache vornimmt, deren Effekt es sein soll, daß Form als Medium behandelt wird, sich auf

67 Damit ist ein Steigerungsverhältnis behauptet, nicht, daß nicht jeder zu Kommunikation über Kunst oder Erleben von Kunst imstande sei. Die These ist nur, daß sich die Differenziertheit des Erlebens, der Kommunikation mit den Konnotationsfähigkeiten der Rezipienten steigert. Man kann sich gewissermaßen unterhalb des Raumes bewegen, in dem sich erst die Selektivität eines Artefaktes erschließt.

nichts als auf sich selbst bezieht, in sich selbst ab-solut und perfekt zirkuliert. Diese Operation ist es, die dazu führt, daß moderne Lyrik typisch unter der Führgröße >Schrweigen< thematisiert wird.[68] An der Schweigegrenze sei sie angesiedelt, erfährt man; sie bewege sich in der Zone des Unsagbaren, balanciere auf der haarfeinen Linie zwischen dem Nicht-mehr- und Noch-nicht-Sagbaren. In ihr verstumme die Sprache.
Die Operation, von der die Rede ist, ist die Etablierung einer Differenz. Es handelt sich, pointiert gesagt, um die Differenz von Sprache und Sprache. Das klingt so paradox, wie es gemeint ist. Der Grundvorgang, um den es geht, läßt sich in der logische Paroxysmen heraufbeschwörenden Form beschreiben, daß etwas es selbst und simultan etwas anderes sei.

V

Sprache und Sprache ist zweierlei. Sprache darf nicht mit Sprache verwechselt werden. Es gibt die Sprache, die wie eine Münze von einer Hand in die andere geht, und es gibt dieselbe Sprache als eine andere, die den »Zufall leugnet«[69] - Sprache als Medium und Sprache als die reine Form. Die Differenz von Sprache und Sprache wird formuliert als Differenz von Sprache und Wort[70], als Differenz und nicht als SteigerungsVerhältnis. Das Wort evoziert die reine Idee.[71] Mailarmes Reflexionen kreisen um eine Sprache, die noch nicht durch Mitteilungszwecke kontaminiert ist.[72] Er will die Nichtassimilierbarkeit des Wortes, will es als »unauflösbare Dissonanz zu jeder Normalität überhaupt«.[73] Sprache soll nicht *etwas* sagen. Jeder - formuliert Stefan George als Schüler Maliarmes -, der von der Sucht besessen sei, *etwas* sagen zu wol-

68 Vgl. für eine unabsehbare Menge an Literatur Hilde Domin, Wozu Lyrik heute?, München 1968.

69 Wolfgang Kraus (Hrsg.), Symbole und Signale, Frühe Dokumente der literarischen Avantgarde, Bremen 1961, S. 145.

70 Vgl. a.a.O., S. 144.

71 Vgl. Gerda Zeltner, Im Augenblick der Gegenwart, Frankfurt 1974, S.9.

72 Vgl. Hugo Friedrich, Hamburg 1975, S. 116.

73 Ebenda.

len, verdiene nicht, in den Vorhof der Kunst einzutreten.[74] Das Gedicht soll im Idealfall eine *nonreferentielle semantische* Figur sein[75], eine Sprachgestalt im reinen Selbstkontakt, die nichts weiter übermittelt (aber das doch) als sich selbst. Sprache soll mit Hilfe von Sprache ins Schweigen verkehrt werden. Jede Verstehensmöglichkeit wird dadurch torpediert, daß die Differenz von Information und Mitteilung entfallen soll. Geleugnet wird damit diejenige Differenz, die das Wahrnehmen von Kommunikation vor anderen Wahrnehmungen auszeichnet. Aber das wird dann noch kommuniziert, nämlich als erkennbare Information über diese Absicht, und wenn man das nicht versteht, versteht man diese Lyrik nicht.

Kurz : Die Verkehrung von Sprache in ihr Gegenteil wird publiziert. Es wird immer noch etwas zustandegebracht, das sich veröffentlichen läßt. Was aber publiziert wird, transportiert unweigerlich Sinn, und sei es den Sinn der Unmöglichkeit von Sinn.[76] Die Nichtnegierbarkeit von Sinn verschärft, wenn man so will, das Kommunikationsdilemma moderner Lyrik. Im Augenblick der Präsentation ihrer Produkte läßt sie sich auf Kommunikation ein und schlägt auf die Paradoxie auf. Ihre Intention richtet sich gegen sie selbst, und in dem Maße, in dem poetische Werke auf diese Grenzposition hinelaboriert werden, gerät denn auch das Ende solcher Dichtung in Sicht. Daß dennoch - von Rimbaud bis Celan (oder auf anderem Felde: Beckett) dieses Risiko in Kauf genommen wird, kennzeichnet die Schärfe des Problems und kann - in unklarer Begrifflichkeit - als »tiefsitzender Drang der Modernität« gelesen werden.[77]

Die kommunizierte Kommunikationsverweigerung wird rezipiert, die lyrische Botschaft (aber welche?) vernommen.[78] Auf der

74 Vgl. Zeltner, Frankfurt 1974, S.9.

75 Wir lehnen uns hier im Begriffsgebrauch an Gerda Zeltner an, a.a.O.: S. 18.

76 »Mallarme's work never stops producing a sense which is nowhere, and this means that Mallarmé is at once impossible to read and extremely easy to read.« Leo Bersani, The Death of Stephane Mallarmé, Cambridge1982,S.ix.

77 Friedrich, Hamburg 1975, S. 118.

78 »Implizit ist indes die Situationsbezogenheit und bedeutungserschließende Leistung der lyrischen Botschaft selbst noch im Grenzfall jener modernen Lyrik vorausgesetzt, die durch die Negation evozierter Si-

Basis der Ausgangsparadoxie gab es sogar die Möglichkeit, den dezidierten Kommunikationsverweigerer Mallarmé als Kronzeugen für eine Theorie zu reklamieren, die Gesellschaftsveränderungen als Sprachveränderungen begreift, also soziale Tiefen- und Fernwirkungen an einer Sprache entdeckt, die gerade das nicht hatte wollen können dürfen.[79] Das mag ein Grenzfall sein; unstrittig ist aber die literarische und literaturwissenschaftliche Wirkung Mailarmes.[80] Seine Gedichte mit ihrer eingebauten Selbstdestruktionstendenz haben zweifellos die Autopoiesis modemer Lyrik in Gang gehalten. Und sie haben das getan, indem sie einen weiteren paradoxen Effekt erzwangen: die Hauptform, mit der auf Mailarmes Opus (und auf die Werke der meisten modernen Lyriker) reagiert wurde und wird, war und ist der Kommentar. Der Reagierende ist, wenigstens wenn es um systematische Akkumulation von Kommentaren und um systematisches Aufeinanderreagieren darauf bezogener Publikationen geht, das Wissenschaftssystem.

Rechnet man intendierte Nichtassimilierbarkeit, Dissonanz zu jeder Realität, Aufhebung der kommunikativen Funktion von Sprache zusammen, versteht sich, daß Gedichte, die dann noch entstehen können, ».. .geradezu nach dem Kommentar schreien, daß aber jeder Kommentar zerstörerisch auf ihren Realitätsmo-

tuationen und durch die Zurücknahme möglicher Bedeutungen jegliche »Botschaft« verweigert und allein in ihrer Selbstreferentialität genossen und reflektiert sein will.« H.R.Jauß, La douceur du foyer: Lyrik des Jahres 1857 als Muster der Vermittlung sozialer Normen, in ders.: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Bd. 1, München 1977, S. 346. Die Vieldeutigkeit des dann doch Vernommenen, die Wirkungen nicht festgelegten Sinnes lassen sich in gewissen Grenzen empirisch bearbeiten. Die Rezeptionsanalyse führt auf die Idee der Makrointerpretation, die andere mögliche Deutungen mitsieht, also Sinn kontingent setzt. Vgl. dazu A. Buck et al. (Hrsg.), Text und Rezeption, Wirkungsanalyse zeitgenössischer Lyrik am Beispiel des Gedichtes »Fadensonnen« von Paul Celan, Frankfurt 1972, S. 220 ff.

79 Man kann hier an die Gruppe Tel Quel denken, die in der question Mallarmé einen Prüfstein hatte. Vgl. dazu Gudrun Inboden, Mallarmé und Gauguin, Absolute Kunst als Utopie, Stuttgart 1978, S. 5.

80 Zur Wirkung innerhalb des Produzentensystems vgl. nur John Andrew Frey, Motif Symbolism in the Disciples of Mallarmé, Washington D. C. 1957.

dus wirkt«.[81] Der Kommentar ist deshalb tödlich für das Gedicht, weil er den Versuch der Entparadoxierung der Einzigartigkeitsparadoxie angreift. Er muß voraussetzen, daß der zu kommentierende Text »verschwiegen artikulierte enthält, was er (der Kommentar) dann zum ersten Male sagt. Der Kommentar hat mit dem zu tun, »was eigentlich niemals gesagt worden ist«[82], und im Falle der.modernen Lyrik mit dem, was unter keinen Umständen gesagt werden sollte. Das bedeutet auch, daß das beobachtende (kommentierende) System Wissenschaft in/ die Lage gerät, sich aufgrund dieser Paradoxic seines symbiotiscben Mechanismus, der Möglichkeit des Rekurses auf Wahrnehmung zu begeben. Auch das steigert die Produktionsrate und mitunter die Kontingenz kommentierender Texte.

Wenn es um Mallarmé geht, verschärft sich das Problem ins Unlösbare: »At the close of an exegetical lifetime, one may actually come to the end of *Finnegans Wake.* Mallarmé's verse and prose can certainly keep us occupied, but if we should happen to finish with them, there will always be the work as the continously receding, infinitely hypnotic horizon of further interpretation - or, more accurately, as the horizon of further interpretation which can never stop because *it has never been authorized to begin.* That withholding of authorization is perhaps Mallarmé's astonishing gesture of control. «[83] Die Zahl der Kommentare, Interpretationen und Analysen ist gleichwohl Legion. Dabei scheint typisch der Versuch des Herstellens narrativer Kohärenz, ein Vorgang, der als ein De-radicalizing der Intentionen Maliarmes gelten muß.[84]

Das Experiment moderner Lyrik hat unter so paradox zugespitzten Verhältnissen den absonderlichen Effekt zu bewirken, was es nicht bewirken wollte. Je dunkler, je schwieriger, je elaborierter der Versuch, nonreferentielle und insofern unvergleichliche Gedichte zu schreiben, desto größer die Einvernahme dieser Texte

81 Mit Bezug auf Kunstwerke formuliert so Hans Blumenberg, Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes, in F.Kaulbach/J. Ritter (Hrsg.), Kritik und Metaphysik, Studien (H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag), Berlin 1966, S. 174-179, hier S. 176.

82 Michel Foucault, Die Ordnung des Discourses, München 1974, S. 18.

83 Bersani, Cambridge 1982, S.27.

84 »The Mallarmean text is treated as if it were sick, as if it were *deficient in narrativity.*« Bersani, a.a.O., S.vn.

zumindest durch wissenschaftliche Kommunikation. Das Experiment ist narrenhaft. Es erscheint als metaphysische Posse. »Ou fuir dans la révolte inutile et perverse? / Je suis hanté. L'azur! l'azur! l'azur! l'azur!«[85] Die Konturen des Experimentes ergeben sich, wenn wir hier pointieren dürfen, aus den Techniken der Redundanzverknappung oder Redundanzsteigerung. Beide Wege sind beschritten worden und konvergieren im Effekt der Nichtassimilierbarkeit.[86] Mallarmé, der hier als Kronzeuge fungiert, arbeitet so, daß Redundanz minimiert wird. Die kontrollierbaren Außenverweisungen seiner Gedichte sind gekappt. Die Symbolik (und gerade diesen Begriff dürfte man in diesem Kontext eigentlich nicht gebrauchen) ist nahezu autonom, lebensweltlich Deutbares bis an die Grenze des Möglichen eliminiert.

Das würde aber Beliebigkeit bedeuten, wenn nicht gegengesteuert, wenn nicht >Hinterrücksformen< von Redundanz aufgebaut würden. Zufall oder doch Kunst? Die Kriterienfrage der Moderne hinsichtlich des Wertes von Kunstwerken stellt sich so, wenn Dissonanz zu jeder möglichen Normalität auf dem Wege der Redundanzverknappung gewollt wird. Maliarmes Kriterium ist (und damit schließen wir an die Diskussion der Medium/Form-Differenz an): Form. Dem Zufall, der Beliebigkeit wird vorgebeugt durch kontrollierten und rigorosen Abbau »offiziöser«, das heißt gesellschaftlich akzeptierter Redundanz bei gleichzeitiger Steigerung »spezialisierten Redundanz.[87] Dieser Versuch bewirkt, daß moderne Lyrik eigentümlich zwischen Form und

85 Gedicht *L'Azur*, zitiert nach Stéphane Mallarmé, Sämtliche Gedichte, Heidelberg 1974, S. 40.

86 Endlose Wiederholung, Monotonie wären Mittel des zweiten Weges. Sie schalten durch den Kunstgriff nichtvariierender Répétition Verstehen (wie Interesse an Verstehen auf der Ebene des Textes) aus. Man kann hier an die konkrete Poesie denken.

87 »Cette perfection, cette plénitude formelle est d'autant plus remarquable, que, pour l'atteindre, Mallarmé se soumet à la plus grande des contraintes: non seulement il se plie aux prescriptions et aux conventions de la prosodie traditionelle, mais il en aggrave la sévérité; il en développe le principe jusqu'à l'extrémité de ses conséquences et de des conséquences le plus strictes et le plus despotiques. Ce qui semble n'être que les règles d'un jeu, et d'un jeu savant, prend pour Mallarmé le caractère obligatoire d'une loi à laquelle il obéit sans discuter de la manière la plus précise et la plus scrupuleuse.« Pierre Beausire, Mallarmé, Poésie et Poétique, Paris 1974, S. 63/64. Unter solchen Um-

Formbruch oszilliert.[88] Die Meisterschaft, die nahezu einstimmig an Mallarmé gerühmt wird, bezieht sich auf die Form, die in ihrer Vorbildlichkeit der Dunkelheit dessen, was in • seinen Gedichten sonst vorkommt, entgegengehalten wird.

Sehr oft werden deshalb Mailarmes preadaptive advances im Barock vermutet. Tatsächlich sind aber die hochrhetorisierten Barockgedichte, die Hyperfunktion ihres Stils kaum mit Mallarmés Arbeiten vergleichbar.[89] Die Hyperfunktion der Form hat bei ihm eine andere Stoßrichtung und will andere Effekte: Form wird selbstreferentiell; Beziehungen und Relationen zwischen Formelementen (und nicht Inhalte, Gehalte) werden elaboriert.[90] Was der Empfänger der Botschaft erhält, das ist die Form. Eco nennt das: Autoreflexion.[91] Das Fehlen »substantieller« Referenzen treibt den Rezipienten in eine Abstraktionslage, die Selbstreferenz an sich genießen können muß, den Kurzschluß der Form mit sich selbst.[92]

ständen benötigt Lyrik einen »Leser als Spezialist für ihre spezialistischen Texte.« Vgl. dazu auch Friedrich, Hamburg 1975, S. 119.

88 Die Kunst der Gegenwart kann »sich in ihrer Wahrheit nur halten, indem sie sich als Kunst zurücknimmt und doch nicht aufhört, Kunst zu sein. Sie muß die Konnotationen von Form innerhalb ihrer dementieren. Sie muß Form und Formbruch in einem sein und durch diese Einheit ihre beiden Bedeutungselemente gegeneinander oszillieren lassen.« Dieter Henrich, Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart, in: W. Iser (Hrsg.), München 1966, S. 11-32, hier S. 30.

89 Für einen Überblick vgl. Arnold Rothe, Französische Lyrik im Zeitalter des Barock, Berlin 1974.

90 Man könnte hier an den präludierenden Schönheitsbegriff Diderots denken. »Des la rédaction de son article *Beau* (1751), Diderot avu, et avec raison, que le plaisir esthétique réside principalement dans la perception intellectuelle et émotive d'un ordre harmonieux de rapports et de proportion.« May, Genf 1973[3], S. 124.

91 Umberto Eco, Die ästhetische Botschaft, in: D. Henrich/W. Iser (Hrsg.), Theorien der Kunst, Frankfurt 1982, S. 404-428, hier S. 404.

92 »The pervading idea (of imaginism and symbolism, P. F.) seems to be that a poem, unlike a letter, a piece of conversation, or a play or novel, is autonomous and self-sustaining, needing no reference to outside events...« formuliert J. P. Ward, Poetry and the Sociological Idea, Sussex N. J. 1981, S. 133.

Wenn es sich so verhält, daß moderne Lyrik in ihren Hochformen Nonreferentialität (Autoreflexion) ihrer Texte will, läßt sich nach den Mitteln fragen, die entlang solcher Intention kondensieren. Wie wird Verstehen so verhindert, daß nur noch die Verhinderung selbst beobachtet und dann (aber wie?) verstanden werden kann?

Oft beobachtet wurde die Aufhebung der Funktion von Sprache durch kontradiktorische Verschränkung, durch die Verbindung des Unverbindbaren, durch die Paradoxie (pluie aride), durch die Apposition (als Mittel zur Gewinnung scharfer Juxtapositionen), durch Inversion, absolute Metapher, absolute Infinitive, Aufhebung des Unterschieds zwischen Singular und Plural, Verkehrungen zu erwartender Wortfolgen etc.[93] Daneben und damit zusammenhängend imponiert eine besondere Form von Zeitlichkeit, die man als ein Ersetzen von Sequentialität durch Simultaneität bezeichnen könnte, als Ausdünnung der Spezifik der Funktion von Literatur. Es ist diese bestechende Technik, die den experimentellen Kern moderner Lyrik auszumachen scheint, und bestechend daran ist, daß sie sehr genau bezogen ist auf die Bedingung der Möglichkeit von Verstehen. Erst auf der Basis von Sequentialität ist ja ein Vor und Zurück, ist Erinnern und Antezipieren, Retention und Protention, Erwartung und Erwartungsdurchbruch möglich. Nur im Nacheinander können Differentialitäten abgetastet werden, wohingegen simultan präsent sein Sollendes nicht auch noch simultan dekomponiert werden kann.

Der Schlüsselbegriff hier ist *Spiegelung?** Jeder Augenblick ist ein

93 Vgl. nur A. Deborah/K. Aish, La métaphore dans l'oeuvre de Stéphane Mallarmé, Reprint Genève 1981 (zuerst Paris 1938); Jacques Scherer, Grammaire de Mallarmé, Paris 1977; Friedrich, Hamburg 1975, S. néff. und passim.

94 »Toute la problématique du langage chez Mallarmé tend en effet à rendre, au dire...sa virtualité, à definir les lois de réfraction et de réflexion des mots. Le poème est un lieu, surface ou volume, où les rapports des choses, les structures du monde se réfléchissent dans la procédés du langage.« Claude Abastado, Expérience et théorie de la création poétique chez Mallarmé, Archives des Lettres Modernes, Paris 1970", S. 24,

Kreuzungspunkt zu simultaner Präsenz gebrachter Spiegelungen von Sprachelementeri. Genau damit ist Verstehbarkeit ausgeschlossen, oder ist Verstehen nur möglich durch Analyse, durch geduldig und sequentiell verfahrendes Entspiegeln, ein Verfahren, das dann nicht mehr der poetischen Intention entspricht. Verstehen ist nur durch Nichtverstehen möglich, und es ist nicht mehr als konsequent, wenn dieser Vorgang als »Irrealisierung durch Entzeitlichung« gelesen wird.[95]

Entzeitlichung begegnet nicht nur in der Forderung, simultan statt sequentiell zu erleben, sondern auch und zentral in den Formen der Tautologie und der Paradoxie. Beide Formen nageln den mit ihnen Konfrontierten fest. Von der Tautologie aus geht es nirgendwohin, sie hat eine nichts als répétitive Motorik, weil sie immer alles und deshalb nichts besagt. Paradoxien erzeugen jenes eigentümliche kognitive Flimmern zwischen Negation und Position, das Festhalten von Sinn unmöglich macht: »II y et n'y a pas de hasard« (Igitur) oder »Rien n'aura eu lieu que le lieu...« (Un coup de dés jamais n'abolira le hasard).

Von den zurückliegenden Erwägungen her wird Mallarmés häufig diskutierte Beziehung zur Musik begreifbarer. Sie stellt für ihn »une monde de rapports abstraits et *intemporels** dar.[96] Wenn in couragierter These gesagt werden darf, daß Musik ein autopoiesis-isomorphes Prozessieren von Zeit ist[97], dann meint Intemporalität hier nicht die Aufhebung physikalischer Zeit. Nichtzeitlichkeit muß bezogen werden auf die Abwehr materieller Zeit. Insofern ist Musik eine Kunst, »qui refuse les >matériaux naturels<, qui ne se réfère à la réalité que par allusion ou suggestion ...

95 Karlheinz Stierle, Möglichkeiten des dunklen Stils in den Anfängen moderner Lyrik in Frankreich, in: W. Iser (Hrsg.), München 1966, S. 157-194, hier S. 177L Vgl. zur Typik dieser Irrealisierung auch das Kapitel über Zen-Buddhismus in diesem Buch, oben S. 46 ff.

96 Suzanne Bernard, Mallarmé et la musique, Paris 1959, S. 37 (Hervorhebung durch mich).

97 Vgl. umfänglicher Peter Fuchs, Vom Zeitzauber der Musik, Eine Diskussionsanregung, in: Dirk Baecker et al. (Hrsg.), Theorie als Passion, Frankfurt 1987, S. 214-237. »Elle (la musique, P. F.) exprime les relations les plus profondes, parce qu'elle met à nu l'essence de la réalité vitale, l'impondérable matière du devenir. Elle seule nous fait pénétrer dans l'ordre intime et complexe de notre être, et participer de l'énergie primordiale...« formuliert mit Bezug auf Mallarmé Beausire, Paris 1974, S. 189.

qui se construit comme un jeu de formes pures, de combinaisons abstraites. Je ne serais pas éloignée de croire que Mallarmé écoutait la musique d'une manière purement intellectuelle .. ,«[98] Musik fungiert als ein Prototyp schweigender Kommunikation. »Tout d'abord la musique que *se sert* des silences, et non seulement pour séparer des phrases ou pour marquer certains rythmes ... mais pour nous laisser entendre ce qu'elle ne dit pas, ce qui ne peut être dit par des sonorités materielles: suggestion d'un état de pureté superieure.«[99] Damit zeigt sich die Affinität der Musik zur Intention moderner Lyrik: Es geht um das kommunizierte Unsagbare, um poésie sans les mots, um poésie pure. Um Kommunikation ohne Kommunikation?

Will man verstehen, was das heißen kann, muß man an die triadische Struktur der für Sozialsysteme konstitutiven Einheit Kommunikation erinnern. Sie ist ein Amalgam von Information, Mitteilung und Verstehen, das intern Differenzen auswirft auf der Basis der Selektivität ihrer Komponenten. Das systematische Desorientieren von Verstehen, wie es in moderner Lyrik seit Baudelaire gepflegt wird, die absichtsvolle Verstümmelung einer Funktionskomponente (Verstehen), schließt zunächst das Funktionieren (das Gelingen) von Kommunikation aus. Die Frage stellt sich, was Kommunikation dann noch bedeuten kann. Die Antwort findet sich in vier Begriffen: Suggestion, Evokation, Musikalität, Handlungslosigkeit. Diese Begriffe decken zugleich ab, was poésie pure meint.[100]

Mallarmés Vorstellung, daß sein Traum darin liege, ein Ding zu suggerieren, eine Erscheinung der Welt zu evozieren, ist gekoppelt mit der Vorstellung, daß ein Ding nennen es ersticken heiße. Weder Mitteilung noch Information noch Verstehen sind intendiert, sondern »unendliche Suggerierbarkeit«.[101] Der Leser soll das Gedicht nicht verstehen, sondern nur angeregt werden zur Fortproduktion dessen, was im Gedicht wie eine Taste auf dem Klavier angeschlagen wurde. Sein Bewußtsein soll zur Bewegung in seiner eigenen inneren Unendlichkeit animiert werden. Valéry, Schüler Maliarmes, faßt dies in der nüchternen Formel zu-

98 Bernard, Paris 1959, S. 39.

99 A.a.O., S. 41.

100 Vgl. Paul Valéry, Zur Theorie der Dichtkunst, Frankfurt 1962, S. 80 ff.

101 Friedrich, Hamburg 1975, S. 121.

sammen, seine Gedichte hätten den Sinn, den man ihnen gebe.[102]

Mallarmé übernimmt den Begriff der Suggestion von Baudelaire und benutzt häufig wie Baudelaire selbst affine Begriffe wie Beschwörung, Anspielung, Magie. Es gibt keinen Vertrag mit dem Leser. Statt dessen wird auf Mitschwingen, Miterregung ganz im musikalischen Sinne gesetzt. Als Topos fungiert hier - die Sache ins Negative gewendet - der Begriff der Dunkelheit. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit von Evokation, und wer sich über das Absichtsvolle solcher Dunkelheit mokiert, mißversteht deren Funktion. Evokation aber, das ist entscheidend, impliziert noch immer Adressaten, impliziert Bewußtseine, die sich anregen lassen, impliziert Systeme, die über Resonanzfähigkeit verfügen. Will man selbst diese verdeckte Richtung auf Adressaten kaschieren, muß man moderne Lyrik anachoretisch nennen. Benn und andere sprechen dann dezidiert vom konstitutiv monologischen Charakter der modernen Lyrik.[103]

Vom Zusammenhang zwischen Dunkelheit und Evokation her läßt sich noch genauer die Funktion des Wortes in Differenz zur Sprache fassen. Das wesentliche Wort emanizipiert sich von den Bezeichnungsleistungen der Sprache, oder anders: Es emanzipiert sich vom Objekt, das es im Grenzfall gar vernichtet (abolition). Durch die systematische Vernichtung des durch Sprache bezeichneten Objektes wird Evokation möglich.

Diese Überlegung rückt eine umfassendere Problemlage ins Licht. Man kann wohl davon ausgehen, daß der Sprache in klassischer Theorie eine Zeichenfunktion zugemutet wird, das heißt: sie bezeichnet etwas Sprachliches oder Nichtsprachliches positiv oder negativ, wobei das Bezeichnete vorhanden sein muß, um bezeichnet werden zu können. In jedem Falle ist das Entsprechungsverhältnis von Zeichen und Bezeichnetem positiv, das heißt funktional (wenn nicht eine Fehlbezeichnung vorliegt), und dies sowohl im Falle positiver als auch im Falle negativer Ausdrücke. Es muß daher in der Umwelt von Sprache irgendetwas Negatives geben. Man kann, statt daran zu scheitern, daß nicht alle Bezeichnungen funktionieren, einfach die Annahme einer Zeichenfunktion von Sprache aussetzen und statt dessen die Idee

102 Vgl. ebenda.

103 Gottfried Benn, Gesammelte Werke, Bd. 4, München 1975, S. 1066.

eines Mediums verwenden, das bezogen ist auf die in aller Kommunikation vorauszusetzende Differenz von Information, Mitteilung und Verstehen. Man braucht dann die Möglichkeit, Sprache zur Bezeichnung von etwas zu verwenden, keineswegs prinzipiell zu leugnen, aber das ist dann eine sekundäre Verwendung und nicht typisch für Sprache schlechthin, nicht der Sinn von Sprache ausschließlich, sondern eine ihrer Gebrauchsmöglichkeiten unter anderen.

Das, was wir bisher als moderne Lyrik analysierten (ganz besonders hinsichtlich Maliarmes), scheint nun geradezu demonstrativ Sprache so zu nutzen, daß deutlich wird, daß sie nicht oder nicht nur zur Bezeichnung von etwas dient. Verfährt man so, wird es möglich, der Zeichenstruktur, die ja unbestreitbar vorkommt, einen neuen Sinn zu geben: Sie entfaltet die Selbstreferenz, sie asymmetrisiert, und ist eben deshalb gegen eine Bezeichnung des Bezeichnens empfindlich.

Der Topos der Handlungslosigkeit bezieht sich auf ein affin gelagertes Problem. Erzählen ist an Handlung gebunden, das heißt an das Bezeichnen von Objekten und Zeitverhältnissen in einer Form, die anderen Bewußtseinen erlaubt, die Konstellation von Zeiten und Objekten intern zu rekonstruieren. Der mitgeteilte Sinn muß mehreren psychischen Systemen verfügbar, für sie verstehbar sein. Deswegen ist es notwendig, das vollkommene Gedicht in Handlungslosigkeit zu halten. Im Igitur-Fragment treibt Mallarmé diese Intention auf die Spitze: Er creiert eine lyrische *Erzählung*, die die reine Handlung durch Tilgung jeder Handlung will (wie das reine Wort durch Tilgung jeden Bezeichnens), ein Experiment, das gewöhnlich als grandios *und* gescheitert angesehen wird.

In diesen Kontext gehört der Begriff der poesie pure. Er bezeichnet traditionell diejenige Dichtung, die auf Mallarmé und den anderen Symbolisten fußt, und man begreift, was der Begriff meint, am besten, wenn man sich seines privativen Charakters versichert: pure heißt rein von.. .frei von .. .Poesie pure ist der Intention nach frei von jeglicher Beimischung sinnlicher, vermittelnder, kommunikativer, objektbezogener Art. Sie kommuniziert nicht etwas, sondern nur sich selbst. Sie versucht, jede Referenz auf Ereignisse, Objekte, Kontexte zu löschen. Sie will, könnte man formulieren, die Re-etablierung des unmarked space, Unmögliches mithin. Denn sie ist genötigt, bei jedem Schnitt in

die Welt diesen Schnitt zurückzunehmen. Die Rücknahme ist aber nichts als der nächste Schnitt.

VII

Es gibt Systeme, die sich reproduzieren, indem sie das Netzwerk elementarer Einheiten, aus denen sie bestehen, in Anspruch nehmen, um weitere elementare Einheiten des gleichen Typs zu fabrizieren. Diese *autopoietischen* Systeme[104] sind demnach selbstreferentiell geschlossen. Sie praktizieren ihr Umweltverhältnis ausschließlich auf der Basis systeminterner Operationen. In diesem Sinne ist Gesellschaft ein autopoietisches System. Ihre elementaren Einheiten (die weiter aufzulösen hieße: das System aus dem Blick verlieren) sind Kommunikationen, die Kommunikationen erzeugen, die Kommunikationen erzeugen. Was immer sozial geschieht, hat seine Einheit in Kommunikation; in der Umwelt von Gesellschaft kommt fast alles vor, was der Fall ist, nur dies nicht: Kommunikation, also sie selbst, und wo immer Kommunikation vorkommt, ist Gesellschaft in Betrieb.

Die funktionale Differenzierungstypik der modernen Gesellschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß Funktionssysteme als Teilsysteme schärfer konturiert, schließlich autonom gesetzt werden. Diese Autonomisierung geschieht teilsystemintern durch die laufende Aktualisierung der Referenz des Systems auf sich selbst, durch solche Konditionierung von Kommunikation, die immer wieder und auf immer gleiche Weise das Teilsystem, in dem sie vorkommt, impliziert. So sind alle Operationen im Wirtschafts-

104 Vgl. für das Ausgangskonzept etwa Francisco J. Varela/Humberto R. Maturana/R. B. Uribe, Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characteristics and a Model, in: Biosystems 5, 1974, S. 187-196; Humberto R. Maturana/Francisco J. Várela, Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living, in: Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 42, Boston-Dordrecht 1980; Milan Zeleny (Hrsg.), Autopoiesis. A Theory of Living Organization, New York-Oxford 1981. Siehe für soziologische Elaborierung des Konzeptes Niklas Luhmann, Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung, in: ZfS 11, 1982, S. 367-379; ders., Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, etwa S. 57-65.

System geld-relational, alle Operationen im politischen System macht-relational, alle Operationen im Rechtssystem recht-relational. Die immer mitlaufende Selbstreferenz des Systems präzisiert das Teilsystem in seiner gesellschaftlichen Umgebung. Es beginnt auf angebbare Weise in sich zu zirkulieren und erzielt damit jene autopoietische Geschlossenheit, die Beziehungen zur Umwelt nur auf systeminterne Operationen stützt.

Das gilt nicht für alle Funktionsbereiche. Nicht alle erreichen jenen Grad an selbstreferentieller Schließung, von dem aus Emergenz von oben, also top-down-Konstitution der Systemelemente durch das System möglich und notwendig ist und damit Sensibilität für Umwelt nur noch nach Maßgabe systeminterner Operationen. Immerhin scheint Kunst die Autonomieschwelle überschritten zu haben[105] oder zumindest mit den Problemen zu kämpfen, die der Prozeß der Autonomisierung mit sich bringt. In unserem Zusammenhang gehen wir davon aus, daß Lyrik eines der Subsysteme des Funktionssystems Kunst ist und daß innerhalb dieses Subsystems die Formation moderne Lyrik unter Sonderkonditionen ausdifferenzierte, die sich aus dem für sie spezifischen Paradoxiesyndrom Inkommunikabilität (das mit dem gleich gelagerten Syndrom der Gesellschaft konvergiert) ergeben. Das bedeutet zunächst, daß moderne Lyrik als Sozialsystem, ob sie will oder nicht, Gesellschaft vollzieht. Das impliziert, daß ihre Elemente Kommunikationen sind und nicht bloße Texte (Gedichte), daß aber diese Kommunikationen über Gedichte geleitet werden oder sich auf Kommunikationen über Gedichte beziehen. Dieser Bezug garantiert Einheit und Wechselbezug der Kommunikationen, garantiert Einschränkungen (constraints), die Etablierung von Systemgrenzen, bei deren Überschreiten Kommunikation unter andere Bedingungen gesetzt wird, zum Beispiel unter die Bedingung wirtschaftlicher Rentabilität hinsichtlich der Publikation von Texten, die nur eine Minderheit konsumiert.

Die kommunikative Referenz auf Gedichte stiftet die Systemeinheit. Man könnte auch sagen: Die Gedichte wirken katalytisch, indem sie (ohne sich selbst zu verändern) eine nichtlimitierbare Anzahl von Kommunikationen über sie programmieren. Dies trifft ersichtlich zu auch im Falle der modernen Lyrik, aber ge-

105 Vgl. ausführlicher Niklas Luhmann, Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst, Delfin in, 1984, S. 51-69.

rade das ist das Problem. Wie kann es zutreffen, daß die Autopoiesis lyrikspezifischer Kommunikation in Gang gehalten wird, wiewohl die Artefakte, an denen sich diese Kommunikation entlangsteuert, antikommunikativ gebaut sind und Verstehen systematisch desorientieren?

Eine Antwort kann hier nur tastend, kann nur probeweise gegeben werden. Sie geht von der Annahme aus, daß es gerade die auf Verstehenserschwernis gerichtete Form der modernen Gedichte ist, die kommunikationsstiftend und kommunikationsforttreibend wirkt. Zentral scheint der Effekt der Irritation (Verblüffung, epatement) zu sein, der das Staunen über die Perfektion bezeichnender Sprache ablöst. Irritation greift durch das Nichtverstehen hindurch und reagiert auf den Erwartungsdurchbruch[106], der als kalkuliert, also als Form erlebt wird, als das willentliche Durchstreichen von Geläufigkeiten, als Eliminierung aller Kontexte, die sich nicht auf die Form beziehen.[107] Die Form, deren Perfektion ersichtlich ist, zielt besonders im Grenzfall Mallarmes auf nichts als auf sich selbst und irritiert damit in dem Sinne, in dem ein unlösbares Rätsel irritiert, fasziniert und immer neue Lösungsversuche stimuliert. Der Rezipient wird mit der Quadratur des Kreises konfrontiert.

Die Konfrontation ist kalkuliert. Wenn Pound dies »most tricky« nennt, bedient er sich eines understatements, das sich auf die Transformation des Dichterbildes (poeta laureatus) hin zum Irritationstechniker, zum kühl kalkulierenden Spezialisten für Überraschungseffekte bezieht. Form wird Instrument und kommunikativer Bezug auf Gedichte Bezug auf Form, wobei typisch die

106 Wir vermuten, daß Ezra Pound in diesem Zusammenhang von Logopoeia spräche. »Logopoeia: >the dance of the intellect among words<, that is to say, it employs words not only for their direct meaning, but it takes count in a special way of habits of usage, of the context we expect to find with the word, its usual concomitants, of its known acceptances, and of ironical play... It is the latest come, and perhaps most tricky and undependable mode.« T. S. Eliot (Hrsg.), Literary Essays of Ezra Pound, London 1968, S. 25.

107 Daraus resultiert auch, läßt man den Scheinwerfer historischer Aktualität weiterwandern, daß irgendwann Irritation nicht mehr irritieren kann. Dann irritiert nur noch die Nichtirritation. Wir vermuten, daß unter diesem Gesichtspunkt Lakonismen thematisiert werden könnten, beispielsweise Brechts Radwechsel.

Bezugnehmenden Kenner sind, die nur noch außerordentliches formales Raffinement anregen kann. Spätestens bei Pound oder Saint-John-Perse muß die gesamte Geistesgeschichte als Schatzkammer für Irritationszwecke herhalten, sei es durch Einflechtung chinesischer Piktogramme (Pound) oder durch Bezug auf entlegenste Mythen (Saint-John-Perse).

Form in Selbstreferenz ist >the nutrition of impulse< (Pound) des Sozialsystems moderner Lyrik. Die Frage ist, ob auf Dauer gestellte Irritation, Verblüffung, Schockerfahrung und Schockproduktion evolutionär erfolgreich sein können, ob es also hinreicht, durch laufende Desorientierung des Verstehens die Autopoiesis moderner Lyrik in Gang zu halten.

Man kann daran zweifeln, sieht man auf die verschwindend geringe Zahl der Produzenten und nicht berufsmäßiger Rezipienten. Man kann daran zweifeln, daß Irritation als Prinzip immer irritieren wird, und man kann daran zweifeln, daß die Hypostasierung autoreflexiver Form als Programm hinreicht, um immer wieder von einem Gedicht zu einem anderen zu kommen. Andererseits kann man sehen, daß sich in einem anderen System um das Kommunikationsproblem moderner Lyrik herum eine Welt des Redens formiert, in den Wissenschaften, die gnadenlos auf von der Intention her nicht dechiffrierbare Texte zugreifen, mithin sehen wollen, was die moderne Lyrik selbst nicht sehen kann, ihren blinden Fleck, das Paradox, das sie zu hochunwahrscheinlichen Selektionsleistungen trieb, mit denen sie gegen sich selbst operiert *und* sich fortsetzt.

Zweifelsfrei aber ist, daß die Produkte moderner Lyrik das Kontingenzbewußtsein der Moderne im Hinblick auf sprachliche Artistik, ihr Problembewußtsein im Hinblick auf scheinbar unmögliche Kommunikation entschieden gesteigert haben. Am faszinierenden Beispiel moderner Lyrik war zu lernen, daß Inkommunikabilität, welche Folgen sie für psychische Systeme immer haben mag, Kommunikation nicht daran hindert zu kommunizieren.

Blindheit und Sicht: Vorüberlegungen zu einer Schemarevision

Non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem (Ockham's Razor)

Käme noch einer auf die Idee, Welt als Ganzes in den Blick nehmen zu wollen, er sähe ein unausdenkbar komplexes System sich wechselseitig überbietender, hierarchisch verwickelter, ineinander gespiegelter Beobachtungen, ein polykontexturales Spiegelkabinett, in dem er zuletzt sich selbst als beobachteter Beobachter ertappen müßte, der - ehe sein Blick kollabiert - gerade noch wahrnimmt, wie sein Spiegelbild in Spiegeln sich spiegelt.

Schon der Versuch einer Rekonstruktion von Beobachtungsverhältnissen zweiter Ordnung[1] führt in die Komplexion, daß derjenige, der einen Beobachter beobachtet, sehen kann, daß der beobachtete Beobachter notwendig mit bestimmter Blindheit geschlagen ist: Er benutzt eine Unterscheidung, die er mit Hilfe dieser Unterscheidung nicht bezeichnen, nur benutzen kann. Davon profitiert er als Parasit seines Schemas, aber eben deswegen ist er auch ausgeschlossener Dritter einer fundamental zweigliedrigen Operation. Der Beobachter, der dies beobachtet, kann dann wissen, daß jede Beobachtungsoperation eine eigentümliche Kombination von Blindheit und Sicht ist, also auch die seine, und daß es die Blindheit für Bestimmtes ist, die Sichten auf Bestimmtes eröffnet, und daß diese Sichten ohne Blindheiten nicht zustandekämen.

Daß Wertbeziehungen eine gewisse Blindheit voraussetzen und nur so motivieren können, hatte bereits William James gesehen.[2] Dasselbe gilt, sagt man heute, für Probleme und für die Suche

1 Siehe für ein Beispiel solcher Rekonstruktionsversuche Ranulph Glanville, Consciousness, and so on, in: Progress In Cyb. vu, 1980, S. 303-307.

2 On a Certain Blindness in Human Beings, in: William James, Talks to Teachers and to Students on Some of Life's Ideals, Neudruck (The Works of William James) Cambridge Mass. 1983, S. 132-149.

nach Problemlösungen.[3] Konstitutive Blindheit ist also rationalen und nichtrationalen Bemühungen um Weltkontakt gleichermaßen aufgegeben. Dabei geht es nicht nur um die alte Einsicht, daß man nicht alles auf einmal sehen kann und daß fein Auge, dem dies gelänge, erlöschen würde. Vielmehr setzt jede Bezeichnung voraus, daß das Bezeichnete unterschieden werden kann, sei es von allem anderen, sei es von etwas bestimmtem anderen. Die Unterscheidung selbst muß jedoch blind operieren. Wollte man sie miterfassen, müßte sie ihrerseits unterschieden werden von Unterscheidungen, die, wollte man sie miterfassen, unterschieden werden müßten von anderen Unterscheidungen, die ... und so weiter in infiniter Regression.

Mitunter kann gerade die Kombination von Aufhellung und Verdunkelung, weil sie registriert wird, entscheidend sein und bei iterativer Anwendung Anhaltspunkte für evolutionär folgenreiche Strukturkondensationen in zweierlei Hinsichten offerieren: in dem, was sie zu sehen, und in dem, was sie nicht zu sehen gestattet. Angesichts polykontexturaler Beobachtungsverhältnisse kann es nützlich sein, solche Unterscheidungen zu suchen, aufzugreifen und sie auf das hin zu beobachten, was sie an Beobachtungsmöglichkeiten stiften und (womöglich wichtiger) ausschließen.

Solche Unterscheidungen gewinnen zusätzliches analytisches Interesse, wenn sie selbst auf die Semantik von Beobachtungen bezogen sind, wenn sie sich anhand der Erfahrungen mit Beobachtungen formieren, oder genauer: anhand der Erfahrung, daß man unter Umständen vermeinen kann, beobachtetes Terrain sei unterkellert mit eben für dieses Terrain konstitutiv Unbeobachtbarem. Der Existenzoperator >sei< deutet an, daß die Gefahr naheliegt, die Existenz von Negativitäten zu unterstellen, also in bezug auf solche Erfahrungen den Seinsindex an etwas zu hängen, das (nach der hier vorgetragenen Theorie) nur als Positivität eines Beobachters zu fassen wäre.

Die wohl bekannteste und hinsichtlich der Reifikation von Beobachtungsergebnissen am meisten verführende Unterscheidung dieses Typs ist die von manifest und latent. Dieses Schema hat, wie man vorweg sagen kann, seine Eigentümlichkeit darin, daß es

3 Von »blindness inherent in the way problems are formulated« sprechen Terry Winograd/Fernando Flores, Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design, Reading Mass. 1986, S.77.

auf die Autopoiesis des unterscheidenden Systems zurückbezogen ist. Es gibt deshalb in der sinnhaft konstituierten Welt nur zwei prinzipiell verschiedene Formen, in denen es erscheinen kann: bewußt/unbewußt und kommunikabel/inkommunikabel. Dabei kann die eine Variante zur Reflexion der anderen Variante verwendet werden. Entscheidend ist, daß der Rückbezug auf Autopoiesis erst möglich wird, wenn autopoietische Systeme als solche ausdifferenziert und beobachtbar geworden sind. Offensichtlich wird erst in der Neuzeit dafür die semantische Form einer Unterscheidung bereitgestellt, und das setzt voraus, daß autopoietische Systeme genau in der Hinsicht, in der sie sich nicht beobachten können, beobachtet werden können.

Wenn ihnen dann auf dieser Basis Selbstbeobachtung zugemutet wird, läuft dies auf Paradoxien hinaus - eben auf die der gesellschaftlichen Kommunikation über Inkommunikables oder auf die der (via Beobachtung zugemuteten) Selbstunterscheidung eines psychischen Systems in das, was es für es selbst registrierbar, und das, was es für es selbst nichtregistrierbar ist.

I

Versucht man, die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung des Manifest/latent-Schemas zu rekonstruieren, zeigt sich, daß es asymmetrisch ausgearbeitet wurde. Bei seiner Installation fungierte der schon philosophisch, medizinisch und physiologisch einigermaßen konturierte Latenzbegriff als Führgröße und zog erst Mitte des 19. Jahrhunderts seinen unkonturierten Gegenspieler >manifest< an sich. Die Unterscheidung tauchte zunächst in medizinisch-psychologischen Zusammenhängen auf, dies aber so, daß die heuristischen Impulse von Latenz ausgingen.[4] In psychologischem und in physiologischem Sprachgebrauch (hier mit Anstößen für terminologische Sonderentwicklungen) bezeichnet Latenz eine Dimension der Negation von Selbstbeobachtungsmöglichkeiten. Diese Dimension erstreckt sich von der rigiden Vorstellung, Latenz sei für ein sich selbst beobachtendes System

4 Vgl. als Uberblick den Artikel »Latent, Latenz« in Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel 1980.

das, was es an sich schlechthin nie beobachten kann, bis hin zu weicheren Konzepten, die unter dem Begriff auch nur >potentiell< oder >rudimentär< für Selbstbeobachtung Zugängliches subsumieren.[5]

Die Psychologie jedenfalls leitete ihre bis heute andauernde Konjunktur damit ein, daß sie als Leitdifferenz aller ihrer theoretischen Operationen die zu manifest/latent filiale Unterscheidung bewußt/unbewußt etablierte. Sie unterschied damit die für ein System nicht wahrgenommenen Determinanten des Verhaltens von manifestem Verhalten, das seine Funktionsbedingungen kaschiert. Die psychoanalytische Schule nimmt dann noch Binnendifferenzierungen auf der rechten Seite der Unterscheidung vor[6], läßt aber keinen Zweifel daran, daß die Differenzierung des Psychischen »in Bewußtes und Unbewußtes ... Grundvoraussetzung der Psychoanalyse« ist.[7]

Die Soziologie ihrerseits verdankt der Psychologie (und besonders Freud) »le cadeau royal de la >fonction latente««[8], und es war insbesondere die funktionalistische Soziologie, die sich des Schemas bemächtigte[9], denn mit seiner Übernahme konnte sie auf das Problem terminologischer Verwirrung zwischen »conscious motivations« und »its objective consequences« reagieren[10], ein Problem, das sich dann retrospektiv beobachten ließ als eines, auf das soziologisches Denken immer schon mit dem mehr oder minder expliziten Gebrauch des Schemas geantwortet hatte.[11] Merton jedenfalls bindet die manifesten Funktionen an die bewußten Intentionen der Systempartizipanten; latente Funktionen sind demgegenüber »neither intendend nor recognized«.[12] Beide Funk-

5 Vgl. a.a.O., Sp.43.

6 Vgl. David Rapaport, Die Struktur der psychoanalytischen Theorie, Versuch einer Systematik, Stuttgart o.J., S. 50.

7 Sigmund Freud, Das Ich und das Es, in: Anna Freud et al. (Hrsg.), Sigmund Freud, Gesammelte Werke Bd. 13, Frankfurt 1967', S.237-289, hier S.239.

8 Vgl. Roger Bastide, Sociologie et psychanalyse, in: G. Gurvitch (Hrsg.), Traité de sociologie, Paris i960, S. 404.

9 Prominent Robert Merton, Social Theory and Social Structure, New York-London 1938, S. 73-138.

10 A.a.O., S.114.

11 Vgl. a.a.O., S. 115 ff.

12 Vgl. a.a.O., S. 105.

tionstypen sind aber in ihren Konsequenzen auf »adjustment or adaptation of the System« bezogen.[13]

Die Schwierigkeit, unter diesen Bedingungen latente Funktionen >sehen< zu können, zwingt den Beobachter sozialer Prozesse in die Vogelperspektive: Die Ränder aktueller Prozesse müssen in sachlicher, zeitlicher und sozialer Hinsicht gedehnt werden. Latente Funktionen sind nur via Kontextstrapazierung auszumachen. Die darauf gerichtete Beobachtungstechnik erfordert Kontextmanipulation[14], ein Verfahren, das sich als prekär erweist, wenn der Beobachter seinerseits mit Hilfe der Unterscheidung von manifest/latent beobachtet wird oder feststellt, daß die Anwendung des Schemas auf sich selbst zu infiniten Rekursiönen auf der Basis einer Paradoxie führt.

Das Ausgangsproblem Mertons findet eine Parallele in den Ursachen der so folgenreichen Freud-Rezeption Parsons', in dessen Versuch, das »utilitaristische Dilemma« zu überwinden durch Berücksichtigung nichtrationaler, normativ-nonrationaler Variablen.[15] Die Theorie Freuds koinzidiert mit der Parsons' darin, daß sie die Differenz von Zweck und Mittel implizit nutzt und Handeln als subjektiv-intentional konzipiert[16]; sie unterscheidet sich aber (und deswegen nutzbringend) von der Parsons' darin, daß sie die Differenz anreichert mit der Vorstellung nicht bewußter, gleichwohl außerordentlich wirksamer Intentionen und Zwecke, die von Beobachtern aus rekonstruierbar sind. Dadurch, daß Parsons sich von dieser Anreicherungsmöglichkeit anregen läßt, werden latente Funktionen im Rahmen seiner Theorie kalkulierbar. Die Kalkulierbarkeit des ansonsten nicht umstandslos Beobachtbaren liefert der Soziologie in der Kategorie des Nicht- bzw. Unbewußten das missing link zwischen sozialen und psychischen Systemen.[17] Es ist jetzt nicht nur möglich, latente Funk-

13 Ebenda.

14 Siehe dazu nur das instruktive Regenzeremoniebeispiel a.a.O., S. 118.

15 Vgl. Helmut Nolte, Psychoanalyse und Soziologie, Die Systemtheorien Sigmund Freuds und Talcott Parsons', Bern-Stuttgart-Wien 1970, S. 114.

16 Vgl. a.a.O., S. 116.

17 Siehe als Beispiele für eine Vielzahl darauf fußender Analysen: Elmar Lange, Strukturprobleme einfacher Sozialsysteme, Berlin 1975 (für konfligierende Normen und Latenthaltung als Strategie der Enttäuschungsabwicklung); Ph.Lersch, Der Mensch als soziales Wesen,

tionen, sondern auch die Funktion von Latenzen zu sehen. Damit wird man dann in die Frage getrieben (prominent in der Diskussion ethischer Implikationen der Wissenssoziologie), ob und inwieweit so gewonnene Einsichten beim Re-entry ins Eingesehene zerstörend wirken, ob und inwieweit die Struktursicherungsfunktion von Latenzen unterhöhlt wird, wenn sie in die kommunikativen Prozesse je beobachteter Systeme hineinartikuliert wird.

Neuere Theorieentwicklungen gestatten nun eine schärfere Sicht auf das Problem durch eine zusätzliche Differenzierung.[18] Die traditionell als Struktursicherungsmittel begriffene Latenz wird nach Systemreferenzen gesplittet, das heißt: entweder auf psychische oder soziale Systeme bezogen. Da beide Systemtypen autopoietisch verfaßt sind, damit abgeschottet gegen Fremdspezifizierung ihrer Operationen und Strukturen (was wechselseitige Abhängigkeiten nicht nur nicht ausschließt, sondern impliziert), liegt es auf der Hand, daß Bewußtseins- und Kommunikationslatenzen zwei verschiedene Schuhe sind: die Latenzbedürfnisse sind nicht dieselben, die Operationen verschieden.

Vergleichbar sind sie nur in ihrer Funktion, dem Schutz der Selektivität von Strukturen. Dieser Schutz kommt dadurch zustande, daß das, was in einer Selektion an Möglichkeiten ausgeschlossen ist, *nicht unbestimmt bleibt*, sondern noch einmal differenziert ist. Es gibt im Woraus der Selektionen jeweils zu vermeidende Gedanken, jeweils zu vermeidende Kommunikationen. Dabei verhält sich die Strategie der Vermeidung negativ kongruent zu den Erfordernissen der Strukturselektion, ist gleichsam ihr Negativabzug, oder positiv formuliert: erzeugt das Bild derjenigen Zusammenhänge, die für eine Struktur nur dann konstitutiv sein können, wenn sie nicht gewußt werden. Ein systeminterner Blick auf dieses Bild erzwänge den Systemabsturz.[19]

München 1965, S. 175 (für die Anwendung des Schemas in der Rollentheorie); Werner Bergmann/Rainer Erb, Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung, Theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland, in: KZfS, Jg. 38, 1986, H. 2, S. 223-246.

18 Vgl. umfangreicher Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, S. 456-470.

19 Was, um im Vorgriff zu formulieren, bei bestimmten psychotherapeutischen Techniken sogar angestrebt wird. Es ist aber dann das

Das Problem für soziale und psychische Systeme in der hochinformierten Moderne ist, daß es die Bedingung der Möglichkeit bestimmter Funktionen ist, sie im Dunkeln zu halten, ferner, nicht wissen zu dürfen, daß dies so ist, und schließlich: genau darüber informiert zu werden. Systemzusammenbrüche wären unvermeidbar, wenn nicht gerade Unauflöslichkeiten dieses Typs »pragmatisch« gelöst würden. Die Notwendigkeit selbstreferentieller Reproduktion überspielt kognitive Härten, weil, was immer getan, was immer gelassen wird, ein Ereignis ist, welches fortsetzt, was nicht fortsetzbar scheint.

Dies läßt sich zeigen an der Unterscheidung von bewußt/unbewußt, die im Zentrum der folgenden Analysen steht, gerade weil sie eigentümlich psychische und kommunikative Latenzen miteinander zu verquicken scheint. Daß dabei die psychoanalytische Theorie und Technik als Exempel figuriert, liegt daran, daß sie diese Unterscheidung paradigmatisch und breitenwirksam nutzt und es dabei mit Paradoxien zu tun bekommt, die morphogenetisch weit streuende Effekte gezeitigt haben und immer noch zeitigen.

Ii

Die funktionale Differenzierung des Gesellschaftssystems bricht, könnte man sagen, die eher starre Kommunikationslandschaft stratifizierter Gesellschaft auf. Zumindest nimmt beobachtbar die Komplexität der Kommunikationsmöglichkeiten zu. Im Zusammenhang damit läßt sich die Hypothese einer wachsenden *psychischen* Reizbarkeit der Gesellschaft formulieren. Das mag überraschen angesichts des Umstandes, daß psychische und soziale Systeme operativ abgeschirmte Systeme sind und unmöglich wechselseitig ihre Strukturen und Prozesse spezifizieren können. Damit ist jedoch nicht Irritabilität ausgeschlossen. Ein System kann (und muß) das andere durch die Produktion von Ereignissen und Ereignisketten zu eigenfrequenter Schwingung anregen. Riskant wird diese konditionale Reizbarkeit, wenn die Resonanz wegen fehlender Dämpfungsmedien selbstverstärkend wird, wenn - im

Problem, daß ein >Reset< psychischer Systeme eben nicht die Betriebsparameter auf 0 stellen kann.

hier diskutierten Fall - Bewußtseine wegen der sich verflüssigenden Beobachtungsverhältnisse in der Gesellschaft nicht mehr auf Selbstverständlichkeiten setzen können. Sie haben sich daran zu gewöhnen, daß sie sich nicht mehr an irgendetwas gewöhnen können; sie müssen lernen, daß alles, was vorkommt, sich immer noch anders beobachten, anders beschreiben läßt, und: daß manches in Hinsichten beobachtbar geworden ist, in denen es sich selbst nicht beobachten kann, und: daß dies für den Beobachter ebenfalls gilt.

Es gibt, kurz gesagt, keine trigonometrischen Punkte mehr, von denen aus mit Anspruch auf unbestrittene Orientierungsgeltung beobachtet werden könnte. Von irgendwoher kann die Konstruktion gesehen, ihre Selektivität registriert und artikuliert werden. Damit ist eine Bedarfslage bezeichnet, die eine Unterscheidung fordert, die Realitätskontrolle auch noch unter der Bedingung polykontexturaler Beobachtungsverhältnisse gewährleisten kann.

Die Unterscheidung manifest/latent und die zu ihr sich filial verhaltenden Unterscheidungen bewußt/unbewußt und kommunikabel/inkommunikabel entlasten dadurch, daß sie Sortierprogramme für Beobachtungen steuern, welche beobachtungsinduzierte Irritationen wegsortieren, ohne sie auf den Wert 0 zu setzen. Dieses beobachtungsbeobachtende Arrangement beginnt seine Karriere prominent mit dem Schema bewußt/unbewußt[20] im letzten Viertel des 18.Jahrhunderts, in epistemologischer Unscharfe zunächst bei entschieden epistemologischem Anspruch.[21]

Entsprechend der These, daß mit der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft deren >psychische< Reizbarkeit steigt, kann namentlich der Mesmerismus als die erste breite Reaktion, als erster Psychoboom der Gesellschaft begriffen werden, unterschieden von den nur retrospektiv psychoiden Epidemien des

20 Vgl. zu den hier vernachlässigten geistesgeschichtlichen Hintergründen des Konzepts >unbewußt< Donald Brinkmann, Probleme des Unbewußten, Zürich, Leipzig 1943; Lancelot Law Whyte, The Unconscious before Freud, New York i960.

21 Protagonisten sind Pater Joseph Gassner, Franz Anton Mesmer, Marquis de Puysegur. Vgl. dazu ausführlicher Henry F.Ellenberger, Die Entdeckung des Unbewußten, Bd. 1, Bern-Stuttgart-Wien 1973, S.89-120. Zum Mesmerismus speziell S. 120-134.

Mittelalters durch die mehr oder minder explizite Verwendung des Schemas bewußt/unbewußt. Psychischen Systemen werden, um hier komprimiert zu formulieren, trübe Zonen unterstellt, die weder für sie noch für andere einsehbar sind. Allerdings - und dies wurde für die weitere Entwicklung entscheidend - können mit Spezialfähigkeiten ausgestattete >Heiler< eben diese Dunkelbereiche zur Manipulation des Verhaltens nutzen. Dabei imponiert für das 19. Jahrhundert die Zentralstellung des Hypnosephänomens. Es scheint eine psychischen Systemen selbst nicht zugängliche Steuerungsebene in die Zone der Beobachtbarkeit zu rangieren.[22] Posthypnotische Suggestionen werden dann auch bis zur Gegenwart als Evidenzen für die Annahme der Existenz eines Unbewußtseins gehandelt.[23] Denn angesichts ihrer verblüffenden Effekte kann man zu sehen vermeinen, daß psychische Systeme über ihnen selbst nicht zugängliche >Systemteile< fremdbestimmt werden können. Jemand erhält in Hypnose einen Auftrag, den er später (mitunter nach Jahren, aber stets zu festgelegten Zeitpunkten) weisungsgemäß ausführt. Beobachter (und nur sie) stellen den Zusammenhang beider Ereignisse her, indem sie die Hypothese bilden, daß ein akut manifestes Verhalten durch eine für das sich verhaltende System okkulte Ursache bewirkt und gesteuert wird. Für das beobachtete System hingegen besteht nicht der mindeste Anlaß, sich auf die latenten Ursachen seines manifesten Verhaltens hin zu beobachten. Von ihm aus gesehen, ist, was vom Beobachter als Fremddetermination gelesen wird, eigenspezifiziert, keineswegs unterschieden von anderen Handlungen und anderen handlungsbegleitenden Bewußtseinszuständen.[24] Erst wenn er von Beobachtern über die hohe Wahrscheinlichkeit eines Kausalnexus zwischen einem Ereignis, das er kennt, und einem, das er nicht kennt, informiert wird oder sich selbst unmäßig durch eine Handlung überrascht und Ursachen für sie sucht, kann er sich selbst als ein in bestimmten Hinsichten durch sich selbst nicht beobachtba-

22 Besonders folgenreich, wenn Hypnose auf das eh imponierende Phänomen Hysterie bezogen wird (Charcot).

23 Vgl. Robert Heiss, Allgemeine Tiefenpsychologie, Methoden, Probleme und Ergebnisse, München o. J., S. 37 u. 44.

24 Vgl. dazu die quasi phänomenal Ergebnissen der Autopoiesisforschung präludierenden Analysen von Jean-Paul Sartre, Bewußtsein und Selbsterkenntnis, Die Seinsdimension des Subjekts, Hamburg 1973, bes. S. 34/35.

res System begreifen und das Schema der Beobachter zur Erklärung der eigenen Irritation benutzen. Er kann den Nexus aber auch bestreiten, weil eine gewisse Innenevidenz der Eigenspezifikation seines Bewußtseins gegen ihn spricht. Damit zwingt er die Beobachter in die Situation, entweder ihre Beobachtungsergebnisse für Beobachtungsartefakte zu halten oder deren Realität unabhängig von jeder Beobachtung zu behaupten.

Der zweite Weg erwies sich als evolutionär erfolgreich. Mehr und mehr wird die Auffassung pointiert, es *gebe* neben, über, unter dem Bewußtsein eine gewissermaßen selbstbeobachtungs- und zeitresistente Instanz, in der Ursachen für bestimmtes Verhalten latent verweilen. Der Zusammenhang zwischen hypnotischem Befehl und posthypnotischer Ausführung wird als Kausalverhältnis rekonstruiert und die causa efficiens in das betreffende psychische System verlegt. Die Bedingung der Möglichkeit dieser gewagten Konstruktion ist die Invisibilität der Verhaltensgründe auch für ein sich angestrengt selbst beobachtendes System. Dabei bedient sich die Rekonstruktion des Schemas bewußt/unbewußt so, als seien keine anderen Rekonstruktionen möglich (z.B. über Strukturkausalität). Der Effekt ist die Reifikation des Schemas selbst. Das Verhältnis von Schema und Beobachtung wird umgekehrt: Es *gibt* Bewußtes und Unbewußtes, und es ist dieser Umstand, der Beobachtungen zwingt, sich auf Unbeobachtbares zu richten.[25]

Diese Vertauschung dirigiert, was man dann noch beobachten kann. Psychische Systeme werden immer und in jedem Fall, und ob sie wollen oder nicht, interpretierbar über eine ihnen definitiv nicht zugängliche, gleichwohl in ihnen angesiedelte Steuerungsebene.[26] Was einer tut, sagt, denkt, kann ausgelegt werden als

25 Daß hier mittlerweile Problembewußtsein entstanden ist, ausgelöst durch die Autopoiesistheorie, durch second order cybernetics, durch Konstruktivismus, läßt sich ablesen an Tobias Brocher/Claudia Sies, Psychoanalyse und Neurobiologie, Zum Modell der Autopoiese als Regulationsprinzip, Jahrbuch der Psychoanalyse, Beiheft 10, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

26 Auf die dabei entstehenden Paradoxieverwicklungen kommen wir zurück. Siehe zu vielen Formulierungen, die das Schema ontifizieren, Carl Gustav Carus, Psyche, Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Darmstadt 1964. Die theoretische Leitvorstellung ist hier, daß es neben den im Aktualitätszentrum des Bewußtseins auftauchenden Gedanken tausende gibt, die nicht auftauchen und dennoch Wirkungen

Wirkung einer zu ihm gehörigen, aber ihm nicht zugänglichen Instanz.

Die Vertauschung von Beobachtung und Realität, die Projektion von Beobachtungsergebnissen auf Seinsverhältnisse macht einerseits die Psychologisierung der modernen Gesellschaft möglich[27]; andererseits steigert sie auf der Basis des reifizierten Schemas die Komplexität der Beobachtungsverhältnisse. Ihr wird begegnet nicht durch Eliminierung des Ausgangsfehlers, der sich ja seinerseits dem Versuch verdankt, die Komplexität von Beobachtungsverhältnissen zu reduzieren, sondern durch ihrerseits hochkomplexe Theorien des Unbewußten. Damit ereignet sich eine nicht nur epistemologisch folgenreiche Asymmetrisierung. Die wissenschaftliche Beobachtung psychischer Systeme spaltet ihr Beobachtungsobjekt in einen sichtbaren und unsichtbaren Bereich. Die unsichtbare Hemisphäre ist die bedeutendere (Eisbergmetapher). Der Schwerpunkt der Theoriebildung liegt darauf, a priori Intransparentes zu durchleuchten. Die Theorie bezieht sich auf etwas, das in einem Sinne nicht und zugleich »in einem weiteren Sinne in der Reichweite des Bewußtseins liegt.«[28] Dieses Paradox kann nur durch Plausibilitätsappelle, durch argumenta ad hominem, durch Beschwörung, letztlich durch das Verdecken der vortheoretischen Bedingungen der Theorie abgedunkelt werden[29]; seine Wirkung bleibt gleichwohl, daß Psychologie (und besonders Psychoanalyse) keinen paradoxiefreien Zugriff auf ihr Feld hat. Sie bietet Erklärungen für manifestes Verhalten an, denen derjenige, dem sie angesonnen werden, nicht und nicht nicht zustimmen kann, denn wenn er die Erklärung bestätigt, muíate er Unbewußtes bewußt haben, und wenn er nicht zustimmt, hat das keine anderen als bestätigende Folgen für die Erklärungskraft der Erklärungen.[30]

bewirken. Siehe für moderne Formulierungen der gleichen Annahme David Rapaport, Die Struktur der psychoanalytischen Theorie, Versuch einer Systematik, Stuttgart o.J., S. 80.

27 Siehe Martin L. Gross, Die psychologische Gesellschaft, Kritische Analyse der Psychiatrie, Psychotherapie, Psychoanalyse und der psychologischen Revolution, Frankfurt 1984.

28 Vgl. Heiss O.J., S.38.

29 Vgl. etwa Sigmund Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt 1969[5], S. 12.

30 Daß diese Erklärungen dann doch auf Akzeptanz stoßen, verwundert

Entschärfung dieses kognitiven Ärgernisses bietet der Versuch einer temporalen Auflösung der Paradoxie: Etwas Unbewußtes kann bewußt werden, und dann ist es *nicht mehr* unbewußt, oder etwas Bewußtes kann unbewußt werden, und dann ist es latent.[31] Das macht die Kritik etwas komplizierter. Man müßte dann sagen: die Theorie beschreibt ein System mit unbewußten Gehalten, das sich verändert, wenn die Theorie in das System übernommen wird. Das Unbewußte ist gleichsam nur die Krücke, mit der sich die Theorie in das von ihr beschriebene System hineinschwingt. Das wiederum kann ein Beobachter der Theorie so beschreiben, während die Theorie selbst (weil sie ein Paradox reitet) nicht in der Lage ist, auf dieses Hilfsmittel zu verzichten.

Genau dieser Umstand begründet die offene Kritik am Wissenschaftsstatus der Psychoanalyse und jener (nichtempirischen) Psychologien, die auf der Schemabasis bewußt/unbewußt operieren.[32] Moniert wird die Untestbarkeit zentraler Hypothesen (infantile Sexualität, Strukturmodell etc.), ferner, daß testbare Hypothesen unter Mißachtung wissenschaftlicher Standards getestet

soziologischerseits nicht. Man kann in Fällen der Ratifikation problematischer Selektionsofferten das Greifen symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien erwarten. Bekannt ist, welche Rolle die Bezahlung psychoanalytischer Dienstleistungen gespielt hat und spielt: Die Offerte wird übernommen, weil sie bezahlt werden muß und teuer ist. Vgl. als Fallbeispiel Smiley Blanton, Tagebuch meiner Analyse bei Sigmund Freud, Frankfurt-Berlin-Wien 1975 (Diary of my Analysis with Sigmund Freud, New York 1972).

31 Vgl. Sigmund Freud, Das Ich und das Es, in: Anna Freud et al. (Hrsg.), Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Bd. 14, Frankfurt 1967', S. 237-289, hier S. 240.

32 Vgl. als eine bei pro-freudianischer Einstellung kritisch distanzierte Arbeit Alasdaire C. Maclntyre, Das Unbewußte, Eine Begriffsanalyse, Frankfurt 1968; als populär gehaltene Kritik siehe Christof T. Eschenroeder, Hier irrte Freud, Zur Kritik der psychoanalytischen Theorie und Praxis, München-Weinheim *i<)%6*;* Kritik vom verhaltenstherapeutischen Standpunkt aus formuliert Hans Jürgen Eysenck, Sigmund Freud, Niedergang und Ende der Psychoanalyse, München 1985; zur Umstrittenheit des Wissenschaftsstatus der Psychoanalyse vgl. die Diskussion in Inquiry 1, Vol. vn, 1964; zum Statustest auf der Basis des H-O-Schemas siehe Meinrad Perrez, Ist die Psychoanalyse eine Wissenschaft?, Bern-Stuttgart-Wien 1972.

werden, schließlich, daß weder die Nichtbestätigung im Test (prominent: Analcharakter) noch Unverträglichkeiten mit Erkenntnissen anderer Disziplinen als theorieschädlich akzeptiert werden.[33] Die Adäquatheitsbedingungen triftiger Erklärung werden durch den narrativ-elliptischen Erklärungsduktus Freudscher Provenienz verfehlt[34], und es ist mehr als wahrscheinlich, daß >Narrativs< Effekte einer aus Paradoxiegründen aus der Kontrolle scherenden Beobachtungstechnik sind.

Die Kritik am Wissenschaftsstatus der Psychoanalyse läßt sich nicht nur als Kritik daran zusammenfassen, daß sie nicht angibt, unter welchen Wahrheitsbedingungen ihre Erkenntnisse Geltung beanspruchen, sondern tiefergreifend dahingehend, daß sie diese Bedingungen paradoxiebedingt nicht angeben kann.[35]

Im Kontext unserer Arbeit läßt sich formulieren: Wer mit dem Schema bewuß/unbewußt in der ontologischen Vertauschung arbeitet, verkennt, daß alle Beobachtung selbstreferentiell geschlossener Systeme fundamental blackbox-Beobachtung ist. Jeder Effekt, der wahrgenommen wird, läßt sich durch eine kaum limitierbare Anzahl von Ursachenkombinationen erklären. Widerstand etwa kann durch eine offene Klasse von Kausalitäten beschrieben werden. Das Insistieren auf *einer* Kombination macht die Theorieschwäche der Psychoanalyse aus.[36] Die Rekonstruktion der Innenwelt selbstreferentiell geschlossener Systeme ohne durchschlagende Berücksichtigung des Umstandes, daß sie nicht unter der Behauptung ihrer faktischen Geltung vorgenommen

33 Vgl. Mario Bunge, The Scientific Research i, Berlin 1967.

34 Vgl. Perrez 1972, S. 100.

35 Dies führt u.a. dazu, daß die Psychoanalyse der hermeneutischen Wissenschaftsseite zugeschlagen wird im Gegensatz zu Freuds Theorieverständnis. Siehe etwa Eschenroeder 1986², S. 8/9. Radikalisiert wird dies Verfahren durch Alfred Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt 1976*. Psychoanalyse wird zu einem ganz eigentümlichen Verstehensprozeß, und dem »eigentümlich« kann man beruhigt zustimmen.

36 Vgl. etwa Freud 1969', S. 14/15. Freud hatte selbst ein hier nicht unbeträchtliches Problembewußtsein. Siehe für viele Formulierungen, die diese Selbsteinsicht implizieren, Sigmund Freud, Das Unbewußte, in: Alexander Mitscherlich et al. (Hrsg.), Studienausgabe Bd. 6, Frankfurt 1972².

werden kann, führt dann auch zu den sattsam bekannten Erklärungsbizarrerien psychopathologischer Phänomene.[37]

III

Die Reifikation des Unbewußten verfügt über eine mächtige Bastion in der therapeutischen Erfahrung.[38] Man kann *sehen*, daß psychische Systeme dramatisch abweichendes Verhalten zu generieren vermögen, das sie sich selbst und anderen nicht zureichend und meistens gar nicht erklären können. Es scheint evident, hier das Fungieren nichtbewußter, gleichwohl psychischer Steuerungsebenen zu unterstellen. In den Blick gerät dabei nicht, daß die Bedingung solcher Unterstellung eine Bewußtseinstheorie ist, die laufendes Rechenschaft-ablegen-können für ein Konstitutivum des Bewußtseins hält. Die Innenwelt psychischer Systeme wird in Hinsicht auf Bewußtsein hell gedacht, dunkel im Blick auf das, was das Bewußtsein nicht beleuchtet.[39] Psychisches wird differenziert in Bewußtsein und anderes. Dabei insistiert die Theorie auf dem Vorkommen nicht beleuchteter, unbewußter Gedanken, folgert also, daß ihr Gegenstand aus distinkten Gruppen besteht.[40]

Der Realitätsakzent liegt wider alle Plausibilität auf dem Unbewußten. Es ist das »eigentlich real Psychische«, so »unbekannt wie das Reale der Außenwelt«, dennoch im Bewußtsein (wenn

37 Siehe etwa die Kommentare zu Sammys Psychoanalyse in: Serge Lebovici/Joyce McDougall, Eine infantile Psychose, Fallstudie eines schizophrenen Kindes, München 1979; vgl. ferner die Kritik an der psychoanalytischen Rekonstruktionstechnik am Beispiel des Wolfsmannes in Perrez 1972. Siehe dort auch die aufschlußreiche Synopse (S. 47-81), die Fakten gegen Deutung setzt. Vgl. zu den rekonstruktionsbedingten (!) schweren Irritationen des Wolfsmannes selbst Karin Obholzer, Gespräche mit dem Wolfsmann, Eine Psychoanalyse und die Folgen, Hamburg 1980.

38 Freuds Theorie ist bekanntlich aus der Therapie hervorgegangen.

39 Zu einer begründeten Abwehr der Helligkeitsmetapher im Zusammenhang mit Bewußtsein siehe Ulrich Pothast, Uber einige Fragen der Selbstbeziehung, Frankfurt 1971, S. 81.

40 Vgl. J. Laplanche/J.-B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt 1972, Artikel »Unbewußt, das Unbewußte«.

auch unvollständig) analog zur Repräsentation der »Außenwelt durch die Sinnesorgane« repräsentiert.[41]

Die Annahme distinkter psychischer Gruppen treibt zunächst in Raum-, zunehmend dann in Systemvorstellungen. Die Idee bewußtseinsunzugänglicher Gedanken fordert in typischer Reifikationslogik Lokalisierungen.[42] Wenn psychische Elemente zu bestimmten Zeitpunkten sich nicht im Bewußtsein aufhalten, *wo* sind sie so untergebracht, daß sie vom Bewußtsein, auf das sie Wirkungen ausüben, nicht beobachtet werden können?[43] Es liegt dann in der inneren Folgerichtigkeit solchen Denkens, das Unbewußte in präpositionalen Abhängigkeiten zu bewegen: Es ist über, neben, unter, vor oder jenseits des Bewußtseins und hat eigentümlich topische Qualität.[44] Diese topische Qualität verquickt sich zum Zweck der Auflösung (oder besser: Invisibilisierung) der Paradoxie mit der temporalen Dimension. Zwar wird gesehen, daß Vorstellungen im aktuellen Bewußtseinsfeld kontinuierlich einander ablösen: ».. .die jetzt bewußte Vorstellung ist es im nächsten Moment nicht mehr«, aber »... sie kann es wieder werden... wir können sagen, sie sei *latent* gewesen.«[45] Diese Reversibilität ist, wie wir schon angedeutet haben, die Bedingung der Möglichkeit dafür, das Unbewußte beobachtungstechnisch zu erreichen, und die Bedingung der Reversibilität ist Speicherung, ist Gedächtnis, ist latente Gegenwart der Vergangenheit, die »... Erhaltung aller Vorstufen neben der Endgestaltung.. .im Seelischen.«[46]

41 Sigmund Freud, Die Traumdeutung, in: Anna Freud et al. (Hrsg.), Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Frankfurt 1961[3], S. 617/618. Eine Parallele findet sich darin, daß die Inhalte des Unbewußten Triebrepräsentanzen sind, Vertretungen von Energien, die weder dem Bewußtsein noch dem Unbewußtsein angehören und für beide nicht einsehbar sind.

42 Vgl. Heiss o.J., S.36.

43 Vgl. Jacob A. Arlow/Charles Brenner, Grundbegriffe der Psychoanalyse, Die Entwicklung von der topographischen zur strukturellen Theorie des psychischen Systems, Hamburg 1976, S. 87.

44 Vgl. Heiss o.J., S. 53/54; Laplanche/Pontalis a.a.O.

45 Freud 1967[5], S. 240.

46 Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: Anna Freud et al. (Hrsg.), Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Bd. 14, Frankfurt 1968[4], S. 419-506, hier S. 429. Man kann an dieser Stelle schon mitsehen, daß Gedächtnis eine ebenso beobachtungsinduzierte Reifikation ist wie

Das Konzept latenter Gegenwart der Vergangenheit in einer separierten psychischen Gruppe zwingt dazu, eine Verbindung zwischen dieser und anderen psychischen Gruppen anzunehmen, das heißt: Psyche als System interagierender Teilsysteme zu begreifen. Zur reinen Topik tritt die dynamische Qualität, die an der funktionalen Verbindung zwischen dem, was aktuell im Bewußtsein bewußt ist, und dem, was im Unbewußtsein unbewußt ist, identifizierbar wird. Der Zusammenhang selbst muß als ein nichtintentionaler Komplex konzipiert werden, der seinerseits weder ganz unbewußt noch ganz bewußt sein darf.[47] An diesem Problem strukturiert sich die erste Topik Freuds, die später durch ein strukturtheoretisches Modell abgelöst, oder besser: von ihm assimiliert wird.[48]

In der ersten Topik erscheint das Unbewußte als ein System im psychischen Apparat, das mit anderen Systemen (vorbewußt-bewußt) intrasystemische Beziehungen unterhält und durch eine Mehrheit von Eigenschaften gekennzeichnet ist: Es beinhaltet (!) Triebrepräsentanzen; über sie laufen die Prozeduren des Primärvorganges (besonders Verdichtung und Verschiebung); die Eigenkohäsion des Systems wird durch Besetzungsenergien gestiftet; der Transfer jener Inhalte vom Unbewußten zum Bewußten findet unter restriktiven Bedingungen statt. Was sich durchsetzt, setzt sich entstellt, setzt sich als Kompromißbildung durch.[49] Grundlegend gilt, daß der Bereich des Unbewußten - bedingt durch die Topik - dazu nötigt, »zweierlei Unbewußtes« anzunehmen: Unbewußtes und Vorbewußtes, deren Differenz über die Zugänglichkeit ihrer Inhalte zum Bewußtsein reguliert wird. Bewußtseinsfähig, aber latent sind die Inhalte des Vorbewußten;

das Unbewußte. Darauf kommen wir zurück. Gemeint ist hier von Freud definitiv nicht die Simultanpräsenz des Vergangenen im aktuellen Systemzustand als Prochronismus etwa im Sinne von Gregory Bateson, Geist und Natur, Eine notwendige Einheit, Frankfurt 1982, S. 21 und passim.

47 Vgl. Heiss o.J., S. 54.

48 Zu diesem Umbau vgl. Arlow/Brenner 1976, S. 16. Den Umbau vollzog Freud explizit in >Das Ich und das Es<. Zu den drei Systemen siehe a.a.O., S. 21-29, ‘“ den Ursachen des Umbaus: 30. 34. Vgl. auch Kapitel vii in Freud 1961[3], bes. S. 619 f.

49 Vgl. Laplanche/Pontalis a.a.O.

nicht oder nur unter Sonderbedingungen bewußtseinsfähig die des Unbewußten.[50]

Das Strukturmodell (mitunter auch Zweite Topik genannt) dynamisiert, wenn man so will, das topographische Modell. Das Unbewußte erscheint nicht mehr substantiviert, sondern attributiv, und kann sowohl bezogen sein auf das Es und das Überich als auch auf das Ich. Das Es ist dabei als besonders unbewußt zu begreifen, assimiliert also die Merkmale des Systems Ubw der ersten Topik; Ich und Überich verbinden vorbewußte mit bewußten Anteilen. Das bekannte Reitergleichnis formuliert (aber eben typisch im Bilde) das Ungleichgewicht zwischen Ich und Es, und: daß die Energien des Ichs »geborgte« Energien sind.[51]

Unterstellt man nicht bodenlosen epistemologischen Leichtsinn, schließt sich die Frage an, woran man die Binnenstruktur psychischer Systeme ablesen kann, welches also die von psychischen Systemen >außengeführten< Symptome sind, die eine derart intensive, differenzierte (und für viele plausible) Rekonstruktion ihres Innen gestatten. Die These ist, daß diese Frage automatisch in die Soziologie führt. Denn was immer über psychische Systeme in Erfahrung gebracht werden kann, läuft über die Schienen kommunikativer Prozesse. Das hat seine Richtigkeit auch und gerade dann, wenn von introspektiv gewonnenen Einsichten die Rede ist. Im Augenblick, in dem sie über die Rampe des psychischen Systems gehen (und hier sind ja schon hochselektive Prozesse im Blick auf Kommunizierbares vorgeschaltet), werden sie eingebaut in Kommunikation, sind sie nicht mehr das, was sie als Gedanke waren, nicht einmal für das psychische System, das den Gedanken hegte. Das bedeutet für die Rekonstruktion psychoanalytischer Rekonstruktion des Unbewußten, daß man Ausschau halten muß nach dem, was zwar nur kommunikativ greifbar ist, nur als kommunikatives Phänomen imponiert, aber plausible Anlässe bietet, kommunikativ Erscheinendes in die innere Unendlichkeit psychischer Systeme zu projizieren. Es scheint nützlich, sich hier auf die Großgruppe der Abwehr, des Widerstandes, der Verdrängung, Verneinung und Übertragung zu konzentrieren.

50 Vgl. Freud 1967', S. 241.

51 A.a.O., S. 253.

IV

Welche Topik auch immer zu Grunde gelegt wird bei der Analyse psychischer Prozesse, zentral bleibt allemal, daß »bestimmte Elemente zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht im Bewußtsein sind... außerdem, daß solche Elemente dem Bewußtsein nicht oder nur schwer zugänglich sind.«[52] Das impliziert, daß Bewußtsein eine unter anderen psychischen Qualitäten ist, keinen Sonderstatus innehat und nicht bei allem, was psychisch vorkommt, automatisch mitvorkommen muß.[53] Die Funktion, die es ausübt, ist analog zu der von Sinnesorganen zu denken: Ist sie eingeschaltet, werden psychische Qualitäten wahrgenommen; wenn nicht, dann nicht.[54]

Die Erschwerung oder Verhinderung der Zugänglichkeit von Elementen psychischer Gruppen zum Bewußtsein, die Hypothese also, daß das Bewußtsein keinen wahlfreien Zugriff auf die Inhalte des ganzen Systems habe, dem es angehört, wird im einfachsten Fall ablesbar und bestätigt daran, daß ein psychisches System, das mit Hilfe der Differenz bewußt/unbewußt beobachtet wird, die Beobachtungsresultate bestreitet. Als Paradox formuliert: *Widerstand wird typisch dann unterstellt, wenn der Klient in psychoanalytischer Behandlung nicht tut, was der Beobachter erwartet, und damit genau das tut, was der Beobachter erwartet.* Der Klient leugnet ab, gedacht, gefühlt, erlebt zu haben, was er nach den Vorgaben der Theorie gedacht, gefühlt, erlebt haben muß. Er weigert sich, die Selektionsofferte des Analytikers in sein eigenes Erleben und Handeln zu übernehmen. Der Analytiker begreift (schemagesteuert) die Aufsässigkeit des Klienten als einen Effekt dessen psychischer Organisation. Der Klient bestätigt die Theorie, indem er sie nicht bestätigt. Er muß ja Widerstand produzieren, um sich selbst und anderen den Zugang zum Unbewußten zu verstellen.

Die Zirkularität des Arguments liegt auf der Hand: Man muß das Unbewußte haben, damit Widerstand produziert werde, und man muß Widerstand produzieren, damit Unbewußtes unterstellt werden kann. Offener und nichtbewußt zynisch formuliert

52 Arlow/Brenner 1976, S. 87.

53 Vgl. Freud 1967', S. 239.

54 Vgl. Freud 1961', S.620.

Freud: Was immer die Fortsetzung der Arbeit störe, sei Widerstand.[55] Das heißt auch, daß die Behauptung eines fatalerweise in diesem Zirkel beobachteten psychischen Systems, es widerstehe nicht, genau im Zirkel zirkuliert. Auch Widerstand gegen die Widerstandshypothese ist Widerstand und bestätigt die darauf fußende Theorie.

Es ist interessant, daß Freud die Annahme seiner Deutungen beim Patienten zunächst durch beharrliches Uberreden zu erreichen trachtete[56], ehe er die Allklasse >Widerstand< eröffnete. Sie macht die Theorie negationsunabhängig, und man weiß, daß diese Unabhängigkeit nicht nur Patienten paralysierte, sondern als Technik auch gegen kritisch-epistemologische Einwände eingesetzt werden konnte und eingesetzt wird. Die psychoanalytische Theorie (und mit ihr alle im Schema bewußt/unbewußt und mit der Widerstandsklasse operierenden Psychologien) wird selbsttragend, konsensunabhängig und nur noch intern variierbar. Freud selbst setzt (aus Gründen des Latenzschutzes, der angesichts solcher Zirkularität zwingend geboten ist) die Unwiderlegbarkeit der Theorie höher an: Widerstand vorausgesetzt, lassen sich Techniken finden, die den Widerstand brechen. Danach ist der Blick eröffnet auf die submarine Welt des Unbewußten, die sich zuvor gegen Einsichtnahme sperrte.[57]

Die Kräfte, die sich am Widerstand zeigen (und ihn auslösen), sind identisch mit denen, die *Verdrängung* bewirken. Sie ist, wenn man so will, die unsichtbare Seite des Widerstandes und bezeichnet die systeminterne und systembedingte Invisibilisierung von Erleben. Das System will und darf etwas nicht wissen, was es irgendwie doch >weiß<. Schärfer gesagt: Es weiß etwas nicht, was es nicht weiß, und wenn es bestreitet, sich hierüber im Irrtum zu befinden, wird Widerstand als Indikator für Verdrängung genommen. Das bedeutet im Falle der Resignation gegenüber dieser Indexierung, daß man sich damit abfinden muß, etwas erlebt zu haben, was man im strengen Sinne nicht erlebt hat.[58]

55 Vgl. Laplanche/Pontalis 1972, S. 624.

56 Vgl. a.a.O., S. 625

57 Vgl. Freud 1967[5], S. 241. Zur Theorie des Widerstandes und der Abwehr vgl. Hans Thomae/Horst Kaechele, Lehrbuch der psychoanalytischen Theorie, Bd. 1, Grundlagen, Berlin-Heidelberg-New York-Tokyo 1985, S. 101-141.

58 Vgl. Heiss o. J., S. 353. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Konstruktion

Die Ursache für diese Denkmöglichkeit findet sich in dem Umstand, daß Erlebnisse vorkommen, die sich von selbst verbieten. Die Figur wendet sich gegen sich selbst, weil Triebbefriedigung (in sich lustvoll) - konfligierend mit, sagen wir, kulturell-zivilisatorischen Ansprüchen - Unlust produziert, also ist, was sie nicht sein kann, durch das, was sie nur sein kann. Diese lähmende Paradoxie zwingt Erlebnisse dieses Typs ins Unbewußte, oder: zwingt eine Theorie, die sie zulassen muß, dazu, eine Lehre von der Verdrängung zu entwickeln, die den Begriff des Unbewußten dann wieder rekursiv profiliert.[59]

Verdrängung ist es, die die Differenzierung des psychischen Systems einleitet und die erste Spaltung im System erzeugt. Wenigstens gilt dies für die erste Topik, sieht man vom eher mystischen Konzept der Urverdrängung ab, wohingegen in der zweiten Topik Verdrängung mit Ichfunktionen kombiniert und im Kontext von Abwehroperationen verortet wird, die - ökonomisch gesehen - auf einem »komplexe(n) Spiel von Besetzungsenergien, Wiederbesetzungen und Gegenbesetzungen« aufsitzen, »die sich an Triebrepräsentanzen abspielen«.[60] Verdrängung, Abwehr, Widerstand sind beobachtungsinduzierte Aspekte des Binnenmilieus psychischer Systeme.

Dies scheint sich anders zu verhalten mit dem Übertragungsphänomen, das zunächst nur beziehungsförmig gedacht werden kann: als Reaktualisierung einst bedeutsamer Lebensbeziehungen, als »agierte Wiederholung«.[61] Dabei ist die Reversibilität der immer noch irgendwie vorhandenen Vergangenheit (oder bestimmter ihrer Muster) ausschlaggebend, und: daß die agierende Wiederholung, das Noch-einmal-Ausleben in denselben Invisibilisierungskontext gehört wie Verdrängung, wie Widerstand, wie Abwehr. Die kommunikative wie gedankliche Reproduktion

macht es verwunderlich, daß gerade die Figur der Verdrängung so ungeheuer populär und alltäglich wurde. Aber wenn man mitsieht, daß sie erlaubt, Irritationen wegzusortieren, ohne Schuld einzuhandeln, wird dies nun wieder verständlich.

59 Vgl. Freud 1967', S.241.

60 Vgl. Laplanche/Pontalis 1972, S. 586. Zur modernen Diskussion der Abwehrmechanismen siehe W. Ehlers, Die Abwehrmechanismen: Definitionen und Beispiele, in: Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik 28 (1983), S. 55-66.

61 Laplanche/Pontalis 1972, S.586.

wichtiger erlebter Nichteriebnisse wird durch gleichsam stummes Agieren ersetzt: durch Re-animation.

Das Problem ist, daß die Wiederholung in einen Kontext fällt, in dem sie unangemessen ist, in eine andere Gegenwart.[62] Die Unangemessenheit läuft gegen die repetitiven Effekte und macht damit dem Analytiker sichtbar, was sie unsichtbar machen sollen. Aus anderer Perspektive gilt auch hier, daß der Klient keine Chance hat: Sein Verhalten ist in jeder Hinsicht gegen seine eigenen Dispositionen interpretierbar. Das gilt dann immerhin auch für die Gegenübertragung, für die Aktualisierung der Übertragungsbereitschaft desjenigen, der Objekt einer Übertragung ist. Aber das kann nur noch ein Supervisor sehen, ein Beobachtungsbeobachter. Hier weiterzudenken, führt in schwindelerregende Zirkularitäten.[63]

In der Figur der Verneinung wird die Blockade der Freiheit des Klienten auf die Spitze getrieben. Sie besagt, daß ein Klient behaupten kann, daß die Aussagen, die er produziert, nicht die seinen sind: Er negiert das Offenkundige. Im Akt der Produktion bestreitet er die Produktion selbst. Diese harte Form des Widerstands kann (wie anders?) als Symptom der Tiefe gewertet werden, in die der Beobachter im psychischen System des Klienten vorgedrungen ist. Je tiefer, desto eklatanter der Widerstand. In Kernnähe imponiert die Verneinung. Sie kann nicht begriffen werden (das impliziert die Widerstandslogik) als Versuch des beobachteten Systems zu sagen, daß es etwas nicht so gemeint hat, wie es den Anschein haben mag. Sein Objektstatus blockiert den Blick darauf, daß die psychoanalytische Situation eine soziale, also kommunikative ist, in der Interna psychischer Systeme nicht direkt traktierbar sind. Denn mit dieser Einsicht wäre die jederzeitige Bestreitbarkeit jeder Aussage über diese Interna impliziert.[64] Und dies kann und darf nicht der Fall sein, soll sich psy-

6z Vgl. Mario Muck, Psychoanalytische Überlegungen zur Struktur menschlicher Beziehungen, in: Psyche, Jg. 32 (1978), S. 211-228, hier S. 215.

63 Vgl. Muck 1978, S. 217. Zur Problematik des Redeverhaltens des Psychoanalytikers im Übertragungsprozeß vgl. Ulrich Streek/Brigitte Weidenhammer, Zum Redeverhalten des Psychoanalytikers im Übertragungsgeschehen, in: Psyche 1, Jg.41 (1987), S. 60-75.

64 Zum Fehlen eines psychoanalytischen Kommunikationsmodelles siehe Dieter Flader/Wolf-Dietrich Grodzicki, Hypothesen zur Wirkungsweise der psychoanalytischen Grundregel, in: Psyche 7, Jg. 32

choanalytische Kommunikation nicht als Donquichotterie entpuppen. Der Tbleranzgedanke ist, könnte man sagen, im Hinblick auf psychoanalytische Kommunikation kontraindiziert. Die Frage ist, was geschieht, wenn man als Kommunikation beobachtet, was sich selbst als Explorationstechnik im Umgang mit psychischen Systemen begreift.

V

Widerstand kann von Beobachtern gedeutet werden als Latenzschutz dynamisch wechselwirkender Prozesse in einem Innen, das für sich selbst zumindest teilweise undurchsichtig ist. Widerstand ist dann eine der Bewegungen der Oberfläche einer trotz Impermeabilität eben an diesen Bewegungen rekonstruierbaren Innenwelt. Das nach Maßgabe des Schemas bewußt/unbewußt beobachtete System wird zum Objekt, an dessen Sichtbarem sich Unsichtbares studieren und gegebenenfalls beeinflussen läßt und über dessen Unsichtbares sich zwar mit Dritten, nicht aber mit ihm selbst trefflich kommunizieren läßt.[65] Die Analyse von Kommunikationen, die in irgendeiner Weise das Schema bewußt/unbewußt prozessieren, stößt dabei auf die Schwierigkeit, daß sie selbst nicht diese Differenz zur Beobachtung nutzen kann, ohne in den Sog infiniter Rekursionen zu geraten. Darüber hinaus verfehlte sie die soziale Systemreferenz, die sie eigentlich anpeilt. Die Analyse bezöge sich auf psychische Systeme, wo sie kommunikative meint. Abhilfe kann hier - so die These - durch einen radikalen Kurswechsel geschaffen werden, durch ein Aus-dem-Zirkel-

(1978), S. 545-594, hier S. 549. Als Ursache kann mitgesehen werden, daß Psychoanalyse sich ursprünglich am naturwissenschaftlichen Paradigma orientierte und damit am cartesischen Dual.

65 Dies betont auch Jürgen Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt 1971, S. 101-141, hier S. 118/119, jedoch im Hinblick auf eine Ebene der Intersubjektivität, die sich ebenfalls (nach der hier genutzten Theorie) als Beobachtungsartefakt begreifen läßt. In Anmerkung 21 (S. 118) findet sich dann der Hinweis, daß dies alles nicht für die therapeutische Situation gilt.

Poppen im Sinne Hofstadters[66], durch einen Austausch von Differenzen. Eingesetzt werden an die Stelle der Differenz bewußt/unbewußt soll die zu manifest/latent ebenfalls filiale Unterscheidung kommunikabel/inkommunikabel. Sie bezieht sich erstens systematisch auf Kommunikation und begegnet zweitens als nicht-reifiziertes Schema.

Der Austausch von beobachtungsleitenden Differenzen, die sich filial zu einer Metadifferenz verhalten, gewährleistet Konsistenz im Hinblick auf die Technik der Analyse (es geht immer um manifest/latent), eröffnet aber durch den Wechsel der Systemreferenz ein anderes Blickfeld bei simultaner Verdunkelung dessen, was bis jetzt gesehen werden konnte. Beobachtet man beispielsweise das Phänomen Widerstand nach dem Differenzwechsel, sind die Interna psychischer Systeme außer Sicht. Man sieht jedoch, daß Widerstand sich als »Kommunikationskonflikt« begreifen läßt, als eine Form der Kommunikation, die gewissermaßen unter »Auslassung des Verbotenen« bei Zielrichtung auf Verbotenes geführt wird.[67]

Dieser Vorgang wird eher verständlich, wenn Kommunikation selbst entsubstantialisiert oder besser: entsubjektiviert begriffen wird, nämlich als ein selbstreferentielles Geschehen, das sich nicht aus quasi vorgefertigten und nur noch hin- und herzuschiebenden Teilen zusammensetzt, sondern seine Elemente selbst konstituiert. Diese Denkmöglichkeit wird eröffnet, wenn man Kommunikation als nichtlineares Zusammenspiel dreier Selektionen, von Information, Mitteilung und Verstehen, konzipiert. Kommunikation verschleift diese Komponenten zu einer emergenten Einheit, die den Anschluß weiterer Kommunikationen ermöglicht, wobei Sprache nur eine Verschärfung, eine Rigidisierung der Selektivitäten produziert. So gesehen, kann Kommunikation aus dem Theoriekontext eines Informationen »übertragendem Mitteilungshandelns herausgenommen und als autopoietische Operation begriffen werden. Relevant in diesem Zusammenhang ist, daß die Selektion Verstehen sich fundiert durch die Unterscheidung der Information von ihrer Mitteilung. Es ist diese Differenz, die Kommunikation ermöglicht, und es ist

66 Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach, Ein endlos geflochtenes Band, Stuttgart 1985[5], S. 138, 202 und passim.

67 Vgl. Flader/Grodzicki 1978, S. 588.

eben diese Differenz, die in psychoanalytischer Kommunikation eigentümlich belastet wird.[68] Diese Belastung ist auf den Umstand zurückzuführen, daß als Bedingung der Möglichkeit jener Unterscheidung die Voraussetzung von Selbstreferenz beim Kommunizierenden fungiert. Psychoanalytische Kommunikation geht mit dieser Selbstreferenz auf paradoxe Weise um: Sie postuliert (benötigt) Alters Möglichkeit zur Selbstbestimmung, zur Eigenspezifizierung von Information und Mitteilung. Anders wäre sie keine Kommunikation. Zugleich aber bestreitet sie diese Möglichkeit und rechnet die Spezifikation einer dem Informationen mitteilenden System zugehörigen, aber für es selbst unzugänglichen Instanz zu, die die Differenz gleichsam ohne ihr eigenes Wissen elaboriert. Man könnte von einem systematischen Kontextaustausch sprechen. Was immer Alter und wie immer Alter etwas mitteilt, der Kontext, in dem er die Mitteilungen seiner Informationen situiert, ist für Ego nicht der Kontext, in den sie gehören. Pointiert gesagt: Alter teilt nicht das mit, was er mitteilt. Ego operiert mit einem gezielten >Danebenverstehen<. Für Alter heißt das Inkommunikabilität, Unmöglichkeit von Kommunikation auf der Basis der Struktur von Kommunikation: er spielt gegen eine Gummiwand.[69]

68 Diese Belastung erscheint in der Literatur als Asymmetrisierung der Kommunikation. Vgl. Flader/Grodzicki 1978, S. 560. Wir vermeiden diesen Begriff aber, weil er einen anderen Kommunikationsbegriff voraussetzt, der asymmetrisch kommunizierende Subjekte impliziert. Symmetriemetaphern lassen sich ohnehin nur sehr schwer auf zirkuläre Verhältnisse anwenden.

69 Das Problem wird hier über die Temporaldimension abgefangen: Der Klient wird, was er jetzt kommuniziert, ohne zu kommunizieren, was er kommunizieren will, eines Tages kommunizieren können. Das Danebenverstehen wird sich als Richtigverstehen erweisen. Vgl. noch einmal Flader/Grodzicki 1978, S. 568. Siehe zu einer affinen Figur das Kapitel über Mystik, oben S. 70 ff. In der Verstehensfalle steckt übrigens auch der Psychoanalytiker, wenn er sagen will, daß das, was er sagt, nicht strategisch gemeint ist. Zur Einsicht, daß psychoanalytische Kommunikation nahe am double bind rangiert, vgl. auch a.a.O., S. 585. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß sich bei psychiatrischen Patienten signifikante Störungen der Negations-Affirmationsfunktionen beobachten lassen, die bis zur Affirmationsverweigerung bei Negationstendenz reichen, bis hin zum kommunikativen Prozessieren von Paradoxien, die die Kommunikation abstürzen lassen. Vgl. Su-

Die Figur des Unbewußten erklärt dem Therapeuten zugleich, daß der Klient darüber nicht kommunizieren kann, so daß es legitim wird, ihn nicht beim Wort zu nehmen. Die Differenz der psycho-analytischen Beobachtung kommunikativ gemeinten Verhaltens zur normalen Kommunikation wird also durch das Schema bewußt/unbewußt mitlegitimiert. Der Therapeut kappt die gemeinte Beziehung zwischen Mitteilung und Information und ersetzt sie durch eine andere mit der Unterstellung, daß die in der Kommunikation zu Tage tretende Information für den, der sie >mitteilt<, nicht zugänglich ist.

Zu erwarten wäre, daß niemand sich auf Kommunikation dieses Typs einließe, wenn er ihre Mechanismen vorausahnte, ferner, daß diese Form von Kommunikation immer dann, wenn sie versucht würde, an sich selbst zusammenbräche.[70] Das ist aber beobachtbar selten der Fall. Es gibt Leidensdrücke (und auch Langeweile ist Leiden), die in hochunwahrscheinliche Kommunikation treiben können. Darüber hinaus ist das Schema bewußt/unbewußt in seiner reifizierten Form so sehr Allgemeingut geworden, daß die Paradoxien, die es generiert, kaum noch wahrgenommen werden. Schließlich kann man vermuten, daß es im psychoanalytischen Kommunikationsarrangement Sondervorkehrungen gibt, Rituale, Regeln, die die Kommunikation immer noch ermöglichen, obgleich sie unentwegt gegen die Voraussetzungen ihrer eigenen Möglichkeit anläuft.

Eine dieser Vorkehrungen ist die axiomatisch zu begreifende Grundregel. Sie bezeichnet die Anweisung an den Patienten, für die Dauer der Sitzung sich auf Kommunikation einzulassen, in der er die Differenz von Information und Mitteilung unkontrolliert lassen muß, sei es, was ihre Produktion, sei es, was ihre Beobachtung (also sein Verstehen und die Möglichkeit des Abzweigens von Verstehenskontrolle) anbetrifft. Zusätzlich soll er seine Kontrolle darüber abgeben, was unter gewissen Umständen

sänne Schmidt-Knaebel, Schizophrene Sprache in Monolog und Dialog, Psycholinguistischer Beitrag zu einer Charakteristik psychotischer Sprechakte mit Vorschlägen für das Gespräch in Klinik und Psychotherapie, Hamburg 1983, S. 12-24. Probeweise kann man hier Effekte einer langanhaltenden paradoxen Kommunikation vermuten.

70 Sie wirkt ja gleichsam involutiv, als Pointierurig der Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation.

gesagt werden kann und was nicht.[71] Damit wird psychoanalytische Kommunikation unter Sonderbedingungen gesetzt, die (bei Akzeptanz) Kommunikation unter paradoxen Bedingungen, man kann wohl sagen, hochkomplexe Kommunikation immer noch gerade ablaufen lassen.[72]

Diese Konstruktion wird auch ablesbar an der asymmetrisierenden Inszenierung des psychoanalytischen Settings[73], an der Verteilung der Wahrnehmungschancen. Der Analytiker kann den liegenden Patienten ungestört beobachten; in Gegenrichtung gilt das nicht. Die Wahrnehmungsunterbrechung verhindert wie das Grundregelarrangement den Rekurs auf alltägliche Kommunikationsnotwendigkeiten.[74] Derart konditionierte Kommunikation definiert im Effekt den Klienten als inkompetent, als Person, wenn man so will, die nicht sagt, was sie sagt.[75] Auf dieser Basis läßt sich dann annehmen, daß man in diese psychischen Systeme intervenieren kann mit Unterscheidungen, die nicht die Unterscheidungen des durch sie unterschiedenen Systems sind.

Immerhin: was man auch von den therapeutischen Erfolgen der Psychoanalyse halten mag[76], sie zeitigt Veränderungen, und sie bemüht sich um Erklärungen unerklärten Verhaltens. Die Frage

71 Anders formuliert: er darf nicht antezipieren und Antezipationen antezipieren können. Die Strukturen, auf die er eingeübt ist, sollen nicht gelten.

72 Man kann sich die Situation des Klienten insbesondere gut vorstellen, wenn man ihn mit jenem Clown vergleicht, der Feurio schreit und dem niemand glaubt, weil das, was er mitteilt, durch Kontextverschiebung mißlesen wird.

73 Zur Genese dieses Settings vgl. Abram de Swaan, Zur Soziogenese des psychoanalytischen >Settings<, in: Psyche 9, Jg. 32 (1978), S. 793-826.

74 Wenigstens, was Kommunikation auf Interaktionsebene anbetrifft. Zur Asymmetrie der psychoanalytischen Gesprächssituation vgl. Klaus Schroeter, Psychoanalytischer Dialog und alltägliche Kommunikation, in: Mario Muck et al., Information über Psychoanalyse, Therapeutische, theoretische und interdisziplinäre Aspekte, Frankfurt 1974, S. 45-63, hier S. 46. Zum spezifischen Wahrnehmungsarrangement vgl. a.a.O., S. 49.

75 Auf der Basis dieser Definition können Konditionierungen greifen. Hier wäre des berühmten Räusperns und Grunzens Freuds zu gedenken, mit dem er ihm zusagende Patientenäußerungen bekräftigte. Vgl. Blanton 1975.

76 Vgl. zu Negativeffekten noch einmal und für viele Obholzer 1980;

ist, ob es Erklärungsmöglichkeiten gibt, die Ockhams Rasiermesser eher standhalten als diejenige, die sich zur Annahme eines tatsächlich existierenden Unbewußtseins (in welcher theoretischen Variation auch immer) genötigt sieht.

vi

Das Schema bewußt/unbewußt wird im psychoanalytischen Theoriekontext (und in Anrainertheorien) ontologisierend gehandhabt. Beobachtungsartefakte werden als Entitäten traktiert. Die Invisibilisierung der dabei auftretenden Paradoxien erfordert nicht unbeträchtlichen Aufwand. An ihr kondensieren Theoriezonen hoher konzeptioneller und terminologischer Komplexität. Zweifelsfrei ist es aber gelungen, diese Komplexität so zu transformieren, daß sie in vereinfachenden Formeln auf Alltagstheorien und Lebensbewältigungstechniken durchschlagen konnte. Es gibt kaum einen Bereich zumindest in der westlichen Welt, in dem nicht wenigstens fallweise und wie immer auch modifiziert das Schema bewußt/unbewußt einsetzbar wäre. Immer kann einkalkuliert werden, daß eine Handlung ohne Wissen des Handelnden geschieht[77]; immer ist es möglich, psychischen Systemen Unkontrollierbarkeiten durch sich selbst zu unterstellen, die - summiert — die Unkontrollierbarkeit der Weltverhältnisse erklären.

Der nahezu kritikresistente Erfolg des Schemas speist sich nicht nur daraus, daß es ein relativ glattes >handling< von Intransparenzen erlaubt, die im Umgang psychischer Systeme mit sich selbst oder untereinander registrabel werden. Die Intransparenz selbst fungiert als Plausibilitätsressource. Psychische Systeme können erfahren und erfahren alltäglich, daß sie sich selbst nicht komplett zugänglich sind. Mit gesteigerten Anforderungen an Selbstbeobachtungs- bzw. Selbstbeschreibungskapazitäten steigert sich auch die Erfahrung der Unvollständigkeit des' Selbstzuganges, stellt sich die Einsicht ein, daß jede Sicht auf sich selbst Sicht auf Frag-

ferner Margret Gray Blantons biographische Anmerkungen in Blanton 1975.

77 Auch hierin steckt schon ein Moment der Vereinfachung. Handlung wird begriffen als etwas, das von einem Subjekt hergestellt wird und vom Subjekt im Normalfall quasi kinästhetisch registriert werden kann.

mentarisches ist, oder genauer: Sicht auf Fragmente, die Ergebnisse von Selbstbeobachtungen und der je genutzten Unterscheidungen sind, also kontingent und anders möglich. Insofern haben zur Selbstbeobachtung fähige Systeme sich mit jeder Selbstbeobachtungsoperation selbst im Rücken.[78]

Im Zentrum steht demnach die Frage, ob diese Intransparenzen (wie elaboriert auch immer behandelt) einfacher zu erklären sind als durch das Aufspleißen der psychischen Welt in bewußte und unbewußte Instanzen. Einfacher heißt hier: ohne Konstruktion zusätzlicher Weltvorkommnisse, die darüber hinaus den Status negativer Entitäten innehätten. Einfacher heißt also: Rückgang auf jene Funktionszusammenhänge, die Systeme wie Bewußtseine und Sozialsysteme ermöglichen. Die These ist, daß die Funktionsweise solcher Systeme (ihre Reproduktionsbewandtnisse) nolens volens Intransparenzen erzeugt, oder anders gesagt: daß diejenigen Einheiten, die sich aus einer Umwelt ausgrenzen dadurch, daß sie Elemente verwenden, die Elemente des gleichen Typs im Netzwerk solcher Elemente produzieren, sich *auf Grund* dieses Verfahrens nicht durchsichtig sein können.

Das Verfahren, von dem die Rede ist, heißt seit nahezu zwei Dekaden Autopoiesis.[79] Dieses Konzept impliziert, daß die Einheiten, die sich mit Hilfe der autopoietischen Reproduktionstechnik herstellen und betreiben, *operativ* sich herstellende und betreibende Einheiten sind. Operativ hergestellte Einheiten können sich aber nicht durch einige ihrer Operationen in sich selbst noch einmal abbilden. Das ist eine durch Zeit- und Komplexitätsgesichtspunkte angereicherte Reformulierung der Einsicht, daß kein Tatbestand in sich komplett abbildbar ist, weil Vollständigkeit bedeutete, daß die Abbildung in der Abbildung mitabgebildet werden müßte, und so weiter und so weiter. Das schließt ja nicht aus, daß es Strukturen gibt, die sich selbst in unendliche Tiefen als Enthaltensein im Enthaltensein verlängern; aber auch hier ist der

78 Die Literatur dieses Jahrhunderts, gespiegelt an den Konsistenzanforderungen des 19. Jahrhunderts, bietet Anhaltspunkte reichlich dafür, daß dieses Problem nicht nur gesehen, sondern auch Anlaß darauf bezogener Formen wird. Der Essayismus Musils, der stream of consciousness bei Joyce, Fragmentarismus überhaupt sind in diesem Zusammenhang zu problematisierende Formen.

79 Siehe zur Rezeption dieses Verfahrens in der Psychoanalyse und der dadurch ausgelösten Irritation noch einmal Brocher/Sies 1986.

gesamte >Baum< der Wiederholungen nicht in jeder Wiederholung der Struktur seiner Bestandteile enthalten.[80]

Jede Folge autopoietischer Operationen erzeugt mithin und notwendig ein System als eine für sich selbst unerreichbare Einheit. Autopoietische Systeme sind deshalb genötigt, Einheitsvorstellungen in einem höchst labilen pars-pro-toto-Duktus zu entwikkeln, labil deswegen, weil die Unerreichbarkeit der Einheit die Selektivität des Partiellen in Finsternis taucht. Das ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Fungibilität von Einheitsvorstellungen. Autopoietische Systeme haben also ein hochgradig unscharfes Bild ihrer selbst. Diese Unscharfe läßt sich gerade noch ahnen, jedoch konstitutiv nicht: beheben. Entscheidend ist, daß jeder Versuch, die Einheit des Systems im System zu repräsentieren, auf Selektion, ergo auf Beobachtung, demzufolge auf Unterscheidungen und also auf blinde Flecken angewiesen ist. Und noch einmal: Operationen dieses Typs können immer nur einige von vielen sein, die im System ablaufen. Auch damit ist dem System Intransparenz (Selektivität jeder Selbstbeobachtung, Selbstbeschreibung, Reflexion) aufgenötigt.

Unitas est per se inattingibilis, heißt es bei Cusanus[81], und das will sagen: Zur Erfassung von Einheit ist Andersheit erforderlich, also - in unserer Sprache - ein Beobachter, der mit seiner Unterscheidungsweise von einem blinden Fleck abhängt.

Kurzum: Autopoietische Systeme sind alles andere denn hellsichtig im Umgang mit sich selbst. Sie sind sich intransparent auf der Ebene ihrer aktuellen Operationen[82]; sie sind, weil sie operativ verfaßt sind, sich selbst als Einheit nicht erreichbar, oder anders gesagt: als Einheit sind sie beobachtungskonstituiert[83], das heißt

80 Beispiele für solche Iterationen von Strukturen in beliebige Tiefen sind etwa Hologramme. Vgl. auch den Graph der Funktion (Int(x) in Hofstadter 1985', S. 150.

81 De coniecturis, Phil.-Theol. Schriften 11, 1966, S. 184.

82 Vgl. eingehender mit Bezug auf Bewußtsein Niklas Luhmann, Die Autopoiesis des Bewußtseins, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hrsg.), Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt 1987, S. 25-94; ferner für Konsequenzen besonders im Hinblick auf die aktuelle Intransparenz Peter Fuchs, Vom Zeitzauber der Musik, in: Dirk Baecker et al. (Hrsg.), Theorie als Passion, Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag, Frankfurt 1987, S. 214-237.

83 Vgl. Humberto R. Maturana, Man and Society, in: Frank Benseier/

von der Wahl der Unterscheidung abhängig, die zur Beobachtung benutzt wird. Insofern ist auch die Unterscheidung von System und Umwelt keine beobachtungsunabhängige Weltgegebenheit. Der Beobachter sieht das System in einer Umwelt, und was er sieht, ist konditioniert durch die Art seiner Differenzverwendung. Wie immer aber auch er System und Umwelt unterscheidet, das System, was er unterscheidet, hat zur von ihm auf diese Weise unterschiedenen Umwelt keinen Zugang. Was für es selbst Umwelt ist, verdankt sich ausschließlich internen Beobachtungsergebnissen, das heißt: einigen von vielen Operationen im System, und wiederum: Beobachtung als unterscheidungsverwendende Operation funktioniert nur auf der Basis von Totalabdunklung des Ortes, von dem aus sie ansetzt. Sie steht (wie der bekannte Korken auf dem Lacktablett) auf dem eigenen Spiegelbild und kann deshalb vieles, nur nicht sich selbst sehen.
Der Umstand, daß autopoietische Systeme sich notwendig nicht als Einheit erfassen können, begründet zugleich, daß sie sich in der Selektivität ihrer Selektivität verborgen sind.[84] Im Blick auf Bewußtseinssysteme ist dies sensiblen Selbstbeobachtern nicht entgangen. Die Konstellation, die das Bewußtsein realisiert, ist die Konstellation, die das Bewußtsein realisiert, die »Gliederung des Feldes«[85], die das Bewußtsein so wenig >bewissen< wie das Sehen sich selbst sehen kann. Psychische Systeme wie soziale Systeme operieren strikt tautologisch oder im Hinblick auf sich selbst unabdingbar äquivok.[86] Das autopoietische System realisiert sich, und das ist alles, und indem es dies tut, sieht es, was es sieht, und sieht nicht, was es nicht sieht, und sieht nicht einmal, daß es etwas nicht sieht.

Erst Fremdbeobachter können andere Systeme gegen den Strich ihrer Reproduktion beobachten, können die von ihnen beobachteten Systeme mit Differenzen traktieren, die für das beobachtete System systemfremd, gar systemunverträglich sind. Es gibt, um

Peter M. Hejl/Wolfram K. Köck (Hrsg.), Autopoiesis, Communication, and Society, The Theory of Autopoietic Systems in the Social Sciences, Frankfurt-New York 1980, S.25.

84 In religiösen Zusammenhängen wird das Problem mitunter verschoben auf die Unmöglichkeit zu wissen, wie man gewollt ist.

85 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, gefolgt von Arbeitsnotizen, München 1986, S.233.

86 Vgl. Merleau-Ponty 1966, S.435.

ein instruktives Beispiel zu bemühen, Psychotiker mit der Tendenz, ihr Malen, ihr Schreiben, ihr Denken binär zu organisieren. Der Beobachter kann dies sehen und unterstellen, daß die Aktionen des beobachteten Systems von einer invisible hand gesteuert werden. Das betroffene System kann dann noch unter Umständen die Binarität seiner Selektionen, aber nicht mehr die Selektivität der Binarität sehen.[87]

Ein psychoanalytischer Beobachter wird mit wenig Respekt vor fundamentalen Unzugänglichkeiten Intransparenzen der Verhaltensgründe unverdrossen auf Unbewußtsein zurechnen und die Enttautologisierung tautologisch operierender Systeme betreiben.[88] Die hier vorgetragene Theorie geht davon aus, daß mit dieser Technik Irritationen wegsortiert und an eine nicht mehr kontrollierbare Hemisphäre adressiert werden, weil polykontexturale Beobachtungsverhältnisse eigene Ordnungsbedürfnisse erzeugen. Sie geht nicht davon aus, daß diese Irritationen unerheblich sind und einer eingehenden Analyse nicht bedürften. Sie plädiert aber für ein Neuüberdenken des Schemas bewußt/unbewußt, für dessen beobachtungstechnische Reformulierung. Vielleicht finden sich dann Wege, die Erkenntnisse der Psychoanalyse und ihre reiche therapeutische Erfahrung aus der Umklammerung durch ihre Ausgangsparadoxie zu lösen und dann anzubinden an die (Beobachtungslogik voraussetzende) Analyse der Intransparenzen psychischer Systeme.

87 Vgl. für das Beispiel Susanne Schmidt-Knaebel, Schizophrene Sprache in Monolog und Dialog, Psycholinguistischer Beitrag zu einer Charakteristik psychotischer Sprechakte mit Vorschlägen für das Gespräch in Klinik und Therapie, Hamburg 1983, S. 28 f.; zur Konstruktion von Beobachtungsmodellen mit je unterschiedlichen Konsequenzen für das beobachtete System siehe auch Robert F. Antoch, Von der Kommunikation zur Kooperation, Studien zur individualpsychologischen Theorie und Praxis, Müchnen-Basel 1981, S. 196.

88 Ein verhaltenstherapeutisch orientierter Beobachter wird dagegen sedimentierte Kombinationen von Systemsensibilitäten und Umwelterereignissen unterstellen, die abdressierbares reversibles Verhalten synthetisieren, das in seinen Ursachen weder dem Beobachter noch dem beobachteten System zugänglich ist.

Kommunikationssperren in der Unternehmensberatung

i

Wenn von Unternehmensberatung die Rede ist, denkt der Laie (und dazu rechnen praktisch alle Wissenschaftler) zunächst an angewandte Wissenschaft. Es mag strittig sein, ob mehr betriebswirtschaftliche, finanzwissenschaftliche, sozialpsychologische oder gar soziologische Ansätze zugrunde zu legen sind. Das mag sich nach den Problemen des Einzelfalls richten, und bei komplexen, mehrere Disziplinen berührenden Problemen gelten dann »interdisziplinäre« Orientierungen als empfehlenswert. Die Grundlage der Beratung ist in all diesen Disziplinen eine spezifische Kompetenz, die sich aus empirisch bewährten Generalisierungen ergibt. Man kennt statistisch gesicherte Wahrscheinlichkeiten und überträgt sie, obwohl sie für den Einzelfall gerade nichts besagen, auf den Einzelfall. Man begeht verschwiegene Fehler und kompensiert dies durch detaillierte Untersuchungen am Objekt, die im seltenen Falle dann auch für Kontrolle und Korrektur der wissenschaftlichen Hypothese ausgewertet werden.

In diesem Modell der Beziehung von Beratern und Unternehmen gibt es keine tiefliegenden Kommunikationsprobleme. Die Berater mögen, aus welchen Gründen immer, geneigt sein, ihr Wissen als gesichert und ihre Vorschläge als sorgfältig erarbeitet darzustellen und dabei die Realität in einer Weise zu überbieten, die ihrerseits nicht mitkommuniziert werden kann. Wie bei anwendungsbezogener Forschung im allgemeinen sind auch sie Betreiber und Opfer einer »rhetoric of application«.[1] Sie werden, gerade wenn aktiv aus wirtschaftlichen oder anderen Gründen, damit zum Opfer der Schwierigkeit, in einer kommunikativen Beziehung über diese Beziehung zu reden. (Die Palo Alto-Schule

i Siehe Michael Mulkay/Trevor Pinch/Malcolm Ashmore. Colonizing the Mind: Dilemmas in the Application of Social Science. Social Studies of Science 17 (1987), S. 231-256.

sah und sieht bekanntlich dies Problem als Anlaß für paradoxe Kommunikation.) Darin liegen jedoch, wenn man dem Wissenschaftsanwendungskonzept einmal traut, keine grundsätzlichen Schwierigkeiten, sondern allenfalls Anlässe für Störungen und Entgleisungen der Kommunikation. Wenn man dem Wissenschaftsanwendungskonzept traut, traut man der entsprechenden Kommunikation; denn was schließlich wäre Wissenschaft, wenn sie nicht kommuniziert werden könnte?

Die Schwierigkeiten, die hierbei in der Praxis aufgetreten sind, hat man lange Zeit à conto »Komplexität« abgebucht. Seit einem berühmten Aufsatz von Warren Weaver, aus dem inzwischen eine ganze Literatur hervorgegangen ist,[2] weiß man, daß es für große und komplexe Systeme (und das sind Wirtschaftsunternehmen auf jeden Fall) keine adäquaten wissenschaftlichen Verfahren und Erkenntnisse gibt; denn die Wissenschaft habe Methoden nur für Systeme, die klein genug sind, um mit wenigen Variablen beschrieben werden zu können, oder für große, aber gleichförmige Mengen, mit denen man statistisch arbeiten kann. Angesichts dieses Forschungsengpasses blieb aber nur der Rat, es trotzdem zu versuchen und die wissenschaftliche Kompetenz in Kenntnis dieses Problems der Komplexität allmählich zu erweitern. Dabei konnte es eine Richtlinie der Komplexitätsreduktion sein, sich nach den Besonderheiten des Einzelfalls zu richten und Generalisierungen zu vermeiden. Innerhalb von Unternehmensberatungsfirmen werden daraufhin »Erfahrungen« kultiviert, die bei einer großen Zahl von Einzelprojekten zusammenkommen. Und es wird zum Problem, wie diese Erfahrungen innerhalb der Beratergruppe festgehalten, bekanntgemacht und diskutiert werden können - gleichsam in Klausur und außerhalb der laufenden Geschäfte. Das führt aber nur erneut zurück auf das Problem der Induktion, auf das Problem der unzulässigen Generalisierungen und gibt den Erzählungen und den durchschlagskräftigen »Beispielen aus der Praxis« ein fragwürdiges Übergewicht.

2 Siehe Science and Complexity, American Scientist 36 (1948), S. 536-544. Neuere Arbeiten und Tagungsbände etwa: Giovan Francesco Lanzara/Francesco Pardi, L'interpretazione della complessità: Metodo sistemico e scienze sociali, Napoli 1980; Science et pratique de la complexité: Actes du Colloque de Montpellier Mai 1984, Paris 198e; Gianluca Bocchi/Mauro Ceruti (Hrsg.), La sfida della complessità, Milano 1985.

Einige Kommunikationsschwierigkeiten klären sich, wenn man annimmt, der Berater sei wissenschaftlich kompetent und müsse in der Kommunikation mit der Firma diese Kompetenz mitkommunizieren. Dies kann expressiv geschehen - durch weiße Kittel und weise Mienen. Das genügt aber nur, wenn die Ratschläge rein' technisch funktionieren können, und »rein technisch« heißt hier: ohne Kenntnis des Theoriezusammenhangs. Das ist in dem hier diskutierten Anwendungsbereich - eben wegen dessen Komplexität - nicht der Fall. Theorien müssen hier im Anwendungsprozeß »verstanden« werden. Man muß in der Anwendung überprüfen, ob die impliziten Randbedingungen auch zutreffen, weiterhin zutreffen oder ob die Vorschläge modifiziert oder gar aufgegeben werden müssen, wenn neue Informationen ihre Voraussetzungen tangieren. Will der Berater vermeiden, als Dauereinrichtung in den Handlungszusammenhang des Unternehmens inkorporiert, also abgeworben und »angestellt« zu werden,[3] muß er soviel Information übertragen, daß die Firma nicht nur aufgrund seiner Vorschläge, sondern aufgrund der Theorie handeln kann, die ihnen zugrunde liegt. Das läßt sich jedoch in dem Maße weniger realisieren, als Theorien in Theoriezusammenhänge eingebettet sind, also in dem Maße weniger, als deren wissenschaftliche Qualität wächst.[4] Wie das Wissenschaftssystem selbst sieht auch der Berater, der versucht, seine Vorschläge wissenschaftlich zu fundieren, sich genötigt, in der Kommunikation nach draußen zu vereinfachen, zu popularisieren, die Sprache zu wechseln. Und nicht zuletzt fällt auf, daß in dem Forschungsbereich der Unternehmenstheorie (theory of the firm) laufend Moden wechseln, deren nichtsbesagende Titel (»Organisationsentwicklung«, strate-

3 Ein inzwischen praktizierter Kompromiß sind Zeitanstellungsverträge für Berater.

4 Die Wissenschaftstheorie nimmt heute allerdings an, daß diese Beschränkung auf »benachbarte« Theoriezusammenhänge gerade typisch ist und daß ohne diese Beschränkung auch in der Wissenschaft selbst keine Veränderung von Theorie durchgeführt werden könnte. Siehe z. B. Michael Polanyi, The Republic of Science: Its Political and Economic Theory, Minerva i (1962), S. $4-73 (59); ders., Implizites Wissen, dt. Übers., Frankfurt 1985, S. *6yi.;* Philippe van Parijs, Evolutionary Explanation in the Social Sciences: An Emerging Paradigm, London 1981, S. 50. Das heißt aber nur, daß die Wissenschaft selbst an ihrer eigenen Komplexität ein Problem hat.

gic plannihg« usw.) zugleich eine Neuorientierung der Forschung und der Beratung suggerieren, sich also als Etiketten der Selbstauszeichnung innerhalb der wissenschaftlichen und innerhalb der ökonomischen Konkurrenz von Beraterfirmen eignen.[5]

Es kann nun nicht darum gehen, das Wissenschaftsanwendungsmodell wegen dieser Schwächen ganz aufzugeben und mit fliegenden Fahnen zu einem Gegenmodell überzugehen. Kein solches Gegenmodell liegt auf dem Tisch. Wir wollen nur fragen, ob es zutrifft, daß alles, was der Berater weiß oder ermittelt, auch wie Wissenschaft kommunizierbar ist; und weiter: ob es Konzepte geben könnte, die empfehlen, gerade solches nichtkommunizierbare Wissen zu pflegen.

II

Während das Wissenschaftsanwendungsmodell suggeriert, es komme auf Herstellung eines möglichst großen Maßes an Übereinstimmung an und Kommunikation sei dafür das Mittel, sie sei nur schwierig und müsse unter dem Gesichtspunkt ihrer Eigen-

5 Auch »Systemtheorie« wird in diesem Sinne vielfach als »Wissenschaftsprogramm« oder sogar als Wissenschaftsanwendungsprogramm angesehen. Dagegen ist natürlich nichts einzuwenden. Allerdings wäre es eine erhebliche Verkürzung, daraus zu folgern, Systeme seien nichts real Gegebenes, sondern lediglich analytische Konstruktionen oder Modelle. So verfährt eine wissenschaftstheoretisch naiv vorgehende Wissenschaftstheorie (vgl. z. B. Hans Lenk/Günther Ropohl, Systemtheorie als Wissenschaftsprogramm, Königstein/Ts. 1978, insb. den einleitenden Beitrag von Ropohl, oder in Anwendung auf die Unternehmensforschung Hans Lenk/Matthias Maring/Ekkehard Fulda, Wissenschaftstheoretische Aspekte einer anwendungsorientierten systemtheoretischen Betriebswirtschaftslehre, in: Gilbert J. B. Probst/Hans Siegwart (Hrsg.), Integriertes Management: Bausteine des systemorientierten Managements, Bern 1985, S. 165-178). Die Naivität, die sich gerade eine Wissenschaftstheorie nicht leisten sollte, besteht darin, nicht zu reflektieren, daß der Systembegriff auch auf den, der mit seiner Hilfe analysiert, anwendbar ist, und daher nicht gut als Konstrukt ohne empirische Referenz aufgefaßt werden kann. Man darf, mit anderen Worten, die Relativität aller Aussagen auf Beobachter (Systemreferenzen) nicht verwechseln mit dem Fall, daß das Wissenschaftssystem selbst als Beobachter fungiert.

probleme verbessert werden, kann eine systemtheoretische Analyse ganz andere Gedanken nahebringen. Beraterfirmen sind an der Erhaltung ihrer eigenen Praxis interessiert.[6] Sie legen Wert auf Systemgrenzen, die sich in ihren eigenen Operationen reproduzieren. Sie müssen verhindern, daß ihre besten Mitarbeiter von den beratenen Firmen abgeworben werden. Sie müssen zu lange dauernde Beratungsverhältnisse beenden können, auch wenn dies vom Klienten nicht verlangt wird, ja gegen seinen ausdrücklichen Wunsch geschieht. Sie werden oft die Vielzahl der Aufträge, die Ähnlichkeit oder Verschiedenartigkeit der Problemlagen in den beratenen Firmen und die Methodik der eigenen Vorgehensweise als Lernbedingungen sehen, mit denen sie langfristig ihre Position am Markt, aber auch' Interesse und Motivation ihrer Mitarbeiter verbessern.

Während die Nachfrage nach Unternehmensberatung oft durch interne Konflikte in den Firmen ausgelöst wird (und zwar bei erfolgreichen ebenso wie bei weniger erfolgreichen oder gar praktisch schon ruinierten Firmen), müssen die Berater Wert darauf legen, sich gegenüber den Firmenkonflikten neutral verhalten zu können. Wenn sie der einen Seite Recht geben, muß dies als »Zufall« erscheinen und, wenn möglich, mit Gründen gerechtfertigt werden, die für den firmeninternen Disput neu sind. Oft wird es gerade angesichts firmeninterner Konflikte ratsam erscheinen, dritte Wege zu suchen, die nicht als Option für einen schon diskutierten Parteistandpunkt aufgefaßt werden können. Beratung hat also oft, sei es offen, sei es latent, einen konflikttherapeutischen Sinn, und es mag dann eine Nebenfrage werden, wie sich ihr Effekt in der Bilanz der Firma ausdrücken wird.

Systemtheoretisch gesehen, erhält und reproduziert sich eine Beratergruppe also in einer *für sie* gegebenen, durch ihre eigene Ausdifferenzierung entstandenen *Umwelt.* Ihre Erhaltung und Reproduktion als System-in-einer-Umwelt läßt sich nicht auf eine Summe von System-zu-System-Beziehungen reduzieren, auch nicht, wenn man die Summe dieser Einzelbeziehungen in einer Geldsumme pro Zeiteinheit als Gewinn oder Verlust der

6 Das muß nicht eng verstanden werden als Erhaltung der ökonomischen Rentabilität ihrer Firma, sondern gilt auch dann, wenn eine Beraterfirma beim gegenwärtigen Boom dieses Marktes mehr Möglichkeiten sieht, als sie nutzen kann, und ihre »Identität« auch in der Abweisung von eventuell lukrativen Anfragen zu bestätigen sucht.

Beraterfirma ausdrücken kann. Mit der Unterscheidung von System/Umwelt-Beziehungen und System/System-Beziehungen gewinnen wir also eine Problemstellung, die für die Behandlung von Kommunikationsproblemen Bedeutung gewinnen kann; denn kein System kann *mit* seiner *Umwelt* kommunizieren. Zur Kommunikation ist immer ein Adressat, also ein anderes System erforderlich, das seinerseits, wenn man mit ihm kommunizieren will, als System-in-einer-eigenen-Umwelt aufgefaßt werden muß.[7]

Das heißt: Weder die Einheit eines an der Kommunikation beteiligten Systems noch die Einheit seiner Umwelt kann in die Kommunikation gegeben, in der Kommunikation geäußert oder entäußert werden. Die Einheit der Differenz von System und Umwelt wird in der Kommunikation nur reproduziert. Wenn man die Unterscheidung von System und Umwelt, also Systemtheorie zugrunde legt (was man nicht muß, was Entscheidung eines Beobachters ist und bleibt), gewinnt man einen bestimmten Zugang zum Problem der Inkommunikabilität. Und in unserem Falle: Daß eine Beratergruppe sich selber nicht vollständig kommunizieren kann (aber darüber, daß sie das nicht kann, intern noch kommunizieren kann), liegt daran, daß Kommunikation die Operation ist, mit der sie ihre eigene Autopoiesis fortsetzt, also ihre eigene Einheit und deren Differenz zur Umwelt regeneriert.

III

Diese allgemeine Einsicht soll jetzt am Fall der Unternehmensberatung in mehreren Schritten expliziert werden. Die Parallelen, die sich dabei im Verhältnis zu anderen Therapieformen (Psychotherapie, Familientherapie, Systemtherapie usw.) ergeben, werden offensichtlich sein; sie sind auch durch Kontakte aus Anlaß wissenschaftsnaher Kommunikationen ein Moment des Selbstverständnisses mancher Unternehmensberater geworden. Wir werden aber dieser Ausweitungsmöglichkeit im folgenden nicht nachgehen, sondern uns auf Unternehmensberatung beschränken.

7 Und in diesem Sinne ist unsere Fallstudie über Beratungsfirmen dann nur ein Beispiel für ein sehr viel allgemeineres Problem; denn kein System kann *mit* seiner Umwelt kommunizieren, obwohl jedes System sich *in* seiner Umwelt reproduzieren muß oder aufhört zu existieren.

Im Anschluß an die oben behandelte Komplexitätsthematik kann man jetzt die positive Funktion einer bisher eher.J^ativ beurteilten Schwierigkeit erkennen. Die Komplexität aes Theoriezusammenhanges, der den Beurteilungen und den Vorschlägen der Berater zugrunde liegt, ist nicht nur ein Hindernis auf dem Wege zum Erfolg. Sie sichert zugleich die bleibende Nichtidentität der Systeme. Das Akzeptieren anspruchsvoller Theoriegrundlagen bietet der Beratergruppe die Möglichkeit, ihre Eigensprache abzusondern und zu verhindern, daß sie in die Positionskämpfe und Fraktionsbildungen des Klientensystems hineingezogen wird. Unverständlichkeit kann in diesem Sinne als Schutz dienen. »Theoriegeleitete Annahmen ermöglichen es den Beratern, die Beobachterrolle beizubehalten und auch in Krisensituationen nicht in die Rolle eines Mitakteurs zu verschwinden«.[8] Ob solche Theorien nach wissenschaftlichen Kriterien wahr oder unwahr (oder wie zumeist: nur aussichtsreich und anschlußfähig) sind und ob sie sich bewähren oder nicht, ist für dieses Problem nur in zweiter Linie relevant. Sie markieren und schützen die Einheit des Systems, das sie verwendet. Diese Funktion kann für beide Seiten, sie muß jedenfalls für die Klientenseite der Beraterbeziehung latent bleiben. Wollte man in der Beziehung darüber kommunizieren, würde die Kommunikation im genauen Sinne der Systemtherapie »paradox« werden.

Wenn man dies einmal akzeptiert, öffnen sich weitere Perspektiven. Der Berater kann dann Theoriegrundlagen suchen und verwenden, die von ihrer Struktur her dem beratenen Unternehmen nicht zugänglich sein können. Er kann sich in besonderem Maße für »latente« Strukturen und Funktionen interessieren. Sobald der Berater beginnt zu beobachten, wie das Unternehmen beobachtet oder wie im Unternehmen beobachet, das heißt unterschieden und bezeichnet wird, kann er den Problemen dieses Systems einen Sinn geben, über den das System selbst nicht verfügen kann. Und selbst wenn dieser Sinn übertragbar wäre, würde er in der Übertragung seine Bedeutung wechseln und ein anderer werden;

8 So Alexander Exner/Roswita Königswieser/Stefan Titscher, Unternehmensberatung - systemisch: Theoretische Annahmen und Interventionen im Vergleich zu anderen Ansätzen, Die Betriebswirtschaft 47 (9%7)> S. 265-284 (267f.) unter Hinweis auf H. Kind, Gibt es spezifische Faktoren in der Psychotherapie, Praxis der Psychotherapie und der Psychosomatik 31 (1986), S. 191-196.

und auch dies würde verschieden beobachtet werden je nachdem, von welchem System aus man es sieht. Die Einsicht in latente Probleme, Funktionen, Strukturen schließt also nicht zwingend aus, den Versuch zu unternehmen, diese Latenz in die Kommunikation einzubringen und, wie im Sinne der Psychoanalyse, das »Unbewußte« bewußt zu machen und genau dadurch Effekte zu erzielen. Der Sinn des Schemas latent/manifest reicht aber weit über diese Umsetzung in Beratungsstrategien hinaus. Ein Berater, der mit diesem Beobachtungsschema arbeitet, steht damit vor der Wahl, ob er latente Funktionen oder Strukturen offenlegen soll oder ob sich dies nicht empfiehlt. Und gerade, wenn er sieht, daß die Latenz selbst eine Funktion hat - etwa die Funktion der Verdrängung unlösbarer Probleme -, wird er mit der Offenlegung eher zögern, wenn er deren Effekte nicht überblicken und nicht kontrollieren kann. Er wird zumindest ahnen können, daß das Offenlegen der »Lebenslüge« zur Katastrophe führen kann - »Katastrophe« hier im Sinne der Notwendigkeit eines anderen Prinzips der Stabilität, also wahrscheinlich einer anderen »Lebenslüge«.

Latenz ist nicht irgendeine Art von Abwesenheit. Es geht nicht um den normalen Nebeneffekt struktureller oder operativer Selektionen, der daraus hervorgeht, daß etwas Bestimmtes anstelle von irgendetwas anderem ausgezeichnet wird. Latenz ist eine *spezifische* Art von Abwesenheit, eine »tragende« und fast könnte man sagen »subjektive« Art von Abwesenheit, die strukturelle Selektionen erst ermöglicht. Es geht auch nicht um so etwas wie den »unmarked space«, die Farblosigkeit des Lichts, die Geräuschlosigkeit der Luft, die Weiße des Papiers, also nicht um das Medium, das die festeren Kopplungen spezifischer Formen erst ermöglicht. Es geht vielmehr um eine spezifische Art von Verbot, das seinerseits operativ unzugänglich bleibt. Das kann man theoretisch verschieden interpretieren - etwa im Sinne von Sigmund Freud oder im Sinne von René Girard. Im hier zugrunde gelegten Theorievorschlag (der sich selbst auf ein solches Verbot stützt) geht es darum, daß jede operativ eingesetzte Unterscheidung ihrerseits unterschieden werden kann, aber daß irgendwann dann nicht mehr gefragt werden kann: wovon und weshalb.[9]

Nachdem heute das Parfüm der Psychoanalyse an Aufdringlich-

9 Das dürfte auch der Grund sein, aus dem George Spencer Brown

keit und Faszination verloren hat, kann man mit Hilfe der Kybernetik des Beobachtens zweiter Ordnung dem hier aufgegriffenen Problem eine allgemeinere Fassung geben. Es geht einfach darum, daß der Beobachter eines Beobachters die Möglichkeit hat und sie nutzen (oder nicht nutzen) kann, zu sehen, was der beobachtete Beobachter *nicht* sehen kann. Alles Beobachten (auch das zweiter Ordnung) verfährt mit den eigenen Unterscheidungen naiv. Es muß deren Referenz voraussetzen, das heißt davon ausgehen, daß mit der Unterscheidung (sagen wir: Ursache/Wirkung, schuldig/nichtschuldig, gewinnbringend/verlustbringend, umweltschützend/umweltzerstörend) etwas Reales bezeichnet wird. Es benutzt, mit anderen Worten, die eigene Unterscheidung als blinden Fleck, der die Möglichkeit des Beobachtens organisiert und nur im Tausch gegen einen anderen Blindfleck ersetzt werden kann. Die jeweils eigene Unterscheidung wird damit zu einer für das System *natürlichen* Notwendigkeit, die Unterscheidung der anderen dagegen zu einer *artifiziellen, kontingenten, gewählten und auswechselbaren* Schematik. Aber genau dies kann man nur sehen, nur kommunizieren, wenn man nun dieser Unterscheidung von natürlich/artifiziell traut und sie naiv anwendet, nämlich zugrunde legt.[10]

Diese Wendung zur Kybernetik zweiter Ordnung kann im Vergleich mit klassischen Reflexionstheorien verdeutlicht werden. Formuliert man das Problem als Reflexion der Reflexion, gerät man einerseits in einen infiniten Regreß und, schlimmer noch, in eine hierarchische Architektur, die Überlegenheit signalisiert. Die Reflexion der Reflexion findet auf einer »höheren« Ebene statt, sie verspricht bessere Einsicht, obwohl man auch weiß, daß es im infiniten Regreß nicht immer besser werden kann, sondern sehr bald, ökonomisch gesprochen, ein Grenznutzen erreicht wird. Die Kybernetik zweiter Ordnung gibt diese Gesamtarchitektur auf und läßt damit jede Überlegenheitsgeste fallen.[11] Beobach-

seinen logischen Kalkül auf eine *Weisung* gründet: draw a distinction! Vgl. Laws of Form, 2. Aufl., London 1971.

10 Wenn wir »zugrunde legt« sagen, erinnern wir damit explizit an das, was einstmals »Subjekt« hieß; nur geben wir diesem Begriff hiermit nicht mehr einen substantiellen, sondern einen operativen, ereignisbezogenen Sinn.

11 Zur Kritik dieser Prätention von Reflexionstheorien und zur Forderung eines strikt horizontalen Arrangements à la Postmoderne siehe

tungsverhältnisse bleiben, wie immer intrikat und anspruchsvoll und wie immer rekursiv geordnet, strikt horizontale Beziehungen. Gerade was den entscheidenden Punkt, die operativ notwendige Naivität in bezug auf die jeweils eigenen Unterscheidungen angeht, gibt es keine Hierarchie, sondern allenfalls die Frage, was wofür ergiebig ist und wieviel Komplexität man über die Anschlußfähigkeit eigener Unterscheidungen und Bezeichnungen aufbauen kann.

Inzwischen gibt es eine Fülle von theoretischen Konzepten, die offen oder verdeckt, jene Möglichkeit nutzen, zu beobachten, was beobachtete Beobachter *nicht* beobachten können. Ein Unternehmensberater kann zum Beispiel erkennen (oder zu erkennen glauben), daß ein hohes Maß an personaler Attribution von Erfolgen und Mißerfolgen zugleich der Verdeckung von strukturellen Problemen dient, die man nicht anfassen kann, ohne sich die Finger zu verbrennen. Man spricht dann von »designierten Patienten«. »*Symptome* werden gerne an Personen (und -gruppen) festgemacht; diese Lokalisierung dient auch als Strukturschutz«.[12] Das entspricht der allgemeinen Einsicht der Systemtherapie (die sich oft gerade um dieser Einsicht willen »System«-therapie nennt), daß Probleme zumeist nicht an den Stellen kuriert werden können, wo sie vom Klienten lokalisiert werden. Eine Variante dieser Theorie ist die Theorie des Imitationskonfliktes und der dadurch ausgelösten Gewalt, die nicht die Ursachen des Konfliktes, sondern ausgewählte Opfer betrifft.[13] Das Problem liegt danach in der Rivalität, also in der unerträglichen Gleichheit der Bedürfnisse und Wünsche, die zur Etablierung gewaltsamer Differenzierungen führen (während die sog. Palo Alto Schule der Systemtherapie genau umgekehrt das Kollabieren von Differenz zum Ausgangspunkt ihres Problemfindungsverfahrens genommen hatte). Derartige diagnostische Theorien sind ihrerseits Unterscheidungen - aber Unterscheidungen, die nicht übertragen werden können auf den, dessen Probleme damit ver-

auch Bruno Latour, The Politics of Explanation: An Alternative, in: Steve Woolgar (Hrsg.), Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge, London 1988, S. 155-176 (insb. 168f.), freilich dann explizit (S. 175 f.) gegen die (nicht zutreffend gewürdigte) language of observers observing observers.

12 Zitat aus Exner et al., a.a.O., S.268.

13 Siehe insb. René Girard, Le bouc émissaire, Paris 1982.

schoben werden. Sie dienen nur dem Berater als Instrument der Konstruktion funktionaler Äquivalenzen, oder auch als Hintergrundannahme für die Konstruktion von »Weisungen«, mit denen das System zu einer anderen, weniger schmerzhaften Problemsicht gebracht werden soll.

Wir stellen hier nicht den wissenschaftlichen Wert derartiger Eingriffskonzepte zur Diskussion, und wir lassen auch offen, wie weit sie in der bisherigen Praxis erfolgreich gehandhabt werden konnten. Uns interessiert die ihnen zugrunde liegende Annahme. Sie unterstellt, daß ein System durch Einsicht in (Kommunikation über) seine eigenen Strukturen überfordert sein könnte. Der alte Begriff der »latenten« Strukturen hatte nur Regelmäßigkeiten vor Augen, die sich erst mit den Mitteln besonderer Datenerhebung und statistischer Auswertung erkennen lassen.[14] Dann steht man nur vor methodischen Problemen, eventuell vor Problemen der Komplexität, nicht aber vor Kommunikationsproblemen. Die andere, aus der Psychoanalyse stammende Version von Latenz läßt schon eher die Frage zu, ob Aufklärung zu verantworten ist oder eher destruktive Folgen haben wird und deshalb »abgewehrt« wird. In der Sichtweise der Kybernetik zweiter Ordnung wird dieses Konzept nochmals variiert. Jetzt erscheinen spezifische Latenzen, nämlich die Nichtunterscheidung der Unterscheidung, mit der man jeweils kognitiv operiert, als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis schlechthin. Damit wird die Differenz von Unterscheidungen selbst zum Problem, wobei es nicht hilft, Unterscheidungen zu unterscheiden, weil damit das gleiche Problem nur wiederholt wird.

IV

Spaltet man das, was als »unmarked space« (im Sinne von Spencer Brown), als »Materie« (im Sinne der aristotelischen Philosophie) oder als »Welt« (im Sinne Husserls) gegeben ist, mit Hilfe der Unterscheidung von System und Umwelt auf, so tritt ein merkwürdiger Effekt ein. Die beiden Seiten dieser Unterscheidung

14 In der empirischen Sozialforschung spricht man eher von »latent structure analysis« und meint damit im Anschluß an Paul Lazarsfeld ein spezifisches Meßverfahren mit dichotomisierten Indikatoren.

sind nur in der Unterscheidung selbst gegeben, und das heißt: Sie sind nur für den gegeben, der diese Unterscheidung verwendet, also nur für einen Beobachter. Die Einheit des Systems findet man weder im System noch in dessen Umwelt. Die Einheit der Umwelt findet man weder in der Umwelt noch im System. Die Einheit der einen wie der anderen Seite ist irn strengen Sinne nichts anderes als die Einheit der Unterscheidung, die diese beiden Seiten trennt und dadurch vereint. Nur der Beobachter kann die Einheit des Systems sehen, weil nur er das System von der Umwelt unterscheiden kann. Es braucht sich dabei nicht um einen externen Beobachter zu handeln, und für den Fall des Systems Gesellschaft gibt es keinen hinreichend komplexen externen Beobachter. Der Beobachter kann das System selber sein. Aber dann muß er die Beobachtung des Systems im System selbst durchführen, also einige Operationen des Systems dafür einsetzen, und das heißt: im System eine Grenze ziehen zwischen Reflexionsoperationen, die die Unterscheidung von System und Umwelt verwenden, und anderen Operationen, die nur zur Autopoiesis des Systems beitragen, also die Differenz von System und Umwelt (wie der Beobachter sie dann sehen kann) produzieren und reproduzieren.

Diese Sachlage mitsamt der in sie eingebauten Reflexionsproblematik läßt die Vorteile erkennen, die man gewinnen kann, wenn man externe und interne Beobachtung, Fremdbeobachtung und Selbstbeobachtung trennt. Die Selbstbeobachtung muß immer sich selbst mitmeinen, also in ihrem Vollzug das verändern, was sie zu beobachten meint. Die Fremdbeobachtung kann das System, das sie beobachtet, objektivieren; wenngleich auch dies nur durch Vollzug eigener (und damit: strukturabhängiger, unterscheidungsabhängiger) Beobachtungsoperationen.
Uber die Differenz von interner und externer Beobachtung lassen sich also Beobachtungsmöglichkeiten gewinnen, die in einem System allein qua Selbstbeobachtung nicht realisiert werden könnten. Die Differenz setzt Systemdifferenz voraus, also in unserem Falle Trennung der beratenden und der beratenen Firmen. Sie kann von beiden Seiten aus mit einer entsprechenden Unterscheidung beobachtet werden, und ebenso von einem dritten Beobachter aus, der (wie wir hier) an einer Theorie der Unternehmensberatung interessiert ist. Immer liegt in der Wahl der Unterscheidung, die in irgendeinem System operativ getroffen werden muß,

eine irreduzible Willkür. Das heißt aber nichts anderes, als daß man darauf angewiesen ist, zu beobachten, wer mit welchen Unterscheidungen operiert.

Diese etwas komplizierte Zwischenüberlegung ist nötig, um zu verdeutlichen, daß mit der Differenzierung von externer und interner Beobachtung Kommunikationssperren entstehen, die nicht mehr aufgelöst werden können, und zwar auch und gerade dann nicht, wenn beide Seiten die Unterscheidungen internalisieren und den Unterschied der beiden Seiten, der beiden Systeme, Perspektiven usw. beobachten können. Da jede Beobachtung als Operation eine Systembasis braucht, läßt sich die Trennung nie wieder »aufheben«.[15] Man kann ihre Vorteile nur nutzen, wenn man sie akzeptiert. Selbst wenn die Systeme intensiv kommunizieren, ändert sich daran nichts, da die Differenz in der Kommunikation vorausgesetzt ist und vorausgesetzt bleibt. Die Kommunikation läßt ein neues System entstehen: das Kontaktsystem des Beratungsverhältnisses. Man kann jetzt auch dieses System beobachten im Hinblick auf dessen Eigenzustände, Eigenentwicklungen, Eigenselektivitäten. Kommunikation kompliziert die System/Umwelt-Verhältnisse, aber sie ändert nichts daran, daß alles, was gesagt wird, von einem Beobachter gesagt wird,[16] und daß jede Bestimmung bestimmt werden muß durch ein System anhand einer Unterscheidung.[17]

15 Wir merken angesichts dieses Begriffs der »Aufhebung« nur an, daß die Logik Hegels diesen Versuch unternommen und mit dem Begriff des Geistes markiert hatte – *aber seitdem niemand mehr.*

16 Ein Zitat! Siehe Humberto Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, dt. Ubers., Braunschweig 1982, S. 148.

17 Zur beginnenden Akzeptanz dieser Sichtweise in der Organisationswissenschaft selbst vgl. Gilbert J. Probst, Selbstorganisation: Ordnungsprozesse in sozialen Systemen aus ganzheitlicher Sicht, Berlin 1987, insb. S. 68 ff. mit vielen weiteren Hinweisen.

V

Man wird keinen gläubigen Menschen und wohl nicht einmal einen Theologen fragen dürfen, ob es Sinn macht, zwischen Gott und Mensch zu unterscheiden. Er wird darauf mit der Unterscheidung gläubig/ungläubig, also mit einer Unterscheidung antworten, die es ihm erlaubt, sein System zu bezeichnen. Ein Unternehmer, der von der Beratungsfirma gefragt wird, weshalb er zwischen Gewinn und Verlust unterscheide, wird für diesen Fall den psychiatrischen Dienst seiner Firma für zuständig halten. Den engagierten Umweltschützern bliebe die Luft weg, wollte man bestreiten, daß es sinnvoll ist, ihre Informationen mit der Unterscheidung Umweltschützen/Umweltzerstören zu ordnen. Und ebenso mag ein Systemtheoretiker sich fühlen, wenn es ihm verwehrt wird, mit Hilfe der Unterscheidung System und Umwelt zu analysieren. Man kann dann immer noch sagen: dann eben anders; zugleich aber auch meinen: das geht mich nun nichts mehr an.

In der alltäglichen Kommunikation spricht man über Dinge und Ereignisse, Zustände oder Veränderungen. Die Bezeichnung dessen, worüber man spricht, ist nur mit Hilfe von Unterscheidungen möglich. Diese Unterscheidungen bleiben zumeist implizit und in der Bezeichnung von etwas als dies (und nichts anderes) nur mitgemeint. Die Sprache ist auf diesen Modus der Kommunikation eingespielt. Sie kann, wie oben geschehen, zwar auch Unterscheidungen bezeichnen, aber dann bleibt wieder implizit, im Kontext welcher Unterscheidungen nun Unterscheidungen thematisiert, also wovon sie ihrerseits unterschieden werden. Prüfen wir es durch. Fragt man Theologen nach der Unterscheidung von Gott und Mensch, so ist damit noch nicht klar, von welcher Unterscheidung diese Unterscheidung unterschieden wird - Gott und Teufel? Gott und Schöpfung? Gott und Christus? Oder: Mensch und Tier? Mensch und System? usw. Dirigiert man die Frage auf die je zugrunde liegende Unterscheidung, steigen die Kommunikationslasten, aber das Problem verschwindet nicht. Letztlich siegt dann die operative Positivität, die Autopoiesis der Kommunikation. Sie tut, was sie tut - jeweils mit Hilfe von Unterscheidungen.

Es kann für eine Unternehmensberatung sehr nützlich sein, auf die Frage zurückzugehen, mit Hilfe welcher Unterscheidungen

eine Kommunikation etwas bezeichnet, also Themen auswählt und bestimmt. Auch mag die Beratergruppe Theoriepräferenzen für bestimmte Unterscheidungen entwickeln, mit denen sie selbst arbeitet, also etwa: manifest/latent, Struktur/Funktion, System/Umwelt, Verfolger/Opfer (Girard), Beobachter erster und zweiter Ordnung usw. Sobald die eigenen Unterscheidungen sich von denen des Klientensystems unterscheiden (und auch diese Fragestellung ist eine Unterscheidung von Unterscheidungen) zerbricht die Voraussetzung einer gemeinsamen Welt. Man wird dann mit Hilfe dieser Unterscheidung der Unterscheidungen gewahr, daß Kriterien und Lernprozesse, die ja stets schemaabhängig, also unterscheidungsspezifisch eingesetzt werden, divergieren. Dann steht man vor der Wahl (und wieder mit Hilfe einer Unterscheidung), ob man eine gemeinsame Welt wiederherstellen oder gerade die Differenz pflegen und mit inkongruenten Perspektiven weiterarbeiten soll. Die erste Option läßt die Kommunikation schwierig werden und läuft auf eine *gepflegte Illusion* zu, die zweite könnte man als *gepflegte Inkongruenz* bezeichnen.[18]

Diese Analyse führt weit über das hinaus, was vor Jahrhunderten mit Konzepten wie Simulation und Dissimulation erfunden worden war. Sie hat kaum noch etwas mit Psychoanalyse zu tun und schon gar nichts mit deren therapeutischen Methoden und Zielen. Sie läßt dagegen ahnen, daß die Logik des Unterscheidens etwas mit Ausdifferenzierung zu tun haben könnte. Systeme können sich ausdifferenzieren dadurch, daß sie einen für sie spezifischen blinden Fleck, also Unterscheidungen, benutzen, mit denen sie sich blind identifizieren. Das ist nicht in jeder Gesellschaft wahrscheinlich oder auch nur möglich. In der modernen (manche würden gerade in dieser Hinsicht sagen: postmodernen) Gesellschaft besteht jedoch genug Raum dafür, um diese Form der Differenzierung zu ermöglichen, ja erwartbar werden zu lassen. Man rechnet geradezu mit kommunikativ unüberbrückbaren Verschiedenheiten, mit einem Pluralismus der »Werte«, der »Ideologien« oder, wie man neuerdings sagt, der »Diskurse«.

Eine Studie über Unternehmensberatung kann zeigen, daß dies keineswegs nur ein Problem intellektueller oder emotionaler Großbegriffe, keineswegs nur ein Problem der Beschreibung der

18 Man braucht wohl kaum nochmals zu sagen, daß auch damit wieder ein Problem durch eine Unterscheidung dekomponiert wird.

Gesellschaft im ganzen, der politischen Ziele, der sozialen Bewegungen, der Organisation von Aufregung und Alarm ist, sondern auch im Alltag Differenzierungen ermöglicht, wo man vordem eher erwartet hatte, daß eine gemeinsame Weltsicht und gemeinsame Ziele gegeben sind oder mindestens angestrebt werden.

Je theoretischer und je begriffsgenauer eine solche Analyse eingesetzt wird, desto eher läßt sie sich auch empirisch verifizieren. Die Unternehmensberatung verlagert sich offenbar von strikt betriebswirtschaftlichen Zielen und strikt betriebswissenschaftlicher Analyse, die die Welt der Unternehmer zu copieren und deren Position zu verbessern suchen, in eine Beobachtungs- und Beschreibungsweise, die diese Orientierung zwar nicht aufgibt, aber Einheit durch Differenz zu rekonstruieren versucht. Das führt im Verhältnis zwischen Beratern und Unternehmen zu Kommunikationssperren, zu nicht nur taktisch (Simulation!), sondern strukturell bedingten Inkommunikabilitäten. Man könnte auch sagen: Die Imagination der Berater wird abhängig von Unterscheidungen, die sie selbst nicht mehr unterscheiden und nicht mehr kommunizieren kann, sondern operativ einsetzen muß. (Und die Alternative ist dann nicht: eine *andere* Unterscheidung, sondern: *Unterbleiben* weiterer Unterscheidungen.) Das geht nicht auf Kosten von Kommunikation, führt also nicht dazu, daß vorher Kommunizierbares nun nicht mehr kommuniziert werden kann. Eher wird man vermuten dürfen, daß eine Steigerung der Kommunikation, eine Intensivierung der System-zu-System Beziehungen von einer gewissen Schwelle aber nur noch über eine Differenz, das heißt: als Steigerung von Kommunikation mit Hilfe von Inkommunikabilitäten möglich ist. Und diese Erfahrung ist gar nicht neu. Man hat sie schon im 17. Jahrhundert registriert, als es um Steigerung sozial reflexiver Kommunikation in Liebesangelegenheiten und um Steigerung der Kommunikation in Angelegenheiten religiöser Lebensführung und in beiden Fällen um Aufrichtigkeit ging.

Die Kritik des Wissenschaftsanwendungsmodells hat schließlich auch Bedeutung für die Frage, wie aus der Sicht des beratenen Unternehmens die Berater beobachtet werden, wie sie ausgesucht werden und fast könnte man sagen: wie sie beraten werden. Geht man vom klassischen Modell aus, kann es nur um die Frage gehen, wie gut der Berater weiß, was man wissen kann. Das setzt eine von der Beobachtung unabhängige Realität voraus. Diese Bedingung ist jedoch, wie man heute auch in der Wissenschaftstheorie einsieht, nicht gegeben.[19] Realität ist nur beobachterabhängig beschreibbar, und damit kommt es zu der Frage, welchen Beobachter man wählt (zumeist natürlich sich selber), wenn man wissen will, was der Fall ist. Eine Neutralisierung der Beobachterunterschiede ist allenfalls in der Form einer »injunktiven« Logik möglich, die Operationsanweisungen (Kalküle) formuliert, bei deren Beachtung jeder, der sie beachtet, zum gleichen Ergebnis kommt.[20] Sobald es aber nicht nur um ein formales (logisches) Prozessieren von Unterscheidungen (Formen) geht, sondern um inhaltliche Wahl spezifischer Unterscheidungen, wird der Unterschied der Beobachter und damit der Unterschied der Berater relevant. Sie unterscheiden sich je nachdem, was jeweils für sie als nicht in Frage gestellte Unterscheidung fungiert. Sie werden, mit anderen Worten, im Hinblick auf das beobachtet, was sie ihrerseits nicht beobachten können. Sie werden wegen ihres blinden Flecks gewählt.

Im Normalfall kann dieser Grad an Umsicht und Durchsicht freilich kaum vorausgesetzt werden. Man orientiert sich statt dessen an Namen - Personenamen, Firmennamen, Theorienamen. An Namen kondensiert Reputation. Reputationsdifferenzen, aber auch einfach die Geschichte von bereits vorhandenen Kontakten, orientieren die Auswahl. Wenn das so ist, kann aber auf

19 Vgl. Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside, Cal. 1981. Zur Anwendung auf das Verhältnis von Wissen und Intervention vgl. auch Giovanni B.Sgritta, Conoscenza e intervento: verso approccio interattivo, Rassegna Italiana di Sociologia 29 (1988), S. 537-562.

20 So George Spencer Brown, Laws of Form, 2. Aufl., London 1971. Zur Anwendung auf Therapieprobleme vgl. Fritz B. Simon, Unterschiede, die Unterschiede machen: Klinische Epistemologie: Grundlage einer systematischen Psychiatrie und Psychosomatik, Berlin 1988.

Seiten des beratenen Unternehmens die Wahl der Berater und in der Folge des Verhaltens ihnen gegenüber nicht durchrationalisiert werden. Auch hierzu wären nämlich Kommunikationssperren unerläßlich. Man müßte die Form der Beobachtung wählen können, das heißt die Unterscheidungen, mit denen der Berater das konstruiert, was für ihn Realität ist; und wenn gilt, daß der Beobachter sich selber und seine jeweils verwendete Unterscheidung im Prozeß ihres Gebrauchs nicht sehen kann, weil sie wie eine Perspektive ihn ungesehen leitet, dann heißt das: Der Berater wird gewählt und in der Folge beobachtet im Hinblick auf das, was er nicht sehen kann. Und auch darüber kann man nicht kommunizieren.

Das Problem liegt nicht allein im gezielten Verschweigen. Es liegt auch nicht allein darin, daß man aus kommunikationspraktischen Gründen nicht alles zugleich sagen und in der Sequenz des Kommunizierens nicht jedem sich andeutenden Sinn nachgehen kann. Es liegt in der Ebenendifferenz von Beobachtung erster und Beobachtung zweiter Ordnung, also im Unterschied der Beobachtung von Dingen, Ereignissen, Objekten und der Beobachtung von Beobachtern. Strategie und praktische Engführung der Kommunikation können in ihrer Selektivität benutzt werden, um diese Differenz zu erhalten. Aber auch dann, wenn die Kommunikation nicht in diesem Sinne kontrolliert wird (und das könnte nur sehr begrenzt und nur durch psychische Systeme geschehen), erkennt man auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung die Unmöglichkeit, von dieser Ebene aus alles, was man sieht, in die Ebene erster Ordnung einzubringen. Wenn es überhaupt zu einer Beobachtung zweiter Ordnung kommt, ist es mit Zielen wie »Aufklärung« oder »Wissensanwendung« vorbei, und die autologische Komponente dieser Beobachtungsebene zwingt zu dieser Einsicht. Ensprechend muß man auf »Besserwissen«, auf Gesten der Überlegenheit, auf Führungsansprüche, auf eine Hierarchisierung der Ebenendifferenz verzichten.[21] Statt dessen gewinnt man die Chance, die Differenz als Differenz irritierend, anregend,

21 Einen Versuch, gerade die hierarchische Interpretation von Ebenendifferenzen zu benutzen, um zu erklären, wie in der Wissenschaft hochwahrscheinlicher Dissens in Konsens verwandelt wird, unternimmt Larry Laudan, Science and Values: The Aims of Science and their Role in Scientific Debate, Berkeley 1984. Aber der Versuch be-

eventuell fruchtbar werden zu lassen. Und das würde auch dann gelten, wenn der Berater das Unternehmen überreden könnte, eine solche Differenz von erster und zweiter Ordnung im Unternehmen selbst als Differenz von Ebenen der Kommunikation über Kommunikation über Kommunikation einzurichten.

ruht auf einem zweckbezogenen Handlungsbegriff und würde scheitern, wenn man die Auffassung der Ebenendifferenz von dieser Grundlage ablösen würde.

Die hier vorgelegten Studien haben ein gemeinsames Thema. Es geht zwar um Mönche und Unternehmensberater, Politiker und Poeten, und wir haben mit Absicht aus einer Fülle von Möglichkeiten sehr heterogene »Vertiefungsgebiete« gewählt. Immer aber geht es um eine Form, die zwei Seiten hat: um Reden und Schweigen. Immer geht es um die Einheit dieser Form.

Wir verstehen diese Studien nicht in erster Linie als eine Erweiterung des Wissens über die Sachthemen, die wir behandeln, sondern als einen Beitrag zur Gesellschaftstheorie. Wir hoffen, daß erkennbar wird, daß und wie sich der Grundgedanke, Gesellschaft von Kommunikation her zu definieren, auf sehr verschiedenen Gegenstandsfeldern bewährt.

stw

ISBN 3-518-28448-7
9 783518 284483
€ 11,50
ab 01.01.2002
DM 22,90