

Aus:

CHRISTIAN LAVAGNO

Jenseits der Ordnung

Versuch einer philosophischen Ataxiologie

Januar 2012, 228 Seiten, kart., 28,80 €, ISBN 978-3-8376-1998-0

Mit der »Ataxiologie« präsentiert Christian Lavagno einen neuartigen philosophischen Ansatz im Schnittbereich von Kritischer Theorie und Dekonstruktion. Abgeleitet vom griechischen Wort »ataxia« (Unordnung, Insubordination) unternimmt die Ataxiologie den Versuch, einen Argumentationsraum jenseits eingeschliffener Ordnungs- und Klassifikationsmuster zu besetzen. Unter Verzicht auf systemische Geschlossenheit geht es ihr darum, das Denken für das Neue, Unvorhersehbare und womöglich Unkontrollierbare zu öffnen – in erkenntnis- wie in gesellschaftstheoretischer Hinsicht.

Christian Lavagno (Dr. phil. habil.) lehrt Philosophie an der Universität Osnabrück.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1998/ts1998.php

Inhalt

- 1. Der Karneval und das Dionysische | 7**
 - a) | 7
 - b) „Metaphysik“ | 12
 - c) Der Karneval | 15
 - d) Apollo und Dionysos | 19

- 2. Modell (I): Versuch über das Inhumane | 31**

- 3. Für und wider die Ordnung – Das Motiv der Öffnung | 41**
 - a) Sechs Argumente | 41
 - b) Chaos, Ermüdung, Vision | 43
 - c) Die Verarmung der Erfahrung | 49
 - d) Macht und Herrschaft | 56
 - e) Im Universum der Signifikanten | 69

- 4. Grundlinien der Ataxiologie | 81**
 - a) Diesseits der Ordnung | 81
 - b) Das Tranchieren und die Artikulation | 89
 - c) Naive Kritik, heimliche Phänomenologie | 94
 - d) Der Widerstreit | 105
 - e) Im Denkraum | 114

- 5. Identität, Angst, Ambivalenz | 121**
 - a) Kritik der Identitätsphilosophie | 121
 - b) Die Ambivalenz der Angst | 130
 - c) Der existentielle Verlust der Ordnung | 140

- 6. Modell (II): Leonard – Leben jenseits der Ordnung | 149**

- 7. Das Überschreiten der Ordnung | 163**
 - a) Der Knecht und sein Triumph | 164
 - b) Die Souveränität und das Fragile | 169
 - c) Der Über-Nietzsche | 178

8. Modell (III): Jackson Pollock –

Kunst jenseits der Ordnung | 185

a) Ordnungsstrukturen und ihre Überwindung in der Malerei | 186

b) Jackson Pollock – Drippings | 189

c) Pollock und Derrida – Dekonstruktion und Öffnung | 192

9. Jenseits der Ordnung | 201

Danksagung | 215

Literaturverzeichnis | 217

Namenregister | 223

Verfasserin von Kapitel 8 ist Dorea Weihrauch

1. Der Karneval und das Dionysische

A)

Der Leser wird eine Einleitung vermissen. Hat nicht der Autor in seiner Eigenschaft als Dozent oft genug seinen Studenten eingeschärft, zu jeder ordentlichen wissenschaftlichen oder philosophischen Arbeit gehöre eine Einleitung, also ein Vorwort oder eine Vorbemerkung, worin sich der Verfasser gleichsam selber über die Schulter schaut und dem Leser ohne Umschweife über Gegenstand, Fragestellung und Vorgehensweise der Arbeit Rechenschaft ablegt? Gewiss, und in dieser Hinsicht mag es sich um ein unordentliches Buch handeln, wie der Titel auch anzudeuten scheint. Die Frage ist indes, was es heißt, gleich zu Beginn oder, im Grunde, *vor* dem Beginn derartige Erklärungen zu verlangen, und vor allem, aufgrund welcher sachlichen Voraussetzungen die Forderung nach Rechenschaft erhoben wird. Ohne Umschweife den Gegenstand eines Buches anzugeben setzt voraus, dass man über diesen Gegenstand verfügt, dass seine Präsenz jederzeit gewährleistet ist und über seine Identität Klarheit besteht. Was aber, wenn diese Voraussetzungen nicht erfüllt sind? „Selbstverständlich kann sie nicht exponiert werden“, sagt Derrida über die *différance*¹ und deutet damit die Möglichkeit von Fällen an, in denen das, was sich in einem Buch als Gegenstand nicht abweisen lässt, gleichwohl jedem Zugriff, jeder Aneignung und jeder Kontrolle widersteht (und somit nur unter Vorbehalt Gegenstand genannt werden kann). In der Tat ist die Exposition, dem Anschein nach ein harmloser und selbstverständlicher Vorgang, in Wirklich-

1 Derrida, *Randgänge der Philosophie*, S. 34.

keit ein brisantes Unterfangen voller Probleme und „theologischer Mucken“. De jure beansprucht sie die Verfügungsgewalt über das zu Exponierende, ein Anspruch, der sich de facto mangels menschlicher Allmacht als uneinlösbar erweist. Ein Gegenstand wahrhaft exponieren könnte nur Gott. Folglich weckt die Exposition falsche Hoffnungen; sofern wir uns theologische Ausflüchte versagen wollen, sollten wir konsequenterweise auf sie verzichten. Dafür spricht auch eine weitere Überlegung: als Ort für die Definition von Grundbegriffen verstanden setzt die Exposition voraus, dass das Spiel der Begriffe, und sei es für einen Augenblick, angehalten werden kann. In Analogie zum Modell der Fotografie suggeriert sie, dass in einer Momentaufnahme die schärfsten Konturen erzielt werden können. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass im Denken die Konturen sich allererst aus dem Spiel ergeben, so dass die Aufgabe nicht darin besteht, die Bewegung stillzustellen, sondern im Gegenteil in sie hineinzukommen. Die Philosophie ist ganz entschieden auf die geschichtliche Bewegung ihrer Begriffe angewiesen; folglich beginnt sie im Unterschied zu den sog. exakten Wissenschaften nicht mit einer Definition ihrer Fundamentalbegriffe.² So bleibt nur die Option, definitions- und expositionslos zu beginnen. Der Königsweg ist versperrt.

Freilich, wenn das Buch keine Einleitung hat, dann, so könnte man argwöhnen, wird es aus denselben Gründen auch keinen Schluss haben. Und folglich auch keinen Hauptteil, jedenfalls im Sinne von Thesen und Argumenten, Beweisführungen und Widerlegungen, systematischen Zusammenfassungen und historischen Exkursen. Ist dieser Argwohn berechtigt? Nehmen wir einmal an, er wäre es, und fragen wir uns, welche Konsequenzen sich daraus für das Buch ergeben. Einleitung, Hauptteil und Schluss sind zusammen mit den Behauptungen und Begründungen, der großen Danksagung im Vorwort und den kleinen Sticheleien in den Fußnoten – all dies sind, wenn die biologische Metapher erlaubt ist, die *Organe* eines Buches, alle mehr oder minder überlebenswichtig, mehr oder minder verzichtbar. Das Buch als Organismus verstanden ist hierarchisch aufgebaut: es hat einen zentralen Sinn, die Kernthese oder Hauptaussage, und die genannten Organe müssen sich dieser obersten Instanz unterordnen, indem

2 Vgl. dazu die Sentenz Nietzsches: „Definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat.“ (Genealogie der Moral [II, 13]. Werke, Bd. 2, S. 820)

sie – jedes im Rahmen seiner Möglichkeiten, jedes auf seine spezifische Weise – einen Beitrag zur Manifestation des Sinns leisten. Was ist nun, wenn der oberste Punkt der Hierarchie entfällt – und damit die Hierarchie als solche? Wenn sich nicht mehr alles auf ein Ziel hin ordnet und kein Kern mehr auszumachen ist? Nun, dann haben wir es mit einer Struktur ohne Zentrum zu tun, mit einem „organlosen Körper“, um einen Ausdruck von Deleuze und Guattari zu borgen. In diesem Gewebe, dieser Textur, diesem Text gibt es keine Über- oder Unterordnung, jedes Element steht für sich und spricht für sich, geradezu radikaldemokratisch. Die Aussagen fügen sich nicht zu einem organischen Ganzen, sondern sie wuchern hierhin und dorthin, ohne Wächter, ohne Plan. Aber, die Frage drängt sich hier auf, handelt es sich dann überhaupt noch um ein Buch? Und nicht um bloße Kritzelei, unverständliches Gemurmel, die sinnlose Aneinanderreihung von Sätzen, unwissenschaftlich und unphilosophisch? Auf diese Frage sei es gestattet mit einer Gegenfrage zu antworten: wer dürfte denn dekretieren, dass das Denken hierarchisch organisiert sein müsse und von einem obersten Sinnzentrum auszugehen habe, gesetzt, dass die Aufgabe der Philosophie im Denken liegt? Ist die Untersuchung der Struktur des Denkens nicht selber eine eminent philosophische Aufgabe, die wir nur bewältigen können, wenn wir ohne Vorab-Festlegungen an sie herangehen? Wenn dem so ist, dann wird sich im Laufe des Buches oder an seinem Ende, das wie gesagt kein Schluss ist, erweisen müssen, ob es sich um ein Buch und gar ein philosophisches handelt. Selbst die Kriterien für seine Philosophizität werden sich im Verlauf ergeben müssen. Letzteres wiederum klingt fatal nach einer Münchhausen-Geschichte: ein dem Anspruch nach philosophisches Buch, das selber festlegt, was philosophisch ist – gleicht das nicht dem Versuch, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf ziehen? Es hat in der Tat den Anschein; bleiben wir also argwöhnisch.

Argwohn ist schon allein deshalb angezeigt, weil nicht auszuschließen ist, dass wir uns bereits an dieser Stelle, noch bevor irgendeine Denkbewegung angefangen hat, in einen performativen Widerspruch verstrickt haben. Denn auf der einen Seite hat es den Anschein, als wollten wir eine Reihe von Dichotomien eröffnen: zentrierte vs. azentrische Struktur, Organismus vs. organloser Körper, hierarchisches vs. „demokratisches“ Buch etc. Auf der anderen Seite haben gerade Deleuze und Guattari darauf hingewiesen, dass Dichotomien aller Art sich einer binären Logik verdanken, die unmittelbar mit dem klassischen, hierarchisch organisierten Denken kommuni-

ziert: „Aus eins wird zwei: jedesmal wenn wir dieser Formal begegnen [...], haben wir es mit dem ältesten und am meisten ausgelaugten Denken zu tun. [...] Dieses Denken hat die Mannigfaltigkeit nie begriffen: um auf geistigem Wege zu zwei zu kommen, muß es von einer starken, grundlegenden Einheit ausgehen.“³ Die binäre Logik mit ihren fortgesetzten Verzweigungen nimmt stets einen Ursprung an, aus dem alles hervorquillt, ein Fundament, auf dem alles ruht. Sie lässt keine wirkliche Pluralität zu, wo sich die Elemente auf derselben Ebene treffen, und führt im Gegenteil jede Zweiheit sogleich auf eine übergeordnete Einheit zurück. Die Philosophie von Kant mit ihren vielen Einteilungen und Dichotomien – Anschauung und Begriff, *a priori* und *a posteriori*, theoretische und praktische Vernunft, bestimmende und reflektierende Urteilskraft – kann als Paradebeispiel für jenes baumartige Denken gelten, dem Deleuze und Guattari ein rhizomartiges gegenüberstellen. Aber das ist genau der Punkt: Baum vs. Rhizom – was ist das anderes als erneut eine Dichotomie? Gibt es am Ende zur binären Logik gar keine Alter-native, weil in dem *alter* bereits die Gegenüberstellung und damit das Prinzip der Zweiteilung enthalten ist?

Bei diesem Widerspruch bleibt scheinbar nur die ästhetische Frage, ob er als tragisch oder als komisch aufzufassen ist: ein Buch, das, folgt man dem Titel, von der Unordnung zu handeln sich anschickt (das erklärt den Untertitel *Versuch einer Axiologie*), das aber, von einer unsichtbaren Kraft gelenkt, mit dem ältesten aller Ordnungsschemata einsetzt, der Zweiteilung (Ordnung vs. Unordnung), und sich so selber ad absurdum führt. Aber bevor wir derart das Kind mit dem Bade ausschütten, sollten wir prüfen, ob es sich in allen angeführten Fällen um die gleiche Art von Dichotomie handelt. Bei Kant fügen sich die Elemente einer Unterscheidung zu einem harmonischen Ganzen zusammen, im Idealfall ergänzen sie sich und produzieren durch ihr Zusammenwirken einen geistigen Mehrwert, die Erkenntnis, die sie isoliert nicht hätten hervorbringen können („Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“⁴). Wir können von einem *symmetrischen* Gegensatz sprechen: so verschieden die Elemente sind, treffen sie sich doch auf einer gemeinsamen Ebene und erkennen sich gegenseitig an; sie sind gleicher Natur (Anschau-

3 Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 14.

4 Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 75.

ung und Begriff fallen beide unter den Oberbegriff *repraesentatio* oder Vorstellung), und folglich gibt es eine höhere Warte, von der aus sie als Einheit angesehen werden können. Symmetrie, Harmonie und Kompatibilität sind die Kennzeichen dieses Typus von Dichotomie. Offenkundig gibt es nun aber Gegensatzpaare, die anders geartet sind. Um auch hier ein Beispiel zu nennen: wenn Lévinas in *Totalität und Unendlichkeit* das Selbe und das Andere gegenüberstellt, so legt er Wert auf die Feststellung, dass es keinen höheren Standpunkt gibt, von dem aus sich die beiden Pole in Einklang bringen lassen, dass sie sich im Gegenteil wechselseitig ausschließen und folglich das Verhältnis zwischen ihnen asymmetrisch und unumkehrbar ist. „Die Umkehrbarkeit einer Beziehung, in der sich die Termini ebenso von links nach rechts wie von rechts nach links lesen lassen, würde sie miteinander, den *einen* mit dem *anderen*, verknüpfen. Sie würden sich zu einem von außen sichtbaren System ergänzen. So würde die vermeintliche Transzendenz aufgehen in der Einheit des Systems, das die radikale Andersheit des Anderen vernichtet.“⁵ Das Selbe und das Andere verhalten sich nicht zueinander wie die beiden Seiten einer Münze. Vielmehr ist das Selbe in einem bestimmten Sinn bereits das Ganze, die Totalität, die sich der alltäglichen Erfahrung als lückenloses System der Wirklichkeit darbietet. Kein Mangel kennzeichnet dieses System, keine Leerstelle weist auf das Fehlen von etwas hin. Der Gesichtspunkt des Anderen oder die Alterität kommt erst in dem Moment ins Spiel, wo die Totalität aufbricht, wo die Ordnung sich als haltlos erweist und dadurch im Ganzen fragwürdig wird. Aber auch in diesem Moment bleibt das Andere, wie Lévinas nicht müde wird zu betonen, *absolut* anders, unintegrierbare Exteriorität, die sich dem aneignenden Zugriff entzieht. Es handelt sich daher bei dem Selben und dem Anderen um ein *asymmetrisches* Gegensatzpaar, das sich nicht harmonisch zu einer Einheit fügt, das inkompatibel bleibt und wo von reziproker Anerkennung keine Rede sein kann. Kein synoptischer Blick vermag die beiden Pole des Gegensatzes, der folglich keine Antithese im herkömmlichen Sinn ist, zu umfassen.

Dergestalt eröffnet sich die Perspektive, dass es sich auch bei der hier verhandelten Gegenüberstellung von Ordnung und Unordnung oder genauer von einem Diesseits und einem Jenseits der Ordnung nicht um eine

5 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 39.

Dichotomie im Sinne der von Deleuze und Guattari inkriminierten binären Logik handelt, sondern um einen asymmetrischen Gegensatz, der jeder Aufhebung in eine höhere Einheit spottet. Damit wäre einerseits der Vorwurf des performativen Widerspruchs entkräftet. Andererseits erleben wir jetzt auf einmal ein Anbränden von Fragen: besteht zwischen der Ordnung und ihrem Widerpart eine ebenso strikte Trennung wie bei Lévinas zwischen dem Selben und dem (absolut) Anderen? Impliziert also der Versuch, das oder im Jenseits der Ordnung zu denken, einen Überstieg, eine Grenzüberschreitung in Richtung auf ein Terrain, das von Lévinas mit einiger Überzeugungskraft als das Feld der Metaphysik beschrieben wird? Oder endet an diesem Punkt die Parallele zu ihm? Ferner: wie sind die Asymmetrie und die fehlende Synopsis im Verhältnis der Ordnung zu ihrem Gegenüber zu denken? Offenkundig scheidet das statische Modell zweier sich komplementär ergänzender Felder aus; kann ein dynamisches Modell das Problem lösen, etwa die Vorstellung, dass eine Ordnung von Natur aus korrodiert und über kurz oder lang aufbricht und schließlich implodiert, so dass sie von sich aus ihr Gegenteil erzeugt? Und neigt im Gegenzug jeder ungeordnete und chaotische Zustand zum kristallinen Niederschlag, trägt er also den Keim der (neuen) Ordnung bereits in sich? Oder führen solche dynamischen Modelle nur zu einer Pneumatik, die sich am Ende als Symmetrie zweiter Ordnung entpuppt? Und schließlich: mit welchem Ausdruck wollen wir den Gegenpol zur Ordnung, den terminus ad quem der Ataxiologie, begrifflich besetzen? Unordnung (griech. *ataxia*)? Chaos, Rauschen, Entropie? Karneval, Orgie, Exzess? Subversion, Panik, Anarchie?

Was für ein Schwall von Fragen! Es kann hier nicht darum gehen, auf jede von ihnen sogleich eine Antwort zu geben. Vielmehr muss es unser Ziel sein, uns von der Schwungkraft dieser Fragen mitreißen zu lassen, um in eine Denkbewegung zu kommen, die uns peu à peu von der Ordnung entfernt und so einen Blick ermöglicht auf das, was jenseits ihrer liegt.

B) „METAPHYSIK“

Freilich ist bei der Schwungkraft auch eine gewisse Vorsicht geboten, damit sie uns nicht in Gefilde trägt, die wir lieber hinter uns lassen würden – etwa weil sie uns nur einen weiteren Totalverdacht eintragen. Ein solcher Fall deutete sich soeben im Zusammenhang mit Lévinas bereits an, nämlich

der Verdacht, dass Überlegungen zum Jenseits der Ordnung notwendig in metaphysisches Fahrwasser geraten. Ohne Umschweife gefragt: impliziert der Versuch, über die Ordnung hinauszudenken, einen Sprung in das transzendente Feld der Metaphysik?

Lévinas würde diese Frage bejahen: Metaphysik ist für ihn „eine Bewegung, die ausgeht von einem ‚Zuhause‘, das wir bewohnen, [...] und die hingehet zu einem fremden Außer sich“⁶, mithin zu jener Dimension von Alterität, die im Zentrum seines Denkens steht. Dementsprechend sieht er sein eigenes Philosophieren als metaphysisch an, und er verwendet den Terminus unbefangen affirmativ. Aber das ist natürlich nur eine mögliche Auslegung von vielen. Ganz anders beispielsweise die Sichtweise von Derrida: in der Dekonstruktion avanciert der Ausdruck ‚Metaphysik‘ mit Verlaub gesagt zum Prügelknaben. Im Anschluss an Heidegger deutet Derrida die Metaphysik als ein Gefängnis, aus dem es auszubrechen gilt, weil es das Denken seiner Entfaltungsmöglichkeiten beraubt; freilich ähnelt dieses Gefängnis in seiner Architektur weniger den modernen, dem Benthamischen *Panopticon*⁷ nachgebildeten, d. h. auf Überschaubarkeit angelegten Strafvollzugs- und Disziplinaranstalten als vielmehr der Höhle des Minotaurus, also einem riesigen Labyrinth, das zwar streng genommen unverschlossen ist, aus dem wir aber, wenn überhaupt, den Ausgang nur auf langen verschlungenen Wegen und nach vielen scheinbaren Rückschritten finden können. Zwei Wertungen also, wie sie gegensätzlicher nicht sein könnten: bei Lévinas die Metaphysik als verheißener Ort der Wahrheit, als Ziel der Philosophie, bei Derrida als Abstoßungspunkt, als Stätte der Einengung und der Verarmung, der wir entfliehen müssen. Wo liegt das Problem – in der Sache oder im Terminus ‚Metaphysik‘ mit seiner vielleicht schon allzu langen Geschichte? Offenkundig ist, dass die beiden Autoren einen sehr verschiedenen Begriff von Metaphysik haben: für Lévinas ist sie das – aktivisch verstandene – Moment der Transzendenz, der Überstieg von der Totalität zur Exteriorität im Augenblick der Begegnung mit dem Anderen, also das Aufbrechen der Ordnung; für Derrida hingegen verkörpert sie – als Denken der Präsenz, als Festhalten an der Chimäre eines transzendentalen Signifikats – jene falsche alte Ordnung, die die Philosophie hinter sich

6 Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, S. 35.

7 Vgl. dazu Foucault, Überwachen und Strafen, S. 256.

zu lassen bestrebt sein muss, weil in ihr das Spiel der Begriffe in nicht länger zu tolerierender Weise kontrolliert und gezügelt wird. Es wäre daher oberflächlich und irreführend, Lévinas als Metaphysiker und Derrida als Anti-Metaphysiker zu titulieren. In Wirklichkeit besteht eine tiefe Übereinstimmung zwischen beiden: sie sehen weite Teile der abendländischen Philosophie in einem falschen Denkschema befangen, das sie sprengen möchten, wohl wissend, dass dies nicht mit dem Aussprechen eines einzigen Zauberwortes zu bewerkstelligen ist. Der Anschein eines Gegensatzes entsteht durch eine Differenz im Wortgebrauch: Derrida bezeichnet als Metaphysik gerade die verhasste alte Ordnung – die bei ihm übrigens, psychoanalytisch gesprochen, väterliche Züge annimmt, sofern er bei allem Abscheu und allem Willen zur Loslösung doch immer wieder betont, dass wir ihr nur unter größter Anstrengung, nach langen Auseinandersetzungen und niemals ganz entinnen können –, während bei Lévinas der Ausdruck Metaphysik im Gegenteil für das Heraustreten aus dem Alteingefahrenen steht. Die Pointe ist, dass es auch im Denken von Derrida, wenngleich an einem „späteren“ Punkt, das Moment des Überstiegs, genauer des plötzlichen Hereinbrechens gibt, in Gestalt des Ereignisses (im starken Sinne), d. h. der unvorhersehbaren und in keiner Weise kontrollierbaren Wende (vornehmlich im Denken). Derrida hat die entsprechenden Überlegungen⁸ aber nicht mehr auf sein Verständnis von Metaphysik zurückbezogen.

Einen mittleren Kurs in Bezug auf die Verwendung des Metaphysikbegriffs fährt Adorno. Als Materialist ist für ihn der Glaube an transzendente Hinterwelten obsolet, und er lässt keinen Zweifel an seiner Auffassung, dass seit der Antike die großen metaphysischen Systeme immer auch eine ideologische Funktion hatten und als Apologie des ohnehin schon Bestehenden, insbesondere der herrschenden Mächte erhalten mussten: „Die philosophischen Begriffe, mit denen Platon und Aristoteles die Welt darstellen, erhoben [...] die durch sie begründeten Verhältnisse zum Rang der wahren Wirklichkeit. [...] Sie spiegelten mit derselben Reinheit die Gesetze der Physik, die Gleichheit der Vollbürger und die Inferiorität von Weibern, Sklaven, Kindern wider.“⁹ Auf der anderen Seite erkennt er in der Metaphysik sehr wohl ein Moment von Wahrheit, mag es auch stets wieder

8 Vgl. Derrida, Die unbedingte Universität, S. 71-76.

9 Horkheimer / Adorno, Dialektik der Aufklärung, S. 28.

verzerrt auftreten: aus der Sehnsucht nach Transzendenz spricht der Impuls, sich nicht mit dem Bestehenden abzufinden, den Bann zu brechen, aus dem Immergleichen herauszutreten. Die Metaphysik zielt also mit ihren Fragen in die richtige Richtung, aber – und darin besteht ihr nicht auszumerzender Fehler – sie schießt gleichsam übers Ziel hinaus, wenn sie aus ihrem Ungenügen am Realen die Legitimation für einen Sprung in jenseitige Gefilde ableitet. Adorno strebt ein Denken an, das jenes berechtigte Ungenügen in einen Impuls zur Veränderung übersetzt, in ein Aufbegehren, das sich im Diesseits am Diesseits abarbeitet, immer das – zuzeiten transzendent anmutende – Ziel einer menschenwürdigen Existenz vor Augen. „Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.“¹⁰

Lévinas, Derrida, Adorno: drei verschiedene Positionen zur Metaphysik, die je auf einem unterschiedlichen Begriff von Metaphysik beruhen. Sicherlich werden wir im Weiteren das zentrale Sachproblem im Auge behalten müssen: impliziert der Versuch, jenseits der Ordnung zu denken, einen Ausgriff auf eine alle Erfahrung übersteigende Hinterwelt? Aber es erscheint ratsam, für die Durchführung dieser Reflexionen nicht länger den so ausgelaugten und abgenutzten Ausdruck Metaphysik zu strapazieren. Vor allem weil in keiner Weise klar ist, ob die Metaphysik auf der Seite der Ordnung steht (Derrida) oder jenseits davon (Lévinas) oder in gewisser Weise beides (Adorno). Statt zur Erhellung beizutragen, stiftet der Terminus Metaphysik nur Verwirrung, und so tun wir gut daran, auf ihn zu verzichten.

C) DER KARNEVAL

Weitaus mehr Aufschluss über die Ordnung und das jenseits ihrer Liegende dürfen wir uns von der Thematisierung eines Phänomens erhoffen, das bislang nur selten zu philosophischen Ehren gekommen ist, dem aber in der Literaturwissenschaft durch Bachtin eine angemessene Würdigung zuteil wurde: der Karneval. Offenkundig wird im Karneval so manche Ordnung umgestülpt und auf den Kopf gestellt, und das Karnevaleske, auf welchem Gebiet auch immer, besteht gerade im heiteren, mitunter rauschhaften

10 Adorno, Negative Dialektik. Gesammelte Schriften, Bd. 6, S. 400.

Ausbrechen aus fest etablierten und seriösen Ordnungssystemen mit ihrem vielfach hierarchischen Aufbau. Der Karneval ist die Periode der großen Umkehrung der Verhältnisse: in der „fünften Jahreszeit“, wie man so schön sagt, wird das Seriöse profaniert, der Narr wird König, alles Ernste wird der Lächerlichkeit preisgegeben, und die Standesunterschiede weichen einer familienähnlichen, fast intimen Zusammengehörigkeit. Der Karneval feiert „die fröhliche Relativität einer jeden Ordnung“¹¹. Vor allem sind die Verbindlichkeiten der Hierarchie außer Kraft gesetzt: die etablierten Mächte müssen nolens volens ihren Herrschaftsanspruch zurückschrauben zugunsten eines bunten Treibens, dem sie nicht nach Belieben Einhalt gebieten können. Die Insignien der Macht wie Szepter, Krone und Bischofsstab wandern vorübergehend zum entgegengesetzten Pol des sozialen Körpers, zu den ansonsten Rechtlosen oder zumindest Unterprivilegierten, freilich um dort keineswegs mit demselben feierlichen Ernst behandelt zu werden. Im Gegenteil werden sie, wie die Wahl und anschließende Ausstaffierung des Narrenpapstes zeigt, parodiert und ins Lächerliche gezogen.¹² Damit stellt die feiernde Menge unter Beweis, dass sie sich jedenfalls in dieser Phase von der Ordnung und ihren Hütern nicht einschüchtern lässt, dass die gewöhnlich Angst erzeugenden Mechanismen der Macht eine Zeitlang nicht greifen. In der christlichen Welt des Spätmittelalters und der Renaissance waren, wie Bachtin zeigt, die heiligen Werte der Kirche bevorzugte Zielscheiben der Parodien und der derben Späße, gerade das Hohe und Geweihte wurde auf ein irdisch-allzuirdisches Maß zurechtgestutzt und dergestalt profaniert. Auch hier ging es darum, einer ansonsten Angst einflößenden und mit Drohungen wie „Hölle“ und „Ewige Verdammnis“ nicht sparenden Macht die Stirn zu bieten. Der Sieg über die Angst wiederum war die Voraussetzung dafür, das Hauptziel des karnevalistischen Treibens zu erreichen: nämlich die Menschen zusammenzuführen, das unmittelbare Band zwischen ihnen wiederherzustellen und die Distanz, die durch die Hierarchisierung und die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft entstanden ist, zu überwinden. Im Karneval – dem „Schauspiel ohne Ram-

11 Bachtin, *Literatur und Karneval*, S. 51.

12 Vgl. hierzu die großartige Szene zu Beginn von *Notre-Dame de Paris* von Victor Hugo, wo die Wahl auf Quasimodo fällt, den missgestalteten und schwerhörigen Glöckner von Notre-Dame.

pe, ohne Polarisierung der Teilnehmer in Akteure und Zuschauer¹³ – gehören idealiter alle Individuen der einen Menge an, alle sind gleich, jeder kann und darf mit jedem anderen unmittelbare Beziehungen aufnehmen, ohne auf gesellschaftliche Konventionen Rücksicht nehmen zu müssen. Es gibt keine Mesalliancen mehr, statt dessen herrscht eine Anarchie, die es den Menschen ermöglicht, einander unvermittelt gegenüberzutreten, d. h. ohne dass ihre Beziehungen durch Unterschiede der Herkunft, des Standes, der Bildung, des Alters oder des Geschlechts verzerrt wären.

Ist dieses freie Spiel der Beziehungen – diese karnevalistische Libertinage, wie man sagen möchte – das Paradigma für ein Denken jenseits der Ordnung? Auf der einen Seite ist offensichtlich, dass das karnevalistische Leben die Bahnen des Gewöhnlichen und Geordneten verlässt. Auf der anderen Seite hebt Bachtin aber zu Recht die Ambivalenz vieler Züge des karnevalistischen Treibens hervor. So gehört zur Figur des Karnevalskönigs nicht nur seine Wahl und feierliche Einkleidung, sondern auch sein späterer Sturz, der mit Verspottung und Erniedrigung einhergeht. Dieses Motiv der Doppelung konträrer Momente ist laut Bachtin so häufig anzutreffen, dass es geradezu als ein Wesensmerkmal des Karnevals angesehen werden kann. Er führt zur „ambivalenten Natur der karnevalistischen Figuren“ aus: „Sie vereinigen in sich alle Polaritäten des Wechsels und der Krise: Geburt und Tod (in der Gestalt des schwangeren Todes), Segnung und Verfluchung (man denke an die segnenden Karnevalsflüche, die Tod und Wiedergeburt zugleich wünschen), Lob und Schelte, Jugend und Alter, Oben und Unten, Gesicht und Gesäß, Torheit und Weisheit.“¹⁴ An dieser Aufzählung fällt nun aber die Symmetrie der angeführten Gegensatzpaare auf. Jedes Moment hat sein Pendant, und bei aller Entgegensetzung ergänzen sich beide doch zugleich auch. Oder der Gegensatz wird in einen Zyklus aufgehoben: jede Geburt weist schon auf den bevorstehenden Tod hin, der wiederum den Keim zu neuem Leben in sich trägt. Wenn aber ein Denken jenseits der Ordnung sich dadurch auszeichnet, dass es mit asymmetrischen Gegensätzen zu tun hat, so wird deutlich, dass der Karneval, so sehr er Ordnungen in Frage stellt, so sehr er Motive wie Umkehrung und fröhliche Relativität zur Geltung bringt, gleichwohl die Dimension der Unordnung und des Unkon-

13 Bachtin, *Literatur und Karneval*, S. 48.

14 Ebd. S. 53.

trollierbaren, des Aufbrechens und der Implosion von Ordnungen bei weitem nicht erschöpft. Es ist Bachtin zuzustimmen, wenn er von den „besonderen Gesetzen“ und der „spezifischen Logik der Karnevalswelt“ spricht¹⁵, aber gerade das zeigt, dass der Karneval in vielen Hinsichten noch diesseits der Ordnung verbleibt. Die Ambivalenz ist hier letztlich eine simple Umkehrfigur, keine abgründige Unentscheidbarkeit.

Das Moment des Zyklischen findet sich nicht nur innerhalb des karnevalistischen Treibens, es beschreibt auch den Karneval als solchen. Als Infragestellung der Ordnung gehört zu ihm, dass er nicht von Dauer sein kann; er bleibt stets auf die Ordnung als das zu Negierende oder, genauer, zu Parodierende bezogen (ohne dass man ihn deshalb als parasitär beschimpfen müsste). So kommt es zum Zyklus mit vier Jahreszeiten würdevoller Pietät, unerbittlicher Strenge, Herrschaft und Gehorsam und einer fünften Jahreszeit der Ausgelassenheit und Nachsicht, des Spotts und der Intimität. Der Regelmäßigkeit des Wechsels (die ökonomische Gründe haben mag: in der Karnevalszeit kommt die wirtschaftliche Produktion zum Erliegen; der Karneval hat demnach die Funktion, die gesamtgesellschaftlich erwirtschafteten Überschüsse zu verprassen¹⁶) führt noch einmal vor Augen, wie der Karneval, trotz des bunten Treibens an der Oberfläche, unterschwellig mit der Ordnung kommuniziert. Mehr noch, in gewisser Weise bestätigt und unterstützt er sie sogar. Diese Behauptung mag überraschen, denn die These lautete doch, dass der Karneval die etablierten Herrschaftsstrukturen vorübergehend außer Kraft setzt. Steckt folglich im Karneval nicht ein beträchtliches revolutionär-subversives Potential? Die historische Evidenz spricht für das Gegenteil: trotz aller spöttischen Parodien auf die Herrschenden, trotz der Möglichkeit, unter dem Schutz der Narrenkappe Dinge zu sagen, die ansonsten schärfste Sanktionen nach sich gezogen hätten, scheint gerade im Spätmittelalter und in der Renaissance – Bachtin zufolge die hohe Zeit des europäischen Karnevals – dieser eher die Funktion eines Ventils gehabt zu haben. Statt ihre Kräfte zu konzentrieren und in einem Aufstand das Joch der Feudalherrschaft abzuwerfen, sind die Unterworfenen damit zufrieden, für eine bestimmte Ausnahmekzeit im Jahr frei zu sein. Sie begnügen sich damit, die Umkehrung der Verhältnisse zu

15 Ebd. S. 48, 52.

16 Zur Theorie der Verschwendung vgl. unten S. 171 ff.

spielen, und verlieren darüber den realen Umsturz aus den Augen. So kommt der Karneval letztlich den Herrschenden entgegen, und die Klugen unter ihnen haben ihn seit jeher als das Zuckerbrot begriffen, das die Peitsche ideal ergänzt.

Aber trotz dieser theoretischen und politischen Einschränkungen wollen wir doch festhalten, dass die Betrachtung des Karnevals manchen Fingerzeig für unsere Fragestellung gegeben hat. Das Phänomen des Karnevals verdeutlicht, dass jede Ordnung Gegenkräfte auf den Plan ruft, die ihre eigene Dynamik und ihre eigene Kreativität entwickeln. Diese Gegenkräfte sind subversiv und blasphemisch, sie streben nach Zersetzung, Auflösung und Anarchie, sie profanieren das Heilige und geben das Ernste parodierend der Lächerlichkeit preis. Angesichts ihres destruktiven Charakters verzehren sie sich schließlich selber; ihre gleichwohl nicht zu leugnende Attraktivität verdanken sie dem Umstand, dass sie die einer Ordnung Unterworfenen entlasten und ihnen zumindest temporär Erleichterung verschaffen, beispielsweise im Lachen. Auch sind sie in der Lage, die Distanz, die durch die Ordnung vielfach in den zwischenmenschlichen Beziehungen entsteht, zu überwinden und die Individuen wieder einander anzunähern. All dies erklärt, warum der Karneval so viele Jahrhunderte und Epochenwechsel überdauert hat und warum er sich, nur in der Form variierend, bei so vielen Völkern und Kulturen findet. Es zeigt überdies, dass die Frage nach dem Jenseits der Ordnung einen Phänomenbereich aufschließt, der aus der *Conditio humana* nicht wegzudenken ist. Es bietet sich deshalb an, nach vergleichbaren Begriffen Ausschau zu halten, die auf denselben Bereich zielen.

D) APOLLO UND DIONYSOS

Dazu gehört der Begriff des Dionysischen, wie er – im Rückgriff auf Motive der Romantik – von Nietzsche in die Philosophie eingebracht worden ist. Ins Auge springt zunächst eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen Bachtins Beschreibung des Karnevalesken und Nietzsches Schilderung des Dionysischen: in beiden Fällen ist von einer Gemeinschaft stiftenden Kraft die Rede, die von bestehenden Satzungen und Hierarchien absieht und persönliche Beziehungen auch zwischen Menschen stiftet, die einander im gewöhnlichen Leben reserviert gegenüberreten. Während alltägliche sozia-

le Beziehungen vielfach von wechselseitigen Rollenerwartungen geprägt sind und im Grunde nicht Individuen, sondern Charaktermasken einander begegnen – Käufer und Verkäufer, Lehrer und Schüler, Angestellter und Chef –, stellen karnevalistische und dionysische Festivitäten Ausnahmezeiten dar, in denen sich der Mensch mit seinesgleichen wieder ursprünglich verbunden fühlt. „Jegliche Distanz zwischen den Menschen wird aufgehoben. [...] Der Karneval bildet [...] einen neuen Modus der Beziehung von Mensch zu Mensch aus.“¹⁷ – „Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich [...] der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen.“¹⁸ – „Der Karneval ist ein das ganze Volk ergreifendes und universelles Phänomen. Am familiären Kontakt sollten alle teilhaben.“¹⁹ – „Singend und tanzend äußert sich der Mensch [sc. in der dionysischen Selbstvergessenheit] als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit.“²⁰ Was im Karneval wie im Dionysos-Kult preisgegeben wird – und zwar lustvoll preisgegeben wird –, ist das *principium individuationis*, d. h. der Rückzug des Menschen auf seine private Existenz und seine ureigensten Interessen. Der Einzelne verzichtet auf alles, was ihn als dieses besondere Individuum auszeichnet, und wird dafür mit einem Zugehörig- und Zusammengehörigkeitsgefühl belohnt, das mit dem Empfinden höchster Lust einhergeht. Die Schranken, die im gewöhnlichen Leben die Menschen auf Distanz halten, sinken mit einem Mal nieder; die Ansammlung singender und tanzender Leiber verschmilzt zu einer einzigen wogenden Menge. Das Subjekt – der ganze Stolz der Aufklärung – wird unter großem Gelächter vom Sockel gestoßen. Die Menschen sind wie von Sinnen, aber sie sind es im Kollektiv, und sie sind es nur, weil sie eine nie gekannte Verbundenheit mit dem Anderen fühlen. Es ist gleichsam ein *dionysisch-karnevalistischer Sozialismus*, den Nietzsche und Bachtin übereinstimmend entwerfen, bei dem freilich – das ist der Unterschied zum angeblich einmal real existierenden – auf die entsagungsvolle Diktatur des Proletariats verzichtet werden kann.

Ist mithin der dionysische Taumel das Urbild für einen Geistes- bzw. Gemütszustand jenseits der Ordnung? Dafür spricht, dass die Korsettstan-

17 Bachtin, Literatur und Karneval, S. 48.

18 Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Werke, Bd. 1, S. 24.

19 Bachtin, Literatur und Karneval, S. 56.

20 Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Werke, Bd. 1, S. 25.

gen, die im Normalzustand die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten – Herrschaft, Arbeitsteilung, Rollenzuweisungen –, im gemeinschaftlichen Rausch an Bedeutung verlieren und zur Seite gelegt werden können. Dennoch: was Nietzsche betrifft, sind die Dinge erheblich komplizierter. In der *Geburt der Tragödie* wird dem Dionysischen mit dem Apollinischen von Anfang an ein Widersacher zur Seite gestellt, eine Art negativer Doppelgänger, der alles zerstört, was unter dem Einfluss des Dionysischen entstanden ist, oder genauer, der unverdrossen wieder aufbaut, was vom dionysischen Sturm verwüstet wurde. Das Apollinische wird von Nietzsche wie das Dionysische als Kunsttrieb der Natur eingeführt, aber während der Weingott Dionysos für Trunkenheit und Kontrollverlust steht, für das wonnevolle Aufgehen des Einzelnen in einer amorphen Masse, symbolisiert Apollo Strenge, Maß, Harmonie und feste Grenzen, mit einem Wort: Ordnung. Das Apollinische ist der Fels in der dionysischen Brandung. Indem Nietzsche das Dionysische gleich zu Beginn mit diesem Antipoden konterkariert, lässt er es nicht zur ungezügelter Entfaltung kommen. Fast scheint es, als sei er selber über die monströsen Kräfte des Rauschhaften erschrocken und wolle ihre völlige Entfesselung mit allen Mitteln verhindern.

Die stärkste Waffe zur Bändigung des Dionysischen ist die angebliche Versöhnung zwischen Apollo und Dionysos, aus der am Ende die attische Tragödie hervorgeht. „Diese Versöhnung ist der wichtigste Moment in der Geschichte des griechischen Kultus. [...] Es war die Versöhnung zweier Gegner, mit scharfer Bestimmung ihrer von jetzt ab einzuhaltenden Grenzlinien.“²¹ Nietzsche gibt sich alle Mühe, den Eindruck zu erwecken, als münde die Aussöhnung zwischen den beiden Göttergestalten in einen fairen Kompromiss. Aber seine Beteuerungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass in Wirklichkeit einer von beiden – Apollo – den Sieg davonträgt. Denn was ist davon zu halten, wenn der Gott des Maßes und der Grenzen und der Gott der Maßlosigkeit und der Grenzüberschreitung einen Vertrag schließen, der vor allem eine „scharfe Bestimmung ihrer von jetzt ab einzuhaltenden Grenzlinien“ enthält? Der Widerspruch ist nicht zu übersehen. Schon die Idee eines Vertrages ist eine durch und durch apollinische: was haben Rausch und Trunkenheit mit Satzungen und Verträgen zu schaffen? De facto behält deshalb die apollinische Ordnung das letzte

21 Ebd. S. 27.

Wort – Sloterdijk spricht in seiner Nietzsche-Deutung einprägsam davon, das dionysische Aufbrausen werde „in apollinische Anführungszeichen gesetzt“²² –, und so wird dem Dionysischen der Stachel gezogen. Wie ist die Diskrepanz zwischen Nietzsches feierlichen Erklärungen und den offenkundigen Konsequenzen seiner Theorie zu erklären? Offenbar hat er nicht genügend berücksichtigt, dass es sich bei dem Apollinischen und dem Dionysischen um ein *asymmetrisches Gegensatzpaar* handelt: zwischen dem Willen zum Kompromiss und der unbedingten Kompromisslosigkeit ist ein Kompromiss unmöglich. Es kann keinen Ausgleich zwischen den beiden Götterfiguren geben, weil jeder der beiden Kontrahenten notwendig die Alleinherrschaft beansprucht: Apollo muss von jeder unkontrollierten dionysischen Aufwallung die Zerstörung der unter größten Mühen errichteten Ordnung befürchten, und umgekehrt läuft Dionysos jederzeit Gefahr, dass seine schier unbändige Kraft apollinisch kanalisiert wird. Ein Vertrag setzt die wechselseitige Anerkennung der Vertragsparteien voraus; gerade dies ist jedoch bei Apollo und Dionysos ausgeschlossen. Folglich ist die von Nietzsche angebotene Versöhnung erschlichen, und Apollo ist der heimliche Sieger.

Zwar dürfen sich die dionysischen Kräfte weiterhin manifestieren (und, wenn's denn sein muss, dergestalt die animalische Seite des Menschen repräsentieren), aber sie sind von nun an gezähmt, sie beißen nicht mehr und geben artig Pfötchen. Das wird nirgends deutlicher als an der Stelle, wo Nietzsche im Dionysischen selber noch einmal eine Unterscheidung vornimmt. Wird in der *Geburt der Tragödie* das „glühende Leben dionysischer Schwärmer“²³ zunächst mit unverhohlener Sympathie als rauschendes Fest beschrieben, als authentischer Karneval, der wichtige Kräfte im Menschen freisetzt, so erfährt diese Wertung im Weiteren eine Differenzierung, durch die sie vorübergehend ins Gegenteil umkippt. Die zweite Textstelle, die vom Dionysischen handelt, hebt nämlich auf einmal die „abscheuliche Mischung von Wollust und Grausamkeit“ hervor, die für den Dionysos-Kult kennzeichnend sei, und diagnostiziert – jetzt mit unverkennbarem Abscheu – den „Rückschritt des Menschen zum Tiger und Affen“²⁴. Ge-

22 Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne*, S. 54.

23 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*. Werke, Bd. 1, S. 24.

24 Ebd. S. 27.

nauer: diese Diagnose gilt für die dionysischen Feste der Nicht-Griechen, der so genannten Barbaren, für die der Graecist Nietzsche nur kalte Verachtung übrig hat. Ihnen stellt er die dionysischen Orgien der Griechen gegenüber, die er nun wieder mit geradezu hymnischen Worten preist: „Erst bei ihnen erricht die Natur ihren künstlerischen Jubel, erst bei ihnen wird die Zerreißung des *principii individuationis* ein künstlerisches Phänomen.“²⁵ Wie ist die Unterscheidung zwischen griechischen und barbarischen Dionysien und wie ist vor allem das extreme Oszillieren der Wertung des Dionysischen zu erklären? Wir müssen zwei Stufen unterscheiden: auf der ersten Stufe geht es um das Dionysische als einer im Menschen angelegten und sich durch ihn Ausdruck verschaffenden *Naturkraft* („Kunsttrieb der Natur“), die sich durch die Fähigkeit auszeichnet, die Menschen in der Ekstase zu vereinen und Gemeinschaft zu stiften. Auf der zweiten Stufe hingegen nimmt Nietzsche eine ganz andere Perspektive ein – er betrachtet alles aus dem Blickwinkel der *Kultur*. Deshalb die pejorativen Bemerkungen zu den babylonischen Sakäen und anderen barbarisch-dionysischen Festen: zwar ist ihnen das Rauschhafte nicht abzusprechen, aber sie sind letztlich roh und primitiv, sie stellen keine Kulturleistung dar. Ganz anders bei den Griechen, bei denen der Rausch nicht ein physiologisches Phänomen mit kollektiven Begleiterscheinungen bleibt, sondern zur Quelle künstlerischer Inspiration avanciert. Das Dionysische ist mit einem Mal weit mehr als undifferenzierte Aufwallung, trunkene Schwärmerei und karnevalistisches Einheitsempfinden: es stellt sich in den Dienst der Kunst und webt dadurch mit an dem großen Teppich der Kultur, der den Menschen über das Tierreich erhebt. Nietzsche gibt auch präzise an, in welcher Weise das Dionysische am Prozess der Erschaffung von Kunstwerken teilhat: „Im dionysischen Dithyrambus wird der Mensch zur höchsten Steigerung aller seiner symbolischen Fähigkeiten gereizt. [...] Jetzt soll sich das Wesen der Natur symbolisch ausdrücken; eine neue Welt der Symbole ist nötig.“²⁶ Das Dionysische potenziert also das ästhetische Vermögen des Menschen, indem es seine Symbolkraft erhöht, deren Bedeutung bei der künstlerischen oder literarischen Produktion in der Tat nicht überschätzt werden kann. So weit, so gut. Die Frage ist nur: ist das noch dasselbe Dionysische, wie es zu

25 Ebd.

26 Ebd. S. 28.

Beginn der *Geburt der Tragödie* als urtümliche Kraft eingeführt wurde, die sich über alle positiven Ordnungen hinwegsetzt und die die vermeintlichen Errungenschaften der Individuation in einer einzigen rauschhaften Aufwallung fortzuspülen in der Lage ist? Offenkundig hat hier unter der Hand eine Bedeutungsverschiebung, wenn nicht gar eine Substitution stattgefunden. Das Dionysische, wie es der vornehme Grieche in sich aufsteigen spürt, ist zwar immer noch eine elektrisierende Macht, aber nunmehr eine, die sich unter den hellenischen Kulturwillen gestellt und dadurch ihre ursprüngliche Wildheit abgelegt hat. Die Dionysos-Orgien der Griechen kratzen zwar immer noch am Prinzip der Individuation, aber nur so weit, dass dabei die Kultur als solche nicht in Frage gestellt wird. Wir haben es deshalb, wenn der Ausdruck gestattet ist, mit einer Art *Dionysos light* zu tun: die Kraft, die einst durch ihr Aufbrausen noch die altehrwürdigsten Satzungen und Ordnungen erzittern ließ, ist in den Prozess der Zivilisation integriert worden und produziert nun ästhetische Werte in Gestalt von Symbolisierungen und Allegorien. Die *Geburt der Tragödie* ist daher, entgegen dem ersten Anschein, nicht primär ein Buch über das Dionysische und sein Pendant, das Apollinische; in der Hauptsache ist es ein Buch über die Kultur und ihre schillerndste Blüte, die Kunst. Wie im Kosmos der Griechen die Moira als ewiges Schicksal noch über den olympischen Göttern thront, so nehmen in Nietzsches Universum Kultur und Zivilisation die höchste Stelle ein.

Aus diesen Überlegungen könnte man den Verdacht ableiten, dass es ein reines, unverfälschtes, unbedingtes Dionysisches gar nicht gibt – und damit eigentlich gar kein Dionysisches, sofern die Unbedingtheit zu seinen wesentlichen Merkmalen gehört. Setzen wir uns also im Karneval wie Dionysos-Kult bloß eine weitere Charaktermaske auf? Erneut gilt es, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten. Die Hoffnung auf ein schlechthin Dionysisches ist ebenso naiv wie die Vorstellung vollständiger Unordnung; wie auf den Rausch das Erwachen folgt, bleibt jeder Ausbruch aus einer Ordnung auf das bezogen, was zurückgelassen werden soll. Auch das Dionysische durchläuft daher notwendigerweise einen Prozess, in dem es kulturell adaptiert und zum Moment herabgesetzt wird. Aber das heißt nicht, dass es folgenlos bliebe und damit entwertet wäre. Im Gegenteil gilt es zu sehen, dass das Dionysische eine radikale Ambivalenz in den Begriff der Kultur hineinträgt und dadurch sein subversives Potential bewahrt, ja es allererst angemessen entfaltet. Diese Ambivalenz äußert sich darin, dass

das Verhältnis der Kultur zur Ordnung auf einmal außerordentlich problematisch wird. Auf der einen Seite gibt es keine Kultur ohne Ordnung: die Sicherung des Überlebens gegenüber einer als feindlich erlebten Natur ist ebenso wie die Gewährleistung einer menschenwürdigen Existenz innerhalb einer als antagonistisch erfahrenen Gesellschaft nur durch die Einführung von Strukturen möglich, die Regelmäßigkeit und Verlässlichkeit schaffen. Ohne eine Landwirtschaft, die uns tagtäglich mit Lebensmitteln versorgt, wäre unsere Existenz ebenso in Frage gestellt wie durch das Fehlen einer gesetzlichen Ordnung, die uns Rechte gegenüber den Mitmenschen und gegenüber dem Staat verschafft. Auf der anderen Seite dürfen diese Evidenzen aber nicht zu einer Gleichsetzung von Kultur und Ordnung hypostasiert werden; de facto ist die Ordnung in mancher Hinsicht der Feind der Kultur. Orwell hat in seinem Roman *Nineteen Eighty-Four* die negative Utopie einer überreglementierten Gesellschaft entworfen und allegorisch gezeigt, dass zu einem menschlichen Dasein, das seinem Begriff gerecht wird, notwendig Freiräume des Unvorhersehbaren gehören. Auch die Lotophagen-Episode aus dem neunten Gesang der *Odyssee* wäre hier anzuführen; sie verdeutlicht, dass eine arkadische Harmonie, mag sie noch so friedlich sein, unterhalb der Stufe der Kultur bleibt. Die Lotophagen (Lotosesser) leben, so scheint es zunächst, im vollkommenen Glück: sie essen von den im Überfluss vorhandenen Lotosblumen und sind zufrieden, weil sie keine anderen Bestrebungen kennen; bei ihnen gibt es kein Kapital, keine Akkumulation, keine Konkurrenz, keine Herrschaft. Wenn Odysseus gleichwohl das Angebot, für immer bei ihnen zu bleiben und einer von ihnen zu werden, ausschlägt, so kommt in seiner Weigerung die Einsicht zum Ausdruck, dass es des Menschen nicht würdig ist, sich in eine Idylle zurückzuziehen und jeder Initiative zu entsagen. Zum Leben in der Kultur gehört es, sich Ziele zu setzen – in seinem Fall die Rückkehr nach Ithaka – und für die Erreichung dieser Ziele Energien aufzuwenden, Widerstände zu überwinden, unter Umständen sogar Risiken einzugehen. All dies impliziert jedoch eine Infragestellung der Ordnung, eine partielle Außerkraftsetzung ihrer Normen, die aber gerade die treibende Kraft des zivilisatorischen Prozesses ausmacht. Folglich ist die Kultur, scheinbar Inbegriff der Ordnung, in Wirklichkeit immer schon auf ein Jenseits der Ordnung angewiesen, von wo sie entscheidende Impulse empfängt. Ohne derartige Anstöße würde sie in rigider Gleichförmigkeit erstarren und zu einem Analogon zum immergleichen Naturkreislauf herabsinken. Dass der Funke

nicht innerhalb der Ordnung erzeugt werden kann, sondern von außen hinzutreten muss, verdeutlicht, dass die Ambivalenz im Verhältnis von Kultur und Ordnung strukturell bedingt ist und sich nicht „aufheben“ lässt, mittels welcher Kunstgriffe auch immer.

Aus dem Gesagten lässt sich schließen, dass es kein Zufall ist, dass sich Motive des Karnevalischen und des Dionysischen bei so vielen Völkern und Kulturen und quer durch die Zeiten hindurch finden: die kulturelle Ordnung verweist von sich aus auf ihr Anderes, sie trägt ihre eigene Infragestellung *in sich*. Das ist ihre Ambivalenz, die wiederum die Quelle aller karnevalistischen und dionysischen Festivitäten ist. Das Entscheidende besteht nun darin, dass die Ambivalenz tendenziell die Grundlagen der Ordnung selber angreift, sofern jeder Rausch die Möglichkeit unkontrollierter irreversibler Folgen impliziert und noch nicht einmal das Erwachen aus ihm gewährleistet ist. Es handelt sich daher um eine *radikale* Ambivalenz, die sowohl bei dem Versuch, sie gedanklich zu erfassen, als auch bei der Reflexion über ihre handlungspraktischen Konsequenzen in abgründige Schwierigkeiten führt. Denn wie sollen wir uns verhalten, wenn zu einer menschenwürdigen Existenz die Infragestellung der Ordnung gehört, eben jene Infragestellung aber unkalkulierbare Risiken birgt? Offenkundig ist das Sein des Menschen in ein Dilemma eingelassen, aus dem kein Ausweg in Sicht ist.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Einsicht in die Ambivalenz der Ordnung für das Verhältnis der Ordnung zu ihrem Widerpart? Zur Beantwortung dieser Frage empfiehlt es sich, noch einmal auf Nietzsche und seine Wertschätzung der kulturellen Ordnung zurückzukommen. Es kommt nämlich nicht von ungefähr, dass bei ihm Kultur und Zivilisation einen derart hohen Stellenwert einnehmen: namentlich die apollinische Kultur hat in der *Geburt der Tragödie* die Funktion, das Leben allererst erträglich zu machen. Die zugrunde liegende These lautet, dass unser gesamtes Dasein auf einem Urgrund des Grauens und des Unerträglichem ruht und dass die Kultur mit ihrer holden Blüte des apollinischen Scheins der Schleier ist, der uns diesen Quell des Entsetzens in barmherziger Weise verhüllt. Nietzsche kleidet seine Theorie erneut in antike Gewänder und deutet die heitere Welt der olympischen Götter als schützende Illusion, die uns davor bewahrt, der grauenhaften Realität ins Auge sehen zu müssen: „Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzen-

de Traumgeburt der Olympischen stellen.²⁷ Lassen wir für einen Augenblick die Frage beiseite, ob diese explizit als „metaphysische Annahme“²⁸ eingeführte Behauptung – die im Übrigen eher weltanschaulicher als philosophischer Natur ist – sich in postmetaphysischen Termini reformulieren lässt, und konzentrieren wir uns ganz auf das Verhältnis der Ordnung zu ihrem Gegenüber, wie es hier gedacht ist. Da gibt es also eine Art Abgrund, von dem wir aber besser unseren Blick abwenden, weil das, was wir dort sehen könnten, zwar höchst real ist – real im Lacanschen Sinne –, aber es würde das Maß dessen, was von Menschen zu bewältigen ist, überschreiten und uns dadurch in die Tiefe reißen. Wir benötigen schützende Gläser vor den Augen – bei Lacan die symbolische Ordnung –, die unsere Sinneseindrücke codieren und ihre Intensität auf ein erträgliches Quantum reduzieren. Das in ataxiologischer Hinsicht Bedeutsame besteht darin, dass hier die Ordnung bei aller Unentbehrlichkeit als das Spätere, nachträglich Hinzugefügte und Verschleiernde gedacht wird. Das Primäre und eigentlich Wahre ist das Amorphe des Abgrunds, das wir jedoch nicht fassen können und dem unser Adaptionsvermögen nicht gewachsen ist. (Aber ist es dann überhaupt noch sinnvoll, in diesem Zusammenhang von Wahrheit zu sprechen? Ist es ein Zufall, dass in der Geschichte der Philosophie die Wahrheit traditionell auf der Seite des Bestimmten, des Wohldefinierten und klar und deutlich Erkennbaren stand? Hier hingegen rückt sie auf die Seite des Unbestimmten und Formlosen, das sich durch keinen Begriff einfangen lässt. Die Infragestellung der Ordnung impliziert also eine Erschütterung des überkommenen Wahrheitsbegriffs; es zeichnet sich ab, dass für ein Denken jenseits der Ordnung andere Kriterien gelten werden als die klassische *adaequatio intellectus et rei*.) Nietzsches Hochschätzung der Kultur hat also nichts mit einer Voreingenommenheit für die Ordnung zu tun. Im Gegenteil, und hier kommt sein klares Bewusstsein der Ambivalenz der Ordnung zum Ausdruck: die kulturelle Ordnung ist in seiner Konzeption etwas Abgeleitetes und Sekundäres, das freilich für das Leben und für die Steigerung des Lebens, insbesondere für die Fortentwicklung auf dem Gebiet der Kunst, unverzichtbar ist.

27 Ebd. S. 30.

28 Ebd. S. 32.

Festzuhalten bleibt, dass die Funktionalität der Ordnung gerade darin besteht, zu verfälschen und von der Realität abzulenken – Welch ein Affront gegen wissenschaftliche Systematik! Kein Wunder, dass sich die *Geburt der Tragödie* für die Universitätskarriere ihres Verfassers rasch als Tragödie herausstellen sollte. Für den philosophischen Diskurs der Moderne hingegen muss das Buch als Schlüsseltext gelten: Nietzsche hat mit beispielloser Konsequenz die Frage nach dem Jenseits der Ordnung gestellt und damit ein Terrain erschlossen, auf dem sich noch bedeutende Teile der Philosophie der Gegenwart bewegen. Er hat gesehen, dass das Denken sich nicht bei der Ordnung beruhigen kann (weil jeder Versuch einer Strukturierung eine Ablenkung darstellt und den Blick auf den tatsächlichen Untergrund unseres Daseins verstellt) und folglich stets wieder auf Impulse von außerhalb angewiesen ist. Sicher lauern jenseits der Ordnung der Tod und die Sinnlosigkeit; darauf pocht mit einigem Recht die Aufklärung mit ihrem Prinzip der Selbsterhaltung und ihrem Ideal der klaren und deutlichen Erkenntnis. Aber Nietzsche erinnert daran, wie arm und blass das Leben ist, das uns – am Gegenpol – die totale Ordnung zuteilt, und wie dürftig der Gehalt der korrespondierenden Begriffe. Ordnung ist stets artifizuell, tendenziell anämisch, ihr mangelt es an der für die Entfaltung von Leben und Sinn so wichtigen Kraft des Urtümlichen, Rohen, Erdigen. Das Denken steht daher vor der Aufgabe, einerseits den Sirenenklängen von jenseits der Ordnung zu lauschen und ihren Verlockungen ein Stück weit nachzugeben, ohne sich andererseits betören zu lassen. Diese Aufgabe enthält jedoch ein Paradox, ein schizophrenes *double bind*, sofern das Feld, von dem hier die Rede ist, gerade kein „Stück weit“, kein „teilweise“ zulässt und im Gegenteil eine klare Entscheidung zugunsten der einen oder der anderen Seite erfordert. Den Sirenen kann man nur geistesgegenwärtig trotzen oder man ist ihnen verfallen. Diese wechselseitige Exklusion ist nicht gerade eine beruhigende Ausgangsbasis für unsere weiteren Überlegungen.

Bleibt abschließend die Frage, wo eigentlich die enorme und von Nietzsche mitunter mit martialischen Ausdrücken beschriebene *Kraft* des Dionysischen – zu deren Bändigung ein ganzes „Kriegslager des Apollinischen“²⁹ vonnöten ist – herkommt. Nun, sie speist sich aus jenem Ur-, Ab- bzw.

29 Ebd. S. 35.

Untergrund, dessen unverhüllter Anblick für uns nicht zu ertragen wäre. Während das Apollinische uns in sicherer Entfernung hält, nähert das Dionysische uns ihm periodisch wieder an und lässt uns dadurch an der Energie teilhaben, die in ihm brodelte. Das ist deshalb möglich, weil der Abgrund selber höchst ambivalent ist. Insofern er alles, was in ihn stürzt, verglühen lässt, ist er das Furchtbare und Entsetzliche schlechthin. Aber zugleich geht eine deutlich spürbare Anziehungskraft, eine fast unheimliche Verlockung von ihm aus, die darauf beruht, dass er die Sehnsucht nach der verlorenen Einheit weckt, eine Einheit – mit der Natur, mit den anderen Menschen –, die die ungeheure Last, die die Kultur *auch* für uns bedeutet (insofern sie uns den Zwang eines Reglements auferlegt), von unseren Schultern nehmen würde. Nietzsche wird der Ambivalenz auf allen Ebenen gerecht, indem er bei der Explikation des Dionysischen vor keinem Oxymoron zurückschreckt und so Grauen und wonnevolle Verzückung, Entsetzen und höchste Freude, Schmerz und Lust stets in einem Atemzug nennt.

*

Gegen die Ausführungen dieses Kapitels lässt sich der Einwand erheben, es sei ein performativer Widerspruch, eine ernste Abhandlung über einen heiteren Gegenstand zu verfassen – es fehle die karnevaleske Schreibweise. Dem Ordnungsdiskurs der abendländischen Philosophie sei nur zu entkommen, wenn man ihm auch in der Art der Darstellung und des Vortrags die Gefolgschaft verweigere, etwa indem man in einem humorvoll-parodistischen Feuerwerk seine Unzulänglichkeiten aufs Korn nehme. Ist der Einwand berechtigt? Schauen wir uns die Zusammenhänge im Einzelnen an.

Zunächst ist festzustellen, dass der Einwand, *so formuliert*, selber im Gewand eines ernsthaft vorgetragenen Arguments daherkommt. Er hätte also, gerade wenn er im Recht wäre, mit demselben performativen Widerspruch zu kämpfen. (Ich lade den Leser ein, ihn kabarettistisch zu reformulieren; man wird von mir nicht erwarten, mich selber zu parodieren.) Sodann fällt auf, dass die beiden von mir zur Orientierung herangezogenen Schriften, Bachtins *Literatur und Karneval* und Nietzsches *Geburt der Tragödie*, sich jede humoristische Einlage versagen: Bachtin tritt als seriöser Wissenschaftler auf, und das Buch von Nietzsche hebt gleich zu Beginn, im *Vorwort an Richard Wagner*, überdeutlich hervor, „daß der Ver-

fasser etwas Ernstes und Eindringliches zu sagen hat“³⁰. Das lässt die Frage virulent werden, ob es überhaupt eine Alternative zum getragenen-feierlichen Ernst gibt, wie er dem Genre der Abhandlung, Erörterung und Untersuchung zueigen ist. Fakt ist, dass in den Schriften der abendländischen Philosophie dieser Stil bei weitem den Ton angibt. Seine Vorherrschaft reicht von den Vorsokratikern bis weit in die Neuzeit; auch die Philosophie des 20. Jahrhunderts ist nach der Erfahrung zweier Weltkriege nicht zu Scherzen aufgelegt. Eine Ausnahme ist der Nietzsche der *Fröhlichen Wissenschaft*, also der Nietzsche, der die Wagnerei hinter sich gelassen hat und statt dessen beginnt, das Dasein von seiner heiteren Seite her zu sehen und insbesondere die abendländische Philosophie als Komödie zu begreifen. Ihm gelingt es tatsächlich, philosophische Gedanken in einer unbeschwernten Schreib- bzw. Redeweise vorzutragen, die alle Register des Komischen und Komödiantischen zieht. In zugespitzten Aphorismen geht es ihm oft um die Demaskierung des Lächerlichen und Lachhaften, das die europäische Kultur teils freiwillig, teils unfreiwillig enthält, und da ist der scherzhafte Stil nicht bloß eine aufgesetzte Manier, sondern ein Zeichen höchster performativer Konsequenz. Freilich darf nicht übersehen werden, dass Nietzsches Aphoristik bei aller Heiterkeit³¹ und stilistischen Brillanz von einem tiefen Sachinteresse getragen ist und auf einem Ethos ruht, das nur als ernsthaft bezeichnet werden kann. Die Leichtigkeit der Darbietung darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er in Wirklichkeit sich (und dem Leser) enorme philosophische Lasten aufbürdet. Deshalb ist es kein Bruch, wenn er in seiner späten Schrift *Zur Genealogie der Moral* zur Form der Abhandlung zurückkehrt. Das bedeutet aber: es ist für einen sachhaltigen Gedanken niemals unangemessen, in einem seriösen Sachtext entfaltet zu werden. Philosophischer Gehalt kommt am besten in präziser Argumentation zur Geltung, und so wird sich in der Regel die abwägende Untersuchung als geeignete Art der Präsentation erweisen. Überlegungen zum Karneval müssen deshalb nicht unbedingt in einer Büttenrede vorgetragen werden, und die Ataxiologie kann versuchen, in ernsthaften und bedächtigen Schritten sich dem Ordnungsdiskurs zu entwinden.

30 Ebd. S. 19.

31 Vgl. dazu den Aphorismus Nr. 343 der *Fröhlichen Wissenschaft*, überschrieben: „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“ (Nietzsche, Werke, Bd. 2, S. 205).