

**Spuren Postmoderner/Poststrukturaler Denkformen
im Expressionistischen Angehen An Religiosität.**

Dissertation submitted to the Jawaharlal Nehru University
in partial fulfilment of the requirements
for the award of the Degree of
MASTER OF PHILOSOPHY


Romit Roy



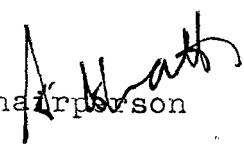
CENTRE OF GERMAN STUDIES
SCHOOL OF LANGUAGES
JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY
NEW DELHI - 110067
1989


This dissertation, entitled 'Spuren postmoderner/
poststrukturaler Denkformen im expressionistischen
Angehen an Religiosität', was carried out at the
Centre of German Studies, School of Languages,
Jawaharlal Nehru University, New Delhi.

This work is original and has not been submitted
in full or in part for any degree or diploma in
any other university.


(Romit Roy) 19.7.89

Author/Candidate for the
award of the degree M.Phil


Chairperson


Supervisor of dissertation

Mein innigster Dank gilt meinem Betreuer, Herrn Rajendra Dengle, Assistant Professor im Centre of German Studies, School of Languages, Jawaharlal Nehru University, für seine teueren Ratschläge und sonstige allgemeine Besprechungen, die ich mit ihm halten durfte, und die zur Gestaltung dieser Arbeit wesentlich beigetragen haben; der University Grants Commission und der Jawaharlal Nehru University für das wertvolle Stipendium als finanzielle Unterstützung dieser Arbeit; und dem Centre of German Studies, der Universitätsbibliothek und anderen Infrastrukturen, die mir den akademischen und institutionellen Rahmen zur Verfügung gestellt haben, in dem erst die Niederschrift dieser Dissertation und die Materialiensammlung möglich werden konnten. Ich bedanke mich auch bei der Familie Alberts in Bamberg, die mich über die letzten drei Jahre mit wertvollen Materialien und Büchern ausgestattet hat.

R.R. 1989.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	S. 1
ERSTES KAPITEL: Das Dilemma der Aufklärung	10
1.0. Das Dilemma der Aufklärung	10
1.1. Die Theologie des Jenseits	11
1.2. Aufklärung, der Kampf ums Diesseits, die Verdrängung des Jenseits	12
1.3. Vom Aussatz zum Wahnsinn: Der Weg der Säkularisation des Diskurses	14
1.4. Aufklärung als Demolierung und Verdrängung der Theologie	19
1.5. Der Rückschlag in die Theologisierung	25
1.6. Die 'anderen' Utopien an der Peripherie der Aufklärung	28
ZWEITES KAPITEL: Die Vollendung und Zerstreuung der Aufklärung	31
2.0. Die Moderne: die 'institutionale' Aufklärung	31
2.1. Die Maschine: die maschinelle Aufklärung und die mechanisierte Gesellschaft	36
2.2. Die Maschine: die Verdrängung der Präsenz und deren Wiederkehr als Fetisch. Modernistische Kultismen	39
2.3. Die Masse: Apotheose des Subjekts in der städtischen Menge	48

2.4. Problematische Strategien der Moderne:	
Realismus, Photographie und Montage	52
DRITTES KAPITEL: Expressionismus, Montage und die Dekonstruktion der Theologie	67
3.0. Die textliche Einheit, zumal des Expressionismus	67
3.1. Das Zeitalter der Montage: a-zentrische Strategien und die Religiosität	81
3.2. Die zerstreute Religiosität des Expressionismus. angesichts der absoluten Verstelltheit des Logos/Gottes	94
VIERTES KAPITEL: Vom Expressionismus zu Postmoderne:	
Das Schwinden der Religiosität?	102
4.0. Religiosität im Zeichen der Säkularisation	102
4.1. 'Grammatologie' und die Dekonstruktion der Onto-Theologie	103
4.2. Die 'Religiosität' der 'Grammatologie'	107
4.3. Die Bejahung des Mythos	110
4.4. Die Religiosität als/im Spiel	114
4.5. Die Religiosität der Re-Präsentation der Zukunft	117
SCHLUSS	120
ANMERKUNGEN	127
LITERATURVERZEICHNIS	138

EINLEITUNG

Der etwas komplizierte Titel muß nicht sogleich Verwirrung stiften. Er möchte in erster Linie die Verhältnisse zwischen zweier Epochen - Expressionismus/frühes zwanzigstes Jahrhundert/Moderne einerseits und Postmoderne/Poststrukturalismus andererseits - sowohl im Sinne der Kontinuität als auch des Bruchs festhalten. Auch Religiosität soll hier in zweierlei/zweideutigen Weisen das Moment der Verbindung oder das der Unterbrechung bilden. Dies sollte jedoch den Leser nicht dazu verführen, diese Arbeit als eine sich vornehmlich mit der Literaturgeschichte auseinandersetzende anzusehen, obgleich wir die Frage nach der Geschichte, Geschichtschreibung und Historie in manchen Stellen - so etwa im dritten Kapitel - zu beantworten versucht haben, weil sie uns im Laufe dessen, was uns hier unmittelbar angeht, nämlich die Religiosität des Textes, implizit beschäftigt hat.

Unser Anliegen ist also wie gesagt die 'Religiosität des Textes', d.h. die eigentümliche Beweglichkeit des Texts(Sprache, Diskurs, Signifikation usw.), in der er seinen Logos(Bedeutung, Signifikat, Ursprung, Präsenz; Autor, Schöpfer, Gott; telos, arche und dergleichen) aufstellt, sich ihm unterwirft, aber gleichzeitig sich davon befreit bzw. ihn liquidiert, verdrängt, substituiert oder supplementiert, ob bewußt oder unversehens.

Der Moment des Bewußtwerdens über diese Bewegung bildet jeweils den/das Moment des Leids oder Verfalls, oder der Emanzipation des Texts. In dieser Hinsicht sind verschiedene Texte hier zusammengekommen: Aufklärung, Moderne, Mythologie, Religion, Expressionismus, Postmoderne/Poststrukturalismus usw; in all diesen haben wir den roten Faden Religiosität, ihre Zuspitzung oder ihre Verdeckung ausfindig zu machen versucht. Daher haben wir Geschichte/Historie/Geschichtschreibung nicht ausschließlich, sondern als Text und Diskurs schlechthin unter anderem behandelt. Grob ließe sich noch formulieren, daß Religiosität weder als Restauration des Logozentrismus noch als blinde Opposition gegen Logos, sondern als eine vorläufig oppositionelle, dann aber verstehende/zerlegende(dekonstruierende, archäologische, hermeneutische, sogar rationalistische, realistische, romantische, expressionistische, marxistische usw.) Auseinandersetzung mit Logos und Logozentrismen aller Art zu betrachten ist. Über das provokative Potential eines solchen(totalitaristisch/totalisierend vor sich gehenden) Begriffs sollen wir uns im Klaren sein; er ist bei uns kein unbedingt frommes Konzept. Religiosität versteht sich hier nicht als 'Zurück-zum Gott' oder '-zur-Natur' oder irgendeiner absoluten Präsenz.

Sie ist eher eine Problematisierung des Drangs der Metaphysik der Präsenz.

Es läßt sich demnächst fragen, warum wir überhaupt Religiosität anders gedeutet haben, warum gerade eine etwas willkürliche Differenzierung zwischen ihr und Religion/Theologie unternommen haben. Dies läßt sich vor allem damit beantworten, daß die Religiosität eine wie immer bequeme, passende oder brauchbare Bezeichnung für jenen umstrittenen und ambivalenten Zustand zu sein scheint, der die Aufstellung von zentrierten oder zum Zentrismus führenden, theologischen, begründeten Strukturen, nicht zuletzt von Theologie und Religion, begünstigt. Was wird nun aus diesem Zustand im Zeichen der Kritik, Interpretation, Verdrängung und Dekonstruktion der (Onto-)Theologie? Wird er in der Kritik selber aufgehoben? Wird er nicht dadurch wieder aktuell? Muß er nicht nach der Demolierung der Theologie erneut in Anspruch genommen werden? Ist er nicht letztthin die gleiche theologisierende und theologiakritische Bewegtheit selbst? Birgt nicht die Theologie ihre eigene Kritik als Religiosität?

Die Kritik an der Onto-Theologie jeglicher Art muß diese Fragen eröffnen, wenn man es darauf will angelegt haben, den Rückfall auf Theologisierung zu

vermeiden. Daher haben wir gewagt, Religiosität von Religion und Theologie - diesen zentrierten, begründeten Strukturen - als einen prä- oder post-theologischen, selbst post-religiösen Zustand, als Eröffnung des religiösen und theologischen Texts abzusondern. Welche Möglichkeiten diese Eröffnung birgt, werden wir in den folgenden Kapiteln erörtern oder prüfen. Hier sei nur vorweggenommen, daß sie die jegliche Onto-Theologie und -Zentrismen begleitende Nostalgie, Schuld(-gefühl) und Unbeweglichkeit abfertigen, den Text, das Spiel der Zeichen ohne Bedeutungszwänge, die Bedeutungsmöglichkeiten selber spielerisch, die Nicht-Zentriertheit der Mythen fröhlich bejahen kann, um gleichzeitig sich gegenüber einer möglichen, noch unnennbaren, unschuldigen Zukunft offen zu halten.

Somit wird es auch (künftig) möglich sein, jeden Text und Diskurs, Struktur, Zeichen und Spiel, ob zentrierte/begründete oder nicht-zentrierte/unbegründete, als solche ins und als Spiel unschuldig wiederaufzunehmen, um die starren Differenzen, die Texte abschließen und voneinander ausschließen, als 'différance', also das, was die Differenzen erst ermöglichen (Derrida), sich abspielen zu lassen. So können wir von Expressionismus, Aufklärung, Moderne, Postmoderne usf. sowohl als anderen

wie auch als gleichen Texten reden. Diese 'fröhliche' Strategie gestattet dem Spiel der Differenzen, sich zu enthüllen.

Die Reihenfolge der nachfolgenden vier Kapitel entspricht kurioserweise einer bekannten Chronologie: Aufklärung, Moderne, (Expressionismus), Postmoderne. Wir haben sie beibehalten, weder um sie zu bejahen noch um sie unreflektiert abzuweisen. Wir bezwecken mit der Beibehaltung die Selbstauflösung der Chronologie, die wir vorläufig als brauchbares Werkzeug (wie Lévi-Strauss und Derrida in 'Die Struktur, das Zeichen und das Spiel') aufbewahren wollen. Im Laufe ihrer Bedienung wird sie dann, wenn überhaupt, ihre Dürftigkeit und die ihr verliehene oder inhärente 'Theologie' erweisen.

Im ersten Kapitel haben wir das 'Dilemma der Aufklärung' behandelt, versucht, zu zeigen, was aus ihrem Selbstbewußtsein und ihrem humanistisch-utopischen rationalistischen Programm geworden ist, oder werden mußte. Nach der Verdrängung der Theologie und Mythologie durch Wissenschaftlichkeit und Vernunft verfällt sie wieder diesen Feindbildern der Aufklärung: Die Vernunft wird Mythologie, aber schon die Mythologie war Vernunft (Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung)! Diese seltsame Doppeldeutigkeit der Aufklä-

rung/Vernunft problematisiert ihre textuelle Geschlossenheit und ihre Differenz von Mythologie. Die aufklärerische Behandlung des Wahnsinns illustriert den Prozeß der Verdrängung der Theologie und ihrer Substitution durch Wissenschaft, Vernunft und Kommerz(Wirtschaft).

Das zweite Kapitel über die Moderne soll die widersprüchliche Entwicklung der Aufklärung zeigen. Wo sie einerseits ihre Programme - Wissenschaftlichkeit, Technologisierung, Realismus, Entmythologisierung der Wirklichkeit, Humanismus, wirtschaftlicher Fortschritt, politischer Liberalismus, gesellschaftliche Harmonie und dergleichen - zu realisieren scheint, schlägt sie doch andererseits zunehmend und immer stärker in die Mythologie zurück. Wir haben versucht herauszufinden, warum dies möglich und notwendig war. Die diskursive Einheit und Zentriertheit der Aufklärung, der Vernunft, des Subjekts und des Objekts zerfallen gerade dort, wo die Aufklärung sie am zuversichtlichsten zu verwirklichen meinte: in der Industrie, in der technischen Produktion und Reproduktion, im organisierten und rationalen Leben der Großstadt usw. Zugleich entwickelt sich hier ein kritisches Bewußtsein über die Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärung(Baudelaire, Poe, Nietzsche,

Marx; Benjamin, Horkheimer/Adorno; Romantik, Expressionismus usw.). Deshalb läßt sich, freilich begrenzt, von einem Zeitalter der Moderne als einer sich von Aufklärung absetzenden, unterscheidenden, differierenden Epoche sprechen. Dies ist jedoch ein Bewußtsein(Bewußt-sein), das sich selbst auflösen muß. Dieser sich verflüchtigen- den Zentriertheit zufolge habe ich das Konzept Pseudo-mythologie der Moderne eingeführt.

Also kommen wir zum dritten Kapitel, Expressionismus. Er ist hiermit als eine Fortsetzung und Kulminierung des kritischen Denkens der Aufklärung/Moderne über sich selbst zu verstehen. Der Expressionismus entsteht als einheitlicher, aber nicht zentrierter Text, um wieder unterzugehen, jedoch erst nachdem er die Krise der Moderne selber teilweise zum Wegweiser für eine wie immer radikal neue, unschuldige Zukunft für den Menschen umfunktioniert hat. Die Montage wird - zum Beispiel - sowohl als Zeichen der Krise, die Krise an sich, wie auch als Rettung der 'Moderne' vor den eigenen Problemen wahrgenommen und verwendet. Das religiöse Programm des Expressionismus erweist sich jedoch als durchaus ambivalent. Verschiedene absolute Signifikate(Logoi) - Gott, Mensch, Ursprung usw. - werden zwar beibehalten, aber sie werden auch stets von einer strengen Signifikation

losgelöst. (Als unmittelbare Folge dieser Verflüchtigung der Präsenz ist die Hervorhebung einer neuartigen Realität bzw. einer neuen Sehweise der schon in der Mythologie zu findenden unorganisierten, a-zentrischen, subjektlosen Realität.) Man begegnet ihr mit Angst, Schuldgefühl, Befremdung, und man sehnt zugleich nach einem prä-historischen, zentrierten, mütterlich versichernden, göttlichen Zustand. Die seltsame Religiosität des Expressionismus ist also dieses Beisammensein von zwei entgegengesetzten Bewegungen: Einerseits die Nostalgie, nostalgische Sehnsucht nach einem begründeten Dasein, Logozentrismus, Präsenz, andererseits die Anspielung auf eine ganz neue, spielerisch unschuldige, 'post-moderne' oder 'post-menschliche' Utopie.

Im letzten Kapitel werde ich die hier angedeuteten Thesen zur Religiosität weiterführen. Die Religiosität wird sich dann als eine Zwischen-Situation und 'Post'-Situation zugleich vorstellen. Die 'Natur' dieser Religiosität, ihr Da-Sein, ihre Aktualität und Möglichkeiten werden ausschließlich ausgeführt. Die vielleicht endgültige These dieser Arbeit soll demnach so lauten: Die Religiosität, eine ständig sich verflüchtigende, a-zentrische, spielerische bzw. zum Spiel führende, hält die Hoffnung auf eine unschuldige Zukunft wach, obzwar

sie sich ihr nicht blinde ausliefert, indem sie, das Gesicht der Gegenwart zugekehrt, deren Spiel bejaht.

'Postmoderne' und 'Poststrukturalismus' habe ich hier als gleichwertig behandelt; eine polemische oder theoretische Unterscheidung, die sicherlich plausibel ist (Andreas Huyssen: Postmoderne - eine amerikanische International? S. 31), habe ich nicht vorgenommen, da sie mich nicht unmittelbar oder unbedingt provoziert. Was mich eher interessiert, ist das Präfix 'post': was ihm folgt, ist belanglos; was nach-folgt jedoch nicht! Denn dieses 'post-' verkörpert wahrlich das 'Prinzip Hoffnung'; es erinnert uns daran, daß die Vollendung oder der Abschluß (clôture: Derrida) der Epoche des Logozentrismus durchaus möglich ist und daß eine a-zentrische, unbegründete, von Schuld und Nostalgie und Präsenz unbelastete Utopie sich verkünden läßt, ohne sie gleich zu nennen oder zu definieren (begründen), ohne von Anbeginn an ihr verfallen zu sein. Vor allem in diesem Sinne habe ich Postmoderne und Poststrukturalismus **appropriert**, immer wieder auf die (religiöse?) Flüchtigkeit der Bedeutung des Präfixes 'post'- anspielend.

ERSTES KAPITEL: Das Dilemma der Aufklärung.

1.0 Als kollektives 'wir' in der Fratze von Georg Heym(1) gibt nicht nur eine ganze Generation, sondern ein ganzes Zeitalter, wie in Vorahnung des Verfalls, seinem Elend Ausdruck. Sind solche teils nostalgischen, teils gegenwartsüberdrüssigen und schuldbewußten Texte wie der von Heym Signal der nahestehenden Katastrophe einer selbstbewußten Epoche wie Moderne, so läßt sich durchaus fragen, wie und wieso diese Epoche überhaupt einer Krise verfallen sein mußte. (Denn seitdem die Aufklärung, sogar die Renaissance, als selbstbewußtes, selbstbeherrschendes Subjekt(Kant: Die 'Unmündigkeit des Menschen' sei selbstverschuldet) sich zu organisieren begann, und zwar anhand der Prinzipien der Vernunft, Wissenschaftlichkeit, Technologisierung, Naturbeherrschung, der politisch-ökonomischen Disziplin usw., wurde immer ein utopisches Zeitalter vorgestellt, in dem der totale Sieg der Technik über der Natur den Menschen von seiner Unmündigkeit, seinem Schuldgefühl, seiner Angst und Verletzlichkeit befreien, seine Freiheit und Tugend etablieren, seinem Heroismus ein unerschütterliches Denkmal setzen, kurz die aufklärerische Utopie ein für allemal verwirklichen würde(2). Die Ankunft dieses uto-

pischen Zeitalters aber verzögerte sich. An ihrer Stelle machte sich die Krisenhaftigkeit des ganzen Prozesses sichtbar(3).

Die Moderne - zumal die ersten dreißig Jahre des 20. Jahrhunderts - war nicht Vollendung der Aufklärung im Sinne einer verwirklichten Utopie; sie war vielmehr eine Kulmination der inhärenten Krise der Aufklärung selbst(4) und die abermalige Behauptung der Not einer diesseitsorientierten Utopie zugleich, die der schrittweise vollbrachte Verfall der Jenseitsreligion gezeitigt haben mußte.

1.1. Die Religion der christlichen Kirche, die dominante in Europa, verlegte das Zentrum des menschlichen Daseins auf ein Jenseits, das den Zweck, das Ziel und die Misere des Lebens erklären, begründen und rechtfertigen sollte. Alles Handeln auf Erden sollte sich orientieren nach dem Diktat dieses von Priestern vermittelten, fernen, aber nie zu bezweifelnden Prinzips im Jenseits. Der Abstand zwischen Erde und Himmel kennzeichnete die schuldige, sündhafte Existenz des Menschen überhaupt(Vgl. Moses I,8,21, das Alte Testament. Auch verwendet als Motto in Horváths 'Randbemerkung' zu 'Glaube Liebe Hoffnung', 1932). Die Möglichkeiten der Erlösung von dem sündhaften

Dahinleben auf Erden bestünden in der erhofften Bestrafung bzw. Belohnung des Individuums durch eine göttliche, väterliche, jeweils gütige oder zornige Instanz außerhalb der menschlichen Welt.

1.2.0. Die Aufklärung hat bekanntlich die bedrückenden, zum Schuldbewußtsein führenden, jenseitsorientierten religiösen Strukturen zum Kampf herausgefordert. Ihre Waffen waren dabei die schon in den amerikanischen und französischen Revolutionen erprobten und - zum Teil - katastrophale Folgen hervorrufenden Ideen der Freiheit, Gleichheit, Tugendhaftigkeit, Rechtlichkeit usw. des vernünftigen, selbstbewußt-biologischen individuellen Menschen in der politisch-ökonomischen Gemeinschaft, und die Ideen der Wissenschaftlichkeit bzw. die Wissenschaften überhaupt. Besonders den 'fröhlichen Wissenschaften' (Nietzsche) ist die Funktion zugefallen, den Menschen vor den ihm durch die Jenseitsreligion zugeflößten Ängsten, dem Selbstzweifel und Selbstzüchtigungsdrang zu retten. Erst sie durften das Zentrum und die Bedeutsamkeit des Menschenlebens im Menschenleben selbst auffindbar machen. Anstatt auf eine angeblich von außen her kommende, aber unabsehbare Erlösung zu warten, durfte und konnte der nun anstelle der Religion von den Wissenschaften geleitete Mensch

sein Leben sowohl qualitativ wie auch quantitativ selbst anders gestalten. Die Welt sollte vom Menschen aus erkennbar, folglich auch eroberbar gemacht werden(5). Vom passiven Untertan eines anthropomorphischen, dennoch aber anonymen, unerreichbaren Prinzips 'theos' (Im Englischen 'subject' als Untertan) sollte ein aktives, sich selbst und seine Umwelt beherrschendes 'anthropos'-Subjekt(Hier 'subject' als Täter, aktiv Handelnder) hervorgehen.

1.2.1. Bemerkenswert dabei, daß eine wissenschaftliche Disziplin wie Anthropologie erst nach dem aufklärerischen Ausbruch sich gebären/entfalten konnte. Der anthropos tritt zum ersten Mal als selbständiges, in und durch sich selbst kohärentes, erkennbares Prinzip dort auf, wo ehemals nur der theos über dem Menschen und der Welt waltete. Der theos fungierte bisher immer als ein Zentrum außerhalb der Struktur, die er beherrschte. Der anthropos ist aber selber seine eigene Struktur und deren Zentrum. Nebenbei entwickelten sich auch die sogenannten Humanwissenschaften; selbst deren Name ist der Aufmerksamkeit wert. Hier nochmal ist nicht mehr theos das entscheidende Prinzip, sondern das menschliche, humane, anthropische an und für sich. In den Naturwissenschaften muß das theos-Prinzip sich soweit zurück-

ziehen, bis es fast verschwindet: die Regression der Alchimie und die Entwicklung der Chemie! In der Heilkunde herrschte früher 'Gottes Gnade' als Voraussetzung für die Möglichkeiten einer Heilung von körperlichen Krankheiten. Krankheit selber galt als Zeichen für göttliche Bestrafung von menschlicher Sünde. Der Kranke war, theologisch gesehen, der Schuldige. Die Geschichte des Aussatzes (Vgl. Foucault: Madness and Civilization) im historischen Mittelalter zeigt seine religiöse Funktion innerhalb einer theologisch orientierten Struktur.

1.3.0 Die fast pittoreske, ja allzu sichtbare Misere der Aussätzigen galt als überdeutliches Zeichen der Anwesenheit und Macht Gottes (Gott als der Richter von menschlichen Taten). War die Krankheit selbst ein Zeichen für göttliche Strafe, so mußten die Aussätzigen selbst in der Gesellschaft weltlich verfolgt werden durch Ausschluß aus der Gemeinschaft der Gesunden. Die hartnäckige Segregation einer Krankheit, der Kommunikationsbruch mit Asien (Ansteckungsquelle) nach den verlorenen Kreuzzügen und ein wachsender Sinn für Hygiene hatten als Folge die Verschwindung der Lepra in der Landschaft Europas (6); selbst diese Verschwindung aber wurde dankbar als Zeichen für göttliche Gnade hinge-

nommen(7): "If the leper was removed from the world, and from the community of the Church visible, his existence was yet a constant manifestation of God, since it was a sign both of His anger and His grace Abandonment is his salvation; his exclusion offers him another form of communion". Ob Zorn oder Gnade, Elend oder Glück, alles konnte im historischen Mittelalter in die theologische Struktur um das Prinzip theos herum, sinnvoll und funktionell mit einbezogen und verständlich gemacht werden.

1.3.1. Der Rückgang einer Krankheit hinterließ jedoch eine Leere, die sie ausfüllte, und um die herum ein System von Ritualen, eine Praxis der Ausschließung und Einsperrung, eine sozial und religiös bedeutsame Struktur herangewachsen waren: "Leprosy disappeared, the leper vanished; these structures remained. Often, in these same places (the 'lazar-houses', the 'leparariums' etc. RR.), the formulas of exclusion would be repeated, strangely similar two or three centuries later. Poor vagabonds, criminals, and 'deranged minds' would take the part played by the leper, and we shall see what salvation was expected from this exclusion, for them and for those who excluded them as well. With an altogether new meaning and in a very different culture,

the forms would remain - essentially that major form of a rigorous division which is social exclusion but spiritual re-integration"(8). Doch die Form der Exklusion änderte sich, sobald sie in den Diskurs der Aufklärung, der Vernunft überging. Erstens übernahmen die 'Tollen', 'Wahnsinnigen' usw. die früher von Aussätzigen verübte Rolle des Ausgeschlossenen, des Außenseiters (Dieses Außenseitertum ist jedoch durchaus Teil der sozialen Struktur; seine Funktion als Außenseiter machte ihn zum impliziten Innenseiter. Sie ist getragen von der Logik einer verantwortlichen, beruflichen Funktionalität. RR.), denn die bildhafte Misere des Aussatzes im Mittelalter mußte durch eine andere ersetzt - substituiert - werden, die dem Blick der Vernunft besonders konfus und befremdend, geradezu beängstigend und gefährlich erschien, um damit für die Praxis der Einsperrung und die Funktion der geistigen Reintegration durch soziale Isolation tauglich zu sein: "To inhabit the reaches long since abandoned by the lepers, they chose a group that to our eyes is strangely mixed and confused. But what is for us merely an undifferentiated sensibility must have been, for those living in the classical age, a clearly articulated mode of perception. It is this mode of perception which we must

investigate in order to discover the form of sensibility to madness in an epoch we are accustomed to define by the privileges of Reason"(9).

1.3.2. Zweitens ist eine Verwandlung in der Sensibilität gegenüber dem 'Außenseiter' und in der tatsächlichen Praktizierung der Ausschließung und Einsperrung, ja im Subjekt dieser Praxis selber sichtbar. Die Behandlung und Handhabung des 'Außenseiters' vollzog sich von nun an nicht rein theologisch, sondern zunächst sozialpolitisch, sozial-moralisch, wirtschaftlich und, allmählich schließlich, pathologisch: "It organizes into a complex unity a new sensibility to poverty and to the duties of assistance, new forms of reaction to the economic problems of unemployment and idleness, a new ethic of work, and also the dream of a city, where moral obligation was joined to civil law, within the authoritarian forms of constraint".... "Before having the medical meaning we give it, or that at least we like to suppose it has, confinement was required by something quite different from any concern with curing the sick. What made it necessary was an imperative of labour. Our philanthropy prefers to recognize the signs of a benevolence toward sickness where there is only a condemnation of idleness"(10).... "In this silent conflict that

opposed the severity of the Church to the indulgence of the Parlements, the creation of the Hôpital was certainly, at least in the beginning, a victory for the Parlement.... For the first time, purely negative forms of exclusion were replaced by a measure of confinement; the unemployed person was no longer driven away or punished; he was taken in charge, at the expense of the nation but at the cost of his individual liberty. Between him and the society, an implicit system of obligation was established: he had the right to be fed, but he must accept the physical and moral constraint of confinement"(11). Was also zunächst die strukturelle Kohärenz der Vernunft als deren Gegenteil, die Unvernunft, zu gefährden schien, konnte allmählich durch staatliche Maßnahmen überwunden werden, indem man die wirtschaftliche Handhabung und Verwertung der Unvernunft, der Arbeitskraft der Eingesperrten, institutionalisierte. Wichtig ist dabei auch der Rückzug der kirchlichen Dominanz in solchen Entscheidungen und das Auftreten einer Vereinbarung zwischen dem 'weltlichen' Staat und der Bourgeoisie hinsichtlich der ökonomischen Ausbeutung der 'Unvernunft' als Rohstoff und Überschuß an Arbeitskraft im besonderen, und der weiteren Praktizierung der Einsperrung und Ausschließung der Außenseiter

im allgemeinen: "The old rites of excommunication were revived, but in the world of production and commerce"(12).

Die Ausschließung und Einsperrung der Unvernunft und des Wahnsinns(13) verschaffte einen Abstand zwischen Vernunft und Unvernunft, wobei die Bestialität der Unvernunft hinter Gitter zur Schau gestellt, jegliche Identifikation zwischen Vernunft und Wahnsinn unmöglich gemacht, und der Triumph der Vernunft gefeiert wurde(14). Als Objekt der Schau hinter Gittern wurde Unvernunft nächstens, erst allmählich, zum Objekt der wissenschaftlichen und pathologischen Beobachtung(15).

1.4.0 Die Auseinandersetzung der Aufklärung mit Wahnsinn charakterisierte zwei Aspekte dieses Zeitalters, die für dessen weitere Entwicklung in die Moderne hinein von Bedeutung sein werden; die Strukturalität dieser Auseinandersetzung verwenden wir also als Paradigma für die Strukturalität der Aufklärung und der Moderne.

1.4.1. Der erste Aspekt scheint die Demolierung einer zentrischen/zentrierten Struktur und die Aufstellung einer niveillerten, demokratischen, a-zentrischen und relativistischen zu implizieren. Die Theologie, die Kirche und ihre Institutionen wurden zunächst zum Rückzug gezwungen, die Organisation des Wahnsinns-

diskurses der Lenkung einer bürgerlich-monarchistischen Koalition überlassen. Die Kirche war aber bald imstande, ihre Institutionen und Praxis zu reformieren, um sie in der von nun an mächtigen, bürgerlich-monarchistischen Diskursivität anpassungsfähig, also überlebensfähig zu machen(16). Der Verdrängung des einen Zentrums (theos, Kirche, Theologie, Religion usf.) folgte jedoch die Einsetzung eines anderen (anthropos, Humanismus, Kommerz, Wissenschaft, Vernunft usw.). Die offensichtliche Diskrepanz zwischen diesen zwei Zentren basierte sich auf der eben von der Theologie ermittelten Dualität des Diesseits-Jenseits. Im großen und ganzen ereignete sich also die Verdrängung des Jenseits zugunsten des Diesseits. Die Ideen der Gleichheit und Brüderlichkeit der Menschen, der Demokratie und des wissenschaftlichen Fortschritts usw., die die Ausrottung der theologischen Religion und den Umsturz ihrer Hierarchien versprachen, verpufften sich dennoch als Floskeln, obzwar sie zunächst - allerdings zum Teil - in den amerikanischen und französischen Revolutionen erkämpft wurden. Andere Hierarchien wie die der gesellschaftlichen Klassen aufgrund der wirtschaftlichen Lage des Individuums, des weltweiten Kolonialismus, der Subjekt-Objekt-Hierarchie in den Wissenschaften usw. wurden aufgestellt. (Der zum Kapitalismus hin drängende Markt

bot andererseits tatsächlich eine wahre Möglichkeit der Verwirklichung der Gleichheit der Individuen: "Nicht bloß werden im Gedanken die Qualitäten aufgelöst, sondern die Menschen zur realen Konformität gezwungen. Die Wohltat, daß der Markt nicht nach Geburt fragt, hat der Tauschende damit bezahlt, daß er seine von Geburt verliehenen Möglichkeiten von der Produktion der Waren, die man auf dem Markt kaufen kann, modellieren läßt. Den Menschen wurde ihr Selbst als ein je eigenes, von allen anderen verschiedenes geschenkt, damit es desto "sicherer zum Gleichen werde"(17). Die prekäre Bilanz, die einerseits den einzelnen als ein "je eigenes, von allen anderen verschiedenes (Selbst)", andererseits dessen Gleichheit(Gleichberechtigung) mit jedem anderen auf dem kapitalistischen Markt anerkennt, aufrechterhält, mußte bald oder später zur totalen Gleich- und Ausschaltung des Individuellen hinunterentwickeln: "Die Horde, deren Name zweifelsohne in der Organisation der Hitlerjugend vorkommt, ist kein Rückfall in die alte Barbarei, sondern der Triumph der repressiven Egalität, die Entfaltung der Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen"(18). Dem Untergang des Individuums entspricht zugleich die totale Einsetzung des seit jeher bekannten, aber erst im historischen Kapitalismus seine

81/12-31/8
FH-AL

vollen Potentialen entwickelnden Austauschmittels par excellence: des Geldes. Das Geldstück - zumal das Papiergeld - bewirkt die endgültige Entstellung der Fassade des Individuellen; indem es seinen Raum usurpiert, das Individuelle quantifiziert, selber als dessen Qualität sich ein- und durchsetzt, es erkaufbar macht. Der fetischistische Wert des Original-Individuellen zerfällt indessen vor der allumfassenden, inflationären Anonymität des Geldes, um in einem anderen Raum als Bewußtsein über dessen Verlust aufzuerstehen. Geld hat zwar den Mythos des Original-Individuellen zum Absturz gebracht, ist aber selber zum Mythos geworden, zum Quasizentrum des Kapitalmakts./19/)

4.2. Der zweite Aspekt des aufklärerischen Wahnsinnsdiskurses ist die Verdrängung selbst. Die Versteckung und Einsperrung alles dessen, das der Vernunft und dem humanen Subjekt als deren Skandal und Scham sich stellte, kennzeichnete das Unbehagen der Aufklärung mit der eigenen Mündigkeit. Die Selbstpräsenz des Aufklärungssubjekts konzipierte sich als Sichtung, als Herstellung von Gegensätzen, wie etwa Gott-Mensch, Unvernunft-Vernunft usf., und als Verdrängung des der Vernunft Entgegengesetzten. In dem christlichen, zumal in dem vorchristlich-mythologischen Diskurs war die

Präsenz des Menschen einer wie auch immer kosmischen Hierarchie zugeschrieben und untergeordnet. Die Selbst-Präsenz des menschlichen Subjekts vollzog sich jedoch im Zeichen einer Entmythologisierung des theischen/göttlichen Logos durch eine rebellische Tat (Prometheus), die das Humane als ein selbstbewußt handelndes, sich gegen ein abstraktes, unsichtbares Prinzip auflehndes Subjekt projizierte. Die Verdrängung des Zeus/theos erhält indessen eine merkwürdige Parallelität zu der Einsperrung der Unvernunft im Zeitalter der Aufklärung: Die Verbannung beider jenseits der Vernunft macht sie potentiell, als Gegensätze der Aufklärung, gleichwertig, zu Leidensgefährten. Wo früher die theologische Ordnung 'Wahnsinn' und 'Mensch' nebeneinander unter sich organisierte, erhob sich jetzt der nun 'aufgeklärte' Mensch als Subjekt, um sich von der früheren Herrschaft und dem derzeit anders konzipierten Wahnsinn zu distanzieren. Die theologische Interpretation des Wahnsinns wurde zugunsten eines rationalistischen Umgangs mit ihm (Einsperrung und wirtschaftliche Verwertung der Arbeitskraft) preisgegeben. Sowohl Wahnsinn wie auch Theologie werden so, jeweils explizit und implizit, zum Skandal der Vernunft. Mit hartnäckiger Entschlossenheit wird der eine hinter Gitter gestellt,

die andere von der diskursiven Praxis zurückgedrängt bzw. zum Gehorsam gegenüber der rationalen Diskursivität gezwungen.

1.4.3. Die Isolation des Wahnsinns hatte nicht sosehr die Heilung einer - etwa geistigen - Krankheit als Ziel vor sich; sie legte vielmehr eine Verdammung(=condemnation) des Müßiggangs an den Tag(20). Sie organisierte in dieser Hinsicht am Ort der Einsperrung die unorganisierte Arbeitskraft der Wahnsinnigen, um sie in den sich vereinheitlichenden Kapitalmarkt zu kanalisieren; dagegen räumte das Mittelalter dem Wahnsinn einen Platz in der Hierarchie der Laster ein, die Renaissance setzte ihn als Inbegriff alles menschlichen Lasters wieder frei(21). Solche moralisierenden Verwerfungen standen jedoch der ökonomischen Struktur der Aufklärung im Weg: Sie erschienen der Aufklärung als mythologisierende Abstrahierungen der Wirklichkeit des Wahnsinns und der Wirklichkeit überhaupt. "Von nun an soll die Materie endlich ohne Illusion waltender oder innewohnender Kräfte, verborgener Eigenschaften beherrscht werden. Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig"(22). Von diesem Blickpunkt aus konnte also die Aufklärung

Schritt für Schritt die diskursive Macht der Religion ausschalten und den von der Religion befreiten Raum des Wahnsinns selber kolonisieren.

1.5.0 Die diskursive Verdrängung der christlichen Theologie, die Entmythologisierung der Wirklichkeit als deren Umschlagen in Berechenbarkeit(23) hatten als Ziel unter anderem die Dezentrierung und Demokratisierung des humanen Daseins. In diesem Prozeß erblicken wir jedoch einige Diskrepanzen im 'Programm der Aufklärung' selbst(24): 1. Die Aufklärung scheint die zentrierte Struktur der Theologie selber übernommen zu haben. 2. Die verdrängte Theologie wurde weder vollkommen aufgelöst noch in dem Diskurs der Aufklärung reintegriert; sie wurde zusammen mit Wahnsinn zur Sprachlosigkeit und teilweise schon zur 'kriminellen'/subversiven Existenz an der Peripherie der Aufklärung verdammt.

1.5.1. 1. Der Entmachtung des theos im Rahmen der Aufklärung entsprach zunächst die Einsetzung des anthropos als Zentrum einer neuen Struktur. In den Wissenschaften wurde dieses humane Prinzip nicht nur zum Subjekt, sondern auch zum Objekt der Erkenntnis. In der Politik sollte auch entsprechend ein weltlicher, 'aufgeklärter Absolutist' das diesseitige Dasein gemäß den Prinzipien der Demokratie, Gleichberechtigung,

des Fortschritts, des materiellen Wohlstands, geistiger Entwicklung, Bildung usf. durchwalten. Die patriarchale Instanz der christlichen Theologie ging dabei in die Strukturalität der Aufklärung mit ihrem Traum von einem 'aufgeklärten Absolutisten' ein. (Wie repressiv das neue Patriarchat erst werden wird, sehen wir deutlicher in einer späteren Zeit, in der Figur eines Bismarck, eines Kaisers Wilhelm, in der expressionistischen Rebellion gegen den auferstandenen 'Vater'.) Selbst der einst rebellische anthropos/Prometheus hat die Macht und Position des theos/Zeus übernommen, ihnen 'reale' Gestalt gegeben. Das war die 'Dialektik der Aufklärung' (Horkheimer/Adorno), die List eines Diskurses, der nicht aufgibt, sondern immer wieder aufgehoben wird in dem jeweils 'neuen' Diskurs. Denn wo "(Seit je) die Aufklärung im umfassendsten Sinne fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt (hat), von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen", hat sie "Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen", die Welt entzaubern, entmythologisieren, berechenbar machen wollen(25). Aber jedes Mal schlägt die neue, die Welt entzaubernde Erklärung in die Mythologie zurück. Selbst der Mythos, der ja schließlich die Funktion hat, die Welt dem Menschen erklärbar zu machen,

ist Aufklärung(26). Die Aufklärung an ihrer Stelle ist der Mythologisierung verfallen, indem sie den Aufklärer(das Subjekt) gegenüber seiner Umwelt(dem Objekt) vergöttlicht(27). Das Subjekt-Objekt-Verhältnis zeichnet sich aus durch die Distanz, die zwischen Herr und Untertan besteht(28). Die Mythologisierung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, des Subjekts zumal, findet ihren Niederschlag im aufklärerischen Drang, die Welt, die Materie, den Menschen (wirtschaftlich) zu verwerten, zu handhaben. Die Machtbeziehung zwischen Zeus und Prometheus aufersteht als das Verhältnis zwischen dem wissenschaftlichen Subjekt und dem wissenschaftlich erkannten Objekt. Diese Erkenntnisstruktur, die auch den Strukturen der Wirtschaft, der Politik, der Kultur, des Familien- und Soziallebens zugrundelag, tradierte die mythische Struktur der christlichen und sonstigen Religionen mehr denn als sie sie konsequent demolierte. Das strenge Auseinanderhalten des Subjekts vom Objekt tendierte zur Fetischisierung beider als solche. Der Mythos war die für endgültig gehaltene Identität des Subjekts und des Objekts per se(29).

1.5.2. 2. Seitdem die historische Aufklärung die christliche Theologie an die Peripherie der allgemein-

en gesellschaftlichen Diskursivität gedrängt hat, ohne sie entweder vollkommen zu liquidieren - was an sich ein zweifelhaftes Unternehmen ist - oder sie in der eigenen Struktur effektiv zu reintegrieren, seitdem die Aufklärung den Raum der Religion usurpiert, einige ihrer Strukturen(z.B. das Patriarchat) selber appropriert hat, hat sie sie gleichzeitig in allen geltenden Bereichen zum expliziten Außenseiter, zum potentiellen Verbrecher(Delinquent), ja sogar zum Märtyrer gemacht. In diesem unorganisierten Raum am Rande des Diskurses bereitete sich die Religion auf eine Subversion vor; aus diesem heraus konnte sie nun durch List oder Zufall in die aufklärerische Struktur eindringen(30). Die weitere Wirksamkeit einiger der Theologie und der Mythologie eigenen Strukturen in der Aufklärung selbst vereinfachte dieses Eindringen.

1.6.0 Daß die historische Aufklärung schon kurz nach ihrer Geburt einer Krise fällig war, davon legt die historische Erscheinung der Romantik Zeugnis ab. Die Romantik protestierte gegen jene Aspekte des neuen Lebens im Zeichen der Vernunft, die später als Wesensmerkmale der modernen Industrie Gesellschaft aufgingen(31). Die sich mechanisierenden Produktionsverhältnisse und die dadurch hervorgerufene Entfremdung des individuellen

Produzenten vom Produkt einerseits, und die im Zeichen der Wissenschaftlichkeit erstarrte, mechanistische Wirklichkeitsdeutung, selbst die Verschließung der menschlichen Existenz und deren Entfremdung von einer grösseren kosmischen Ordnung andererseits gaben Anlaß zum romantischen Protest. Die im Programm der wissenschaftlichen Aufklärung stehende Berechenbarkeit der Welt galt den Romantikern als deutliches Warnzeichen für eine mechanische, repressive, autoritäre, abstrakte Vernunft. In der programmatischen Entmythologisierung der Wirklichkeit erblickten sie nicht sosehr einen (Fort-)Schritt zur Aufrichtigkeit und Wahrheit, sondern eher den Rückgang des sympathischen, ehrfurchtsvollen Umgangs des Menschen mit seiner Umwelt; Entmythologisierung war für die Romantik ein heuchlerischer Vorwand, die Natur rücksichtslos und katastrophal auszubeuten. Entgegen alledem war das allernächste Ziel der Romantik die Selbstfindung des individuellen Menschen in einer schon wohlorganisierten kosmischen Ordnung. Die romantische Lust zu Abenteuer drückte nichts anders aus als den Wunsch, eben diese in der aufklärerischen Gegenwart verlustig gewordene menschliche Stelle in dem göttlich-natürlichen Kosmos wieder zu entdecken (Eine Wiederbelebung der Legende der Vertreibung des Menschen aus

dem Paradies, das Alte Testament).

Die Aufklärungsutopie einer vom menschlichen Subjekt technisch beherrschten, berechenbaren Welt schlug in die romantische Utopie einer wie immer göttlichen Welt zurück, in die der verwahrloste Mensch gnadenvoll würde aufgenommen werden. Dabei projizierte die Romantik nostalgisch ihr Utopiebild auf ein früheres historisches Zeitalter wie das Mittelalter. Wo die Produktionsverhältnisse in der neuen Industrie und die Austauschverhältnisse im neuen Markt auf dem Wege zum Kapitalismus tatsächlich das 'reale' Individuum entzauberten, als Mythos liquidierten, an seine Stelle aber das zauberhaft mächtige, die Welt erkennende und re-produzierende Subjekt als Logos einsetzte, dort machte die Romantik einen parallelen Schritt rückwärts, indem sie sowohl das 'reale' Individuum wie auch das abstrakte Subjekt in einer benevolenten Kosmologie zu reintegrieren versuchte; nicht als Ausbeuter der Welt sollte das Subjekt ihr gegenüber stehen, sondern über die Kluft zwischen sich und ihr bewußtwerdend, sie verstehend eine Brücke schlagen zu dem Urzustand, in dem es endlich aufzugehen hat.

ZWEITES KAPITEL: Die Vollendung und Zerstreuung
der Aufklärung.

2.0 Die Romantik haben wir vorhin als eines der ersten Krisenzeichen im 'modernen' Diskurs seit der Renaissance und der Aufklärung dargelegt. Sie offenbarten die inhärenten Gefahren solch einer Diskursivität, deren Beschaffenheit auf Verdrängung und Ausschließung basiert, die durch die Vergöttlichung des Subjekts dem Absolutismus verfallen ist, zu abermaliger Mythologisierung dessen, zur Reglementierung der Individuen als Masse oder Horde, und zur Mechanisierung der Beziehung zwischen Mensch und Mensch, und zwischen Mensch und Welt tendiert. War die Romantik im wesentlichen nur Warnung vor der Herrschaft der Maschine und der mechanischen Vernunft, so war das Zeitalter der Industrialisierung - die industrielle Moderne - die Verwirklichung der romantischen Prophezeiung.

Das Erkenntnisinteresse dieses Versuches im Blick haltend finde ich es notwendig, hier eine differenzierende Charakterisierung der industriellen Moderne vorzunehmen. Denn inwieweit ist Moderne(1) als Fortsetzung und Fortschritt der Aufklärung, umgekehrt inwieweit als Zerfall zu betrachten(2)? Konstituiert in diesem Entwicklungsschema(Aufklärung-Romantik-Moderne) die

Moderne(19./20. Jahrhundert) sich als unabhängige Epoche von der Aufklärung, oder ist sie vielmehr eine weitere Etappe in einer chronologisch refaßbaren Linie, die seit der Renaissance eine organische Ganze sein soll? Oder sind diese Verhältnisse noch verwirrender als sie augenscheinlich sind, so daß sie stets einer theoretisierenden Definition sich entziehen und selbst diese problematisch erscheinen lassen?

Die Moderne als Phänomen konfrontiert uns mit vielen Problemen ihrer eigenen Komplexität, die ein so vereinfachendes Schema wie Aufklärung-Romantik-Moderne-(Postmoderne), diese Epochenchronologie der positivistischen Geschichtschreibung, fragwürdig werden läßt(§). Denn in einem Sinne ist die industrielle Moderne doch eine Fortsetzung des Programms der Aufklärung, da sie durch die totale Institutionalisierung der Instrumente der Aufklärung(Vernunft, Wissenschaft, Kommerz, Kapitalmarkt usw.) ausgezeichnet wird. Sie werden zu Fundamenten der gesellschaftlichen Normen, der staatlichen Funktionen, der wirtschaftlichen Aktivitäten und der Akademik. Ihre subversive Intention noch während der Herrschaft der Theologie(der christlichen Kirche) konsolidierte sich zur Zeit der Industrialisierung in den gesellschaftlichen Institutionen selber als Herrschaft

der Vernunft. In vielen Ländern Europas und in den Vereinigten Staaten werden die Gedanken der politischen Demokratie, der Dezentralisation der Macht und der Freiheit des Individuums als politische Praxis anerkannt und durchgesetzt. Nichtsdestoweniger wird innerhalb der Praktizierung der programmatischen Vernunft ein Bruch sichtbar, zumal in der Form der Handhabung/Auseinandersetzung mit der Vernunft selbst. Mindestens drei Schichten, wo differenzierte Formen dieser Praxis sich herauskristallisieren, können vorübergehend identifiziert werden:

1. Die Ebene des Staates oder der Institution, wo erst recht die Vernunft und sonstige Programme der Aufklärung in der Machtstruktur vertreten(repräsentiert) werden, beispielsweise im Parlament, in der Person eines Absolutisten - wie Bismarck - , in der Justiz, der Polizei, im Militär und in der Großindustrie und -kommerz. Selbst eine institutionelle Akademik(staatliche Universitäten) gibt es, die der Ideologie jeweiliger nationaler Staaten apologetisch-wissenschaftlichen Ausdruck gibt, vielmehr die Ideologie selbst formuliert. Aus der einstigen subversiven Vernunft ist hier eine Vernunft der Macht oder Macht der Vernunft geworden.

2. Die Ebene der 'intellektuellen' Kritik an der theo-

retischen und praktischen Vernunft. Selbst hier sind zwei 'Hauptschulen' der Konfrontation mit Vernunft zu notieren: die eine lehnt alle Aspekte der Vernunft/Aufklärung in toto ab und stellt eine andere Utopie sich vor, die mehr oder minder auf einer prinzipiellen 'Gegenvernunft' basiert ist. Die zweite Schule scheint jene zu sein, die ihren 'Glauben' an die Programme der Aufklärung nicht aufgegeben hat, die aber mit systematischer Kritik in die praktische/praktizierte Vernunft eingreifen und Reformen einführen will, oder jeweils deren Strategien anders interpretieren und kritisch appropriieren will, wie etwa bei Nietzsche und Marx.

3. Die dritte Schicht ist die Masse. Gerade hier ist die 'eigentliche' Religiosität und Mythologie der Moderne zu suchen, denn sie ist überall das sichtbare Feld der Auswirkungen der ideologischen oder subversiven Machtspiele. Die Masse ist Ietzthin der Geburtsort der Mythen und in ihr findet die Mythologisierung der Macht ihren Niederschlag.

Die Masse von Menschen, zumal in der Großstadt, ist immer eine vom Glanz der Vernunft und vom Zauber der Technik faszinierte gewesen; sei nun diese Faszination ein wie in den früheren Jahren der Industrialisierung empfundener tiefer und fast mystischer

Abscheu, oder der später einsetzende euphorische Konsumgeil, oder vehemente Kritik an der die Energiequellen der Erde verzehrenden Großindustrie (die ökologisch-kritischen Bürgerinitiativen unserer Zeit z.B.), diese Faszination überhaupt ist die Masse und die moderne 'Massenreligiosität', und auch der Geburtsodt der modernen Mythen.

Folgend seien einige quasi-zentrale Eigenschaften der Moderne interpretativ dargestellt, die für unsere konsequente These zur Religiosität, zum Expressionismus und Poststrukturalismus/Postmodernismus ausschlaggebende Ergebnisse enthalten. Mögen diese Eigenschaften vorläufig unter dem Begriff 'Pseudomythologie der Moderne' subsumiert werden, denn ich bezwecke damit keine endgültige, zentrierte Strukturanalyse der Epoche der Moderne/Postmoderne. Was mir eher nahesteht, ist die Darstellung einer besonderen Bildlichkeit des Maschinenzeitalters, die zugleich als zentrierte und Zentrum auflösende fungiert, und die noch in der expressionistischen Literatur/Musik/bildenden Kunst quasi religiös ins Spiel gesetzt wurde, woraus auch jene 'Mythen des (modernen) Alltags' (3) herausgewachsen zu sein scheinen. Wo es noch von Postmoderne/Poststrukturalismus ausführlich die Rede sein wird, dort werde ich versuchen,

alle diese Begriffe wie Moderne, Postmoderne, Mythologie, Religiosität, Expressionismus usf. in Zusammenhang zu setzen, um zu zeigen, wie komplex diese ineinander verstrickt sind. Vorwegnehmend möchte ich nur noch hinzufügen, daß jene post-moderne neue 'Oberflächlichkeit', die Auflösung von Tiefenmodellen, d.h. der Verlust der Tiefe(4) und die 'Entdramatisierung des Untergangs'(5) ganz im horkheimer-adornoschen und derridaschen Sinne den Rückschlag der Aufklärung/Moderne in die Mythologie bedeuten, und daß diese in einem ganz anderen Sinne Antworten auf die existentiellen Ängste und die hermeneutischen Probleme der Aufklärung/Moderne beinhalten.

2.1. Der ganz und gar mechanisierte, hoch technische und industrielle Produktionsprozeß prägt das Antlitz der Modernität seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts. Diese ganz neuartige Methode der Produktion verkörpert und verwendet mit maßloser Effizienz die Postulate und Instrumente der Vernunft, der Aufklärung: Die die menschliche Produktionskraft erhöhende und erobernde Maschine, schon ein Traumkind der Mythologie und unmittelbares Verdienst der Wissenschaft und Technik(6), befreit das menschliche Subjekt von den begrenzten Fähigkeiten des biologischen Körpers, indem sie dessen Kräfte und Fertigkeiten simulierend und in die

eigene mechanische Beweglichkeit übersetzend sich derer fast grenzenlos effektiver bedient(7); die maschinelle Vermittlung zwischen der menschlichen Hand und der Arbeit tut nichts anderes, als daß sie die muskulösen Kräfte dieser Hand organisiert, kanalisiert, sie in die eigene Schwerkraft übersetzt, um dadurch eine Tat, wofür die Maschine gemacht ist, fehlerlos zu verrichten. Die Struktur der Maschine enthält indessen sowohl die Essenz dieser von ihr zu verrichtenden Arbeit wie auch eine abstrahierte, verklarte Version des Subjekts, das sich ihrer bedienen soll(8).

Die Maschine befreit zwar den modernen Menschen von der Last der körperlichen Arbeit(9), von der - das muß ihm irgendwann mal so vorgekommen sein - Versklavung an die körperliche Existenz. Aber sie usurpiert zugleich den mühevoll erreichten Rang des Subjekts als Schöpfer; ihre Einsetzung verdrängt ihren Schöpfer von seiner wie auch immer rechtmäßigen Herrscherlage, indem sie ihnvertritt, an seiner Statt auftritt(10). Die Maschine unterbricht die Kontinuität der herrschaftlichen Beziehung zwischen humanem Produzent und Produkt(11), wobei sie der Notwendigkeit und Permanenz einer solchen Kontinuität und einer solchen Beziehung eine mythologische(unbegründete, zufällige) Qualität

zuweist; mythologisch, weil das angesichts der von der eigenen maschinellen Kreatur angebrachten Bedrohung der Entmachtung verunsicherte Subjekt nach einem nunmehr mythischen Zustand harmonischer Machtbeziehung zwischen Produzent und Produkt sehnt, und futuristischen Angstvorstellungen von einer Welt, in der die Maschine sich von ihrem menschlichen Schöpfer emanzipieren und ihre Herrschaft über dem Menschen ein für allemal beanspruchen würde, Gehör zu geben beginnt. (Diese Ängste widerspiegeln sich in interessantester Art und Weise in der Gattung der 'science-fiction'. Sie bieten manchmal faszinierende Einblicke in die Möglichkeiten der Technik . Futuristische Phantasien sind aber keine Errungenschaft der historischen Moderne allein. In ihren futuristischen Träumen behielt deshalb die Mythologie den Kern der Aufklärung und Moderne; die Moderne ihrerseits entwickelt in der 'science-fiction' eine Mythologie der Wissenschaft und der Technik(12), indem sie ihre (künftigen) Möglichkeiten aufgebauscht, über die von dem wissenschaftlichen Denken festgelegten Grenzen zwischen Realität und Phantasie hinausgehend, die strukturelle Zentriertheit der Wissenschaftlichkeit zerstreugend jeweils Katastrophenphantasmagorien oder Utopiephantasien entwirft.

2.2. Die maschinelle Entfremdung des Produzenten vom Produkt steigert nun den fetischistischen Wert(13) des handwerklich verfertigten Gegenstandes im Zustand der hochtechnischen Massenproduktion. Wo einerseits maschinell produzierte Gegenstände die immer wachsende Konsumnachfrage auf dem kapitalistischen Markt im laufenden Strom (vorläufig) zu sättigen vermögen, gerade dort erscheint andererseits das handwerklich Produzierte als Fetisch, der aus einem mythisch einheitlichen, sublimen Produktionsprozeß, in dem die unmittelbare Nähe der Hand des Produzenten zum Objekt die Macht des Subjekts über dem Objekt verherrlichend darstellt, hervorgegangen sein soll. Ähnlich wie bei der maschinellen Produktion entsteht im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Kunstwerkes abermals der Fetischwert des Originals(14), das sich von der Masse der reproduzierten, doch ihm sichtlich haargenau ähnlichen Artikel nur dadurch unterscheidet, daß es unmittelbar in einer zeitlich-räumlich-subjektiven Einheit und aus einer fast magischen Handdrehung eines Meisters/Subjekts ohne Unterbrechung/Vermittlung irgendeines Apparats entstand: So ist das Phänomen um 'La Gioconda'(15)! Die als Simulakrum wirkende Reproduktion, die ja die räumliche, historische, ritualistische und rezeptive

Begrenztheit eines wie immer originalen/originellen oder originären Gegenstandes schlechthin durchbricht und ihm das 'ewige Leben' jenseits seiner Onto-Theologie schenkt(16), wird nun eben als Simulakrum verworfen, als Kopie, Re-präsentant, Stellvertreter, falsches Selbst; das Original wird dementsprechend fetischisiert, vergöttlicht, theologisiert. (Derrida spricht von der Metaphysik der Präsenz und des Ursprungs, und von Logozentrismus in seiner 'Grammatologie' - 'Dieses gefährliche Supplément...' -; er bemerkt die eigentümliche Einheitlichkeit in der Geschichte einer Epoche, die die Schrift als Verfall des Logos oder der Präsenz stets verworfen hat, dagegen aber der gesprochenen Sprache immer als dem sublimen und erwünschten Zustand der Einheit des Sprechenden-Gesprochenen, des Gesagten und Gemeinten gepriesen hat. Wo die Epoche des Logozentrismus die Schrift abwertet, stellt Derrida, selbst Rousseau, der auch unter anderem der Tradition der Abwertung der Schrift verfallen war, die Verherrlichung des Sprechakts als Mythos und Metaphysik der Präsenz, als Onto-Theologie in Frage. In 'Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit' spricht Benjamin von l'art pour l'art als einer Theologie der Kunst und der Fetischisierung des Ori-

ginalkunstwerks.) Bestimmte Orte der Bewahrung des Fetisches, des Totems, sprössen auf, die die Struktur und Funktion der fetischistischen Theologie übernommen zu haben scheinen: das Archiv, das Museum, Ausstellungshallen aller Art. Tatsächlich haben diese Zweckbauten etwas Ähnliches an sich wie ehemals der buddhistische 'stupa', das Mausoleum von Heiligen, die Ägyptische Pyramide, der Tempel und die Kirche(17). (Man vergleiche hierfür die Funktion der Bibliothek im Mittelalter vor der Erfindung der Drucktechnik, dargestellt in dem Roman von Umberto Eco, 'Der Name der Rose'.)

2.2.1. Der Besitz des 'Originalkunstwerks' gerät indessen in die Hände eines kleinen Kreis von Kennern, der dessen Wert, sogar Geldwert, wie ein Mysterium einem vom Glanz des unnahbar Echten faszinierten Publikum offenbart, der überhaupt über die Legitimität des Werts des Originals entscheidet(18).

Der wiedergekehrte Kultwert des Originals im Zeitlater der Moderne geschieht mittlerweile ganz und gar im Interesse der Kapitalwirtschaft. Dieser Wert ist nicht allein eine etwa psychologische Aufmunterung für das auf Macht aus seiende Subjekt, dessen Originalität und Herrschaft vermittals der Technologisierung und Mechanisierung dem Untergang ausgesetzt worden ist;

der soeben gewachsene Kultwert im Zeichen der technischen Reproduzierbarkeit - des Kunstwerks - produziert und steigert auch dessen Kapitalwert. Nicht umsonst wurden im Krieg 'Kunstschatze' eines überfallenen Landes vom Sieger nach dem eigenen Heimatland abtransportiert. Der londonsche Sotheby-'Kult' besagt nichts anderes als die Kapitalisation des Fetischkults im Bereich der bildenden Künste. Selbst die Wissenschaften stehen im Dienste des Großkunsthandels; anhand chemischer oder elektronischer Verfahren ist man heute imstande, die 'Echtheit' eines Kunstwerks, der Signatur des 'Autors' festzustellen, um so die Aura des 'Echten' und des 'Originals' wiederzugewinnen und von einer Kopie zu unterscheiden.

Indes ist die Aura der Echtheit nur auf die 'Oberfläche' eines Kunstwerkes hin zu verfolgen, d.h. auf dessen materielle Beschaffenheit. Aufgrund der chemischen Komposition der Farben, des Röntgenbildes von gemalten oder ungemalten Schichten unter der sichtbaren Oberfläche, der Kontur der Oberfläche selbst kann die Originalität und die Signatur des Autors/Malers eines Werks entziffert, dessen Chronologie/Historie ausfindig gemacht, vielmehr erst konstruiert werden. Diese und nur diese ermittelt die Chemie oder das Röntgenbild,

werden aber im (kapitalistischen) Kunstdiskurs von der (Ober-)Fläche zu einer kultischen Hierarchie der Echtheit(19) verwandelt, die eine Tiefe hat, also jenen temporalen, nostalgischen Raum, jenen chronologischen Abstand, der das Hier und Jetzt des Originären und das Hier und Jetzt des Betrachters, der Rezeption auseinanderhält. (Der Moment der Schöpfung wird entsprechend mystifiziert, jener sublime also, der durch die spontane Einheit des Denkens, des Sein und des Artikulierens, des sich beherrschenden halbgöttlichen Subjekts gekennzeichnet wird. Daß dabei dieses Subjekt als ein Picasso oder ein da Vinci personifiziert wird, gehört ganz der Logik der Fetischisierung, Monopolisierung und Kapitalisation der Signatur der einmaligen Person./20/) In diesem Raum akkumuliert und spielt sich ab das Kapital des Großkunsthandels.

Die massenweise technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks emanzipiert es von seiner begrenzten, kultischen, theologiebezogenen Existenz, und so wird es, infolge der Erhöhung seiner 'Ausstellbarkeit' und der Verwischung des Kultwerts, eben als Kopie einer immer grösser werdenden Rezipientenmasse zugänglich(21). Sobald aber dies von seiner kultischen Funktion, seinem originären Hier und Jetzt losgelöst wird, als Re-pro-

duktion diversen Diskursivitäten der Masse begegnet, überliefert es sich so unzähligen und verschiedenartigen Wahrnehmungs-, Rezeptions- und Interpretationsweisen. In diesem Sinne entzieht sich das Kunstwerk tatsächlich der Appropriation durch eine beliebige kultische, wirtschaftliche, politische, theologische oder sonstwie zentrierte Struktur und realisiert die Basis für eine wahre Demokratie und Massenkultur(22). (Auf diese Weise ist wohl Benjamins Diskurs in die Thematik des Romans 'Die Ästhetik des Widerstands' von Peter Weiß eingegangen.) Wo aber diese 'Säkularisation' der Kunstrezeption und des Kunstwerks überhaupt die Utopie der Aufklärung/Moderne, nämlich die Demokratisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Etablierung des wissenschaftlichen Geistes und die Demolierung der theologisch-mythologischen Privilegien, zu verwirklichen scheint, dort steht der wiederkehrende Kultwert in einem auf den ersten Blick merkwürdigen Verhältnis zum gesamten kapitalistischen Wirtschaftssystem. Denn wird einerseits das reproduzierte Kunstwerk zur Ware für den allgemeinen Konsum, so gerät andererseits das Original, das 'Wahre', in den Besitz einer winzigen Klasse von Mäzen(Großunternehmer, reiche Kunst-'Kenner' und -Händler, der Staat usw.). Die Inbesitznahme des 'Originals'

proklamiert insofern die Macht, die Herrschaft und das Privileg einer Klasse oder eines Systems; die Erniedrigung des reproduzierten Bildes zum Ab-Bild im Bewußtsein der Masse, die Selbstvergessenheit und Zerstreung eines möglichen politischen Interpretations- und Appropriationsvermögens der Masse beim Anblick des Fetisches, dessen Appropriation durch den Wirtschafts- und Staatsapparats selbst bezeichnen das Manöver des Machtspiels im Kapitalismus nach theologischem Muster.

Sähen wir einen Augenblick vom Kunstwerk ab, das ja sowieso immer einen gewissen Ruf der Erhabenheit gegenüber einem industriell hergestellten, für den massiven Konsum verfertigten Produkt genossen hat, so würden wir im Falle dieses 'gewöhnlichen', außerästhetischen Konsumartikel die gleiche theologisierende Spielart entdecken: Erstens steht die Erhabenheit selber zur Frage. Zu befragen ist, wer diese Hierarchie aufgestellt hat und von deren Kapitalisierung profitiert. Zweitens sehen wir, daß außer dieser Hierarchie, die Kunst an ihre Spitze stellt, eine ähnliche in der Sphäre des Massenkonsums selbst die Reihe von Produkten, die ohnehin im Prozeß der immer wachsenden Standardisation gleichgeschaltet werden, in eine Rangordnung von qualitativen Differenzen ordnet. Die Markenzeichen, die

die Signatur des Produzenten sind und sie dem Ursprung (Fabrik) nach voneinander unterscheiden sollen, lassen allerdings Massen oder Horden von Anhängern für je ein Markenprodukt zusammenhäufen; die Konkurrenz der Marken fungiert hier in der Tat als Kampf um Monopol. Die von manchen Regierungen gestifteten Institute für Qualitätsprüfung von Waren und der internationale(!) Drang zur industriellen Standardisation implizieren unter anderem die (Um-)Erziehung bzw. Gleichschaltung der Masse zu einem bestimmten - also zentrierten - Konsum, zum Bekennnis zu einer bestimmten Produktionstheologie (§1).

2.2.2. Dem gleichen Theologismus/Fetischismus unterliegt der Besitz der Industrien; entweder ein anonymer Staat oder ein unerreichbares Syndikat von Unternehmern behält Industrieanlagen und andere Produktivkräfte als Eigentum unter Kontrolle(23). Der Industriearbeiter - am Fließband oder in der Montagehalle - verliert dabei den subjektiven Überblick über den Produktionsprozeß und jegliche persönliche/subjektive Beziehung zum Produkt, die dem Handwerker noch bewahrt war, gar zu schweigen davon, daß er je ungebeten am Besitz selber hätte Teilnehmen können. Erst auf dem Markt(-Platz) begegnet der Industriearbeiter jeweils als Kunde oder Passant flüchtig im Schaufenster dem Endprodukt, zu dem er nun-

mehr nur in der Rolle des Konsumenten, nicht also des schöpferischen Subjekts, wiedergelangen kann.

Erreicht nun das Produkt den Markt als ein fertiges, für den Konsum schon bereites, so ergeht es dem potentiellen Konsumenten ähnlich wie dem Arbeiter, der das besagte Produkt gemacht haben soll. Denn jener hat genausowenig, sogar noch weniger Übersicht über die Geheimnisse des Produktionsverfahrens wie dieser: Der Mythos des schöpferischen Arbeiter-Subjekts verflüchtigt sich angesichts der Anonymität der massenweise (re-)produzierten Ware.

In der Tat bietet der Anblick der feuerspeienden, rauchqualmenden Fabriken, Werkstätten und Zechen (des 19. Jahrhunderts) jeweils das Bild der Werkstatt des Vulkans(Hephaestos) oder der des Teufels(24). Was die Geheimnisse der technischen Produktion und der Mechanismen der Wirtschaft anbelangt, dort hat die Aufklärung über sie nicht stattgefunden. Die wissenschaftlichen Erklärungen hierfür fallen auf die Ohren der 'laien' Masse abermals wie Zaubersprüche, deren Geheimnisse, geheime Bedeutungen, von einer institutionalen Akademie, dem Spezialisten, dem Ingenieur, dem Unternehmer selbst eifersüchtig geheim gehalten werden, wie wie von den Tempelpriestern von ehemals(25).

2.3.0 Der 'pull-factor' der Großstadt, oder das, was Spengler mystifizierend die Seele der Stadt nennt (26), verantwortlich für die Zusammenhäufung einer auf dem Lande und im Dorf zerstreut lebenden Bevölkerung zu einer konzentrierten Menschenmenge in einem begrenzten Raum, ist vor allem anderen ein wirtschaftliches Moment(27). Die Differenz zwischen der 'Seele der Großstadt' und der des Dorfes beruht ja in erster Linie auf der Differenz zwischen dem Großhandel und der (hochtechnischen) industriellen Produktion einerseits und dem größtenteils in sich geschlossenen Landwirtschaftssystemandererseits, zwischen dem städtischen, industriellen und kommerziellen Arbeitstempo und dem ländlichen, agraren Arbeitsrhythmus. Diese so zusammengekommene Masse von Menschen hat nun tatsächlich eine ganz andere Perspektive für sich und für die Umwelt, eine ganz andere Art des Konsums entwickelt. Nicht nur daß von nun an von der Stadt aus das "Land als 'Umgebung' erlebt (wird), als etwas anderes und Unterdeordnetes"(28), daß die Stadt sich als Zentrum fühlt oder vorstellt; der Blick der städtischen Masse richtet sich gewissermaßen auf sich und auf den unmittelbar seinen Raum demarkierenden Horizont: auf die Straße, die Häuserfassaden, die Schaufenster, den Strassenverkehr, die

Aktivitäten des Handels und der Industrie, die Konkurrenz, die in diese städtische Bewegtheit verstrickte Menschenmenge selbst usw. Dieser Blick ferner, der sich mitten im städtischen Dunst und in der rasenden Geschwindigkeit der städtischen Bewegungen aller Art verliert, der von der geometrischen Konstruktion der Straßenecken und Häuserfassaden immer wieder plötzlich abgeschnitten wird, dieser Blick wie kein anderer zeigt, wie verletzlich und diffus die Person, das menschliche Subjekt (geworden) ist, dessen Darstellung als ein beherrschtes, kohärentes, geschichtlich kontinuierliches der Inbegriff aller aufklärerisch-modernen Utopievorstellung im Zeichen der Verdrängung der Theologie und Religion gewesen ist. In diesem Sinne sucht der moderne 'Held', sprich das moderne Subjekt, "nach einem Zufluchtsort in der Masse der Großstadt"(29); in der Hysterie der Menge auf der Straße erlebt das also entfremdete 'Helden'-Ich eine zeitweilige Befreiung von einer ihm zur Last gewordenen persönlichen Historie, die nichts anderes aufzeichnet als dessen unumgänglichen Verfall.

2.3.1. Das notwendige Inkognito der Person in der Menge hält Schritt mit den ständig wechselnden Funktionen der 'Gleichen' in den verschiedenen Orten der Stadt, die sie im Laufe ihres städtischen Lebens betritt;

sei es im Beruf, zu Hause, im Kino, Café oder Restaurant, im Kaufhaus, in den öffentlichen Verkehrsmitteln und gar auf der Straße, überall geht die Einheitlichkeit der Person in der jeweiligen Funktion auf. Die Fassade des jeweiligen Gebäudes, in das die Person eintreten will, bildet die Schwelle zwischen der Funktion, die das Individuum nunmehr konzipiert, und der Anonymität des Straßenverkehrs, die dem Individuum auflauert. (Jede städtische Kultur kennt nun ritualistische Handgriffe, um den Dunst der Anonymität der Straße davon abzuhalten, in die Geborgenheit der Wohnung einzudringen und die R-einheit der Person zu beschmutzen: der Europäer mag Straßenkleider ablegen, der Indier mag sich die Hände und Füße waschen, diese sind nicht nur hygienische Maßnahmen.)

Das strenge Auseinanderhalten dieser persönlichen Geborgenheit (etwa in der Wohnung oder in einem dichterisch beobachtenden, überlegenen, 'eigentlichen' Ich/30/) von der Entstellung des Persönlichen in der Öffentlichkeit der Straßemächte größtenteils das Anliegen des bürgerlichen Lebens in der modernen Großstadt des 19. Jahrhunderts aus(31). Benjamin zeigt, wie (in Paris um die Mitte des 19. Jahrhunderts) der Bürger sich darum bemüht, seine Persönlichkeit mit einer Fülle von Gegenständen(Gebrauchsartikeln), mit denen er sich um-

gibt, zu befestigen, die sozusagen "jede Berührung(seiner Person) aufbewahren". Diese Bemühung der Person, einerseits der unvermeidlichen Entstellung auf der Straße und andererseits der immer wachsenden staatlichen Kontrolle des Privatlebens(z.B. Häuserzählung/32/) sich zu widersetzen, gehört wohl oder übel zur allgemeinen Bewegung der industriellen und großstädtischen Moderne, die trotz ihrer programmatischen Verdrängung älterer Mythologien und derer Hierarchien, trotz ihrer Wendung zur Wissenschaftlichkeit, Sachlichkeit und zum Realismus sich als gebährerin bzw. Bewahrerin des Mythologismus und der Hierarchie enthüllt.

Das großstädtische und moderne Ich ist also ein heroisches(33). Das Gefühl der Überlegenheit, das dem Flaneur vis à vis Masse(34) oder dem selbstbewußten 'modernistischen' Künstler bezüglich seines kanonischen Werts gegenüber einer "Massen- oder kommerziellen Kultur"(35) eigen ist, liegt diesem Heroismus zugrunde und prägt ihm das Antlitz des Außenseiters. Ungeachtet der Tatsache, das dieser Heroismus ohne das von ihm herablickend wahrgenommene Milieu, anders denn als in der Stadt nicht gedeihen könnte(36), daß der Held nirgends außer in der Menge die Einsamkeit genießen kann, wird diese Hierarchie fast nach klassischem Tragödienmuster

aufrechterhalten. Die Menge ist ihm Asyl und Opiat zugleich, die ihn ständig so stark anzieht. Dort findet er die erhoffte Einsamkeit, genießt die Überlegenheit, indem er die Umgebung seinem prüfenden und wertenden Blick aussetzt, und dort geht er auch zugrunde in der überwältigenden Welle der Anonymität. Dieser selbstmörderische Drang der modernen 'Gottheit' der Metropole(38) charakterisiert die innere Spaltung in der Entwicklung des modernen Subjekts im Zeichen der Aufklärung: Einerseits die Beharrung auf Positivität und Privileg des Subjekts, andererseits dessen Auflösung und Aufhebung in einem nivellierten (post-modernen?) Zustand in der Massenhaftigkeit der Moderne, wo alle Hierarchien verschwinden. Einerseits der Glaube an wissenschaftlichen Fortschritt, an die Überwindung der Versklavung des Menschen unter Natur und dessen Befreiung von Mythologie und Religion unter Leitung eines selbst-präsenten wissenschaftlichen Subjekts, andererseits das heroische Individuum, das seinen Untergang in dieser perfekten, zentrierten Struktur der Moderne ahnend dem Märtyrertod sich weiht.

2.4.0 Der aufklärerische Umgang mit der Welt soll ein wissenschaftlicher sein und der Blick des aufklärenden/aufgeklärten Subjekts demnach ein realistischer;

damit will gesagt sein, die Welt so erfahren, wie sie von Natur aus ist. Das impliziert, daß die Erkenntnis über Natur dem Subjekt nicht ohne weiteres zugänglich ist, daß eine Kluft zwischen Beiden beide voneinander trennt. Subjekt und Objekt wären so separate, in sich geschlossene, ja selbstpräsente Entitäten, und die Kommunikation zwischen ihnen keine Selbstverständliche. Das Wesen der Natur entzöge sich dem die Landschaften gleichgültig und undifferenziert streifenden Blick eines nicht-aufgeklärten Menschen, dem von einer Theologie das Bild einer (theologisch) vorverstandenen Welt mit gegeben wird. Erst das Selbstbewußtsein als Subjekt, das es von der Natur absetzt, setzte den Menschen imstande, seinen Blick zu beherrschen, um der ihn umgebenden 'Realität' gewahr zu werden.

In einem analogen Sinn strebt der Realist danach, seinen Blick von Vorurteilen zu befreien. Der werdende Realist setzt demnach diese a priori voraus, so daß er nun danach zielt, diese seinen Blick hemmenden, richtenden Vor-Erkenntnisse oder Scheuklappen abzuwerfen (zu dekonstruieren!) und ihn hernach wieder anders, das ist, realistisch zu re-organisieren.

Auf eine solche 'realistische' Auffassung, die vorgibt, die Welt so zu erkennen, wie sie 'eigent-

lich' ist, kann nun jede beliebige Weltanschauung Anspruch erheben. Selbst die christliche Theologie, der Islam, der Puran oder der Buddhismus können behaupten, die Welt in ihrer eigentlichkeit erfaßt zu haben. (Die Weltanschauung eines Buddha - बुद्ध = der Aufgeklärte!- gegenüber der des 'Hinduismus', die des Sokrates gegenüber Sophimus, die Lehren des Konfuzius im Gegensatz zum Taoismus und die des Jesus Christus gegenüber denen der älteren Jüdischen Religion weisen eine entmythologisierende und 'realistische' Bewegung auf. Vor diesen Bewegungen jedoch hatten selbst diese älteren Weltanschauungssysteme, wogegen die Auflehnung und Aufklärung gilt, die gleiche 'realistische' Stellungnahme vis à vis ihren jeweiligen Welten. Die 'neueren' Realismen haben aber schon einiges Konkretes geleistet: Sie haben erwiesen, daß jedes System infragestellbar ist; sie haben eine Verstellung in der Weltanschauung selber in der Weise einer Differenzierung/Trennung zwischen dem Realen und dem Mythischen hervorgebracht. Die Auflehnung gegen 'Tradition' ist aber selber zur Tradition des Realismus geworden. Die europäische Aufklärung und Moderne gehören in dieses Schema.) Ähnliche Ansprüche haben auch die Romantiker, der Aufklärer, die Wissenschaften, der bürgerliche Realist, ein Nietzsche, ein Marx, sogar ein

Hitler gestellt. Die Liste ließe sich beliebig fortsetzen; klar ist dabei nur, daß jede Weltanschauung und Ideologie, jeder Erkenntnisprozeß und jede Theologie einen 'realistischen' Ausgangspunkt haben. Jeder trachtet danach, aufrichtig und authentisch vor sich zu gehen.

Trotzdem sollte es dem historischen Zeitalter der Aufklärung beschieden sein, den Realismus als Strategie ganz für sich bewußt in Anspruch zu nehmen. War der Realismus der historischen Aufklärung anders als der der übrigen Weltanschauungen und Diskurse? Wenn schon, dann inwieweit? Gehen wir zurück zu dem Verdrängungsprozeß, der in dem aufklärerischen Diskurs des 18. und 19. Jahrhunderts stattgefunden hat. Die Ausschließung der Theologie von der diskursiven Praxis und die Machtübernahme der (Natur-)Wissenschaften hatten wichtige Konsequenzen für den neuartigen 'Realismus', denn nicht mehr von einem außerhalb des Diskurses seienden Prinzip her sollten die Maßstäbe der authentischen Erkenntnis niedergelegt werden, sondern vom menschlichen, wissenschaftlichen, intradiskursiven Subjekt selbst. Es und kein Anderer hat jetzt das Vorrecht, die Instrumente seines Wissens zu wählen. Das biblische Wort und die Mythen, die allein ehemals die Funktion und

das Privileg hatten, die Wahrheit zu offenbaren, werden neben alles andere unter den prüfenden Blick des Wissenschaftlers gestellt. Die Technik dieses Blickes ist das unmittelbare Erlebnis: er verläßt sich nicht auf Offenbarung oder Vermittlung. Die empirische Sicht rückt das Subjekt dem Angeschauten in unmittelbare Nähe, damit das Objekt dem Schauenden sein Wesen unvermittelt ein- oder abdrücken kann. Dieser empirisch hervorgeholte Erkenntnisrohstoff wird dann vernünftig zum vollendeten Wissen verarbeitet und organisiert. Die Photographie ist wohl das augenscheinlich beste Beispiel für die praktische Anwendung des empirischen Prinzips. Benjamin: "Die Photographie ermöglicht zum ersten Mal, für die Dauer und eindeutig Spuren von einem Menschen festzuhalten"(39). Sie erobert also das Inkognito des Menschen und der Dinge, indem sie das flüchtige Hier und Jetzt des Objekts im Rahmen des Lichtbildes für die Dauer festhält. (Daß Benjamin diese Bedeutung der Photographie im Zusammenhang mit Kriminalistik und Detektivgeschichte erwähnt, ist für uns nicht von zufälligem Wert. Schon im ersten Kapitel haben wir festgestellt, wie Aufklärung jenen Diskursen, die ihren Maßstäben von Berechenbarkeit nicht entsprechen, automatisch eine schweigsame, fast delinquente Existenz am Rande ihres eigenen Diskurses

tracht zieht, daß um die Mitte des 19. Jahrhunderts 'Wissenschaftlichkeit' gewissermaßen zum Lebensstil der Bürger geworden war. Die Gründung der 'Polytechnica', die Liberalisierung der Lehrpläne von traditionellen Universitäten, die Publikation von Büchern und Zeitschriften und vor allem von Lexika und Enzyklopädiën verschiedener Art, die Durchführung von allgemeiner Schulpflicht und die deshalb wachsende Anzahl von Alphabeten: diese Tatsachen trugen zusammen zur Bildung einer wissenschaftlichen Bürgerkultur realistischen Geistes(44). Die Photographie als Norm prägt die verschiedenen Kunstauffassungen und Stilrichtungen. "In der Malerei fand der bürgerliche Geist seinen Ausdruck in der sachlichen Genauigkeit der Portraits, in den nüchtern-liebevollen Studien des bürgerlichen Hauses und des Familienlebens, in den idyllischen, aber auch photographisch getreuen Landschaftsbildern"(45). Inhaltlich werden "Technik, Industrie und soziales Elend zum Gegenstand (der) Kunst(46). Im allgemeinen kann vorbehaltlos noch behaupten, daß der Realismus - allerdings eine bestimmte Art davon - nicht nur eine Massengrundbasis für sich gefunden hat, sondern daß er auch weit- aus verstaatlicht, institutionalisiert worden ist. Dieser Tatbestand hat jedoch auch jene Versuche nicht zu -

rückhalten können, die durch Anwendung und Aneignung des realistischen Blickes sogar die Aufklärung bzw. die Aufklärungsrealität kritisch analysieren - z.B. Marx. Selbst Nietzsche kann man nicht nachsagen, er habe den Realismus und sonstige Prinzipien der Vernunft zugunsten einer irrationalen, romantischen Weltanschauung verlassen; sein Verdienst liegt darin, daß er die Logik der Aufklärung haargenau verfolgt und zu ihrem logischen Ende gedacht hat: "Anders als der logische Positivismus nahmen (Sade und Nietzsche) die Wissenschaft beim Wort. Daß sie entschiedener noch als jener auf der Ratio beharren, hat den geheimen Sinn, die Utopie aus ihrer Hülle zu befreien, die wie im kantischen Vernunftbegriff in jeder großen Philosophie enthalten ist: die einer Menschheit, die, selbst nicht mehr entstellt, der Entstellung nicht länger bedarf. Indem die mitleidlosen Lehren die Identität von Herrschaft und Vernunft verkünden, sind sie barmherziger als jene der moralischen Lakaien des Bürgertums. 'Wo liegen deine größten Gefahren?' hat Nietzsche sich einmal gefragt, 'im Mitleiden'. Er hat in seiner Verneinung das unbeirrbarere Vertrauen auf den Menschen gerettet, das von aller tröstlichen Versicherung Tag für Tag verdrängt wird"(47). Das 'realistische' Verdienst Nietzsches

liegt darin, daß er die Schwäche der praktizierten, liberalistischen Vernunft und ihre Heuchelei genau durchschaut hat. In seiner Polemik gegen Mitleid und Harmonie erweist er, worauf die Vernunft von Anbeginn an aus ist: auf blinde, autoritäre Herrschaft.

2.4.2. Der empirische Realismus hatte in aller Frühe mit Kritik zu rechnen. Lockes Theorien der Sinneswahrnehmung wurden von Berkeley und Hume 'appropriert', um ihre inhärenten Probleme/Widersprüche bloßzulegen. Nicht die Tätigkeit der 'sense-perception' an sich haben der irische Theologe und der schottische Skeptiker angegriffen, sondern sie haben, die Logik dieser Wahrnehmung selber entfaltend, gezeigt, was aus dem angeblich selbstsicheren oder -präsenten, wahrnehmenden Subjekt wird, wenn es sich auf reine, empirische Sensationen verläßt. War für Berkeley selbst dieses ein Objekt eines höheren göttlichen Wahrnehmers, so war es für Hume nichts anderes als das, was es wahrnimmt, nämlich ein 'Bündel' von sinnlichen Einheiten. In diesem Sinne wohl: 'Cogito, ergo sum' (48); aber das Denken sei ein Produkt der Wahrnehmung; sei der denkende Geist eine tabula rasa, so sei seine Beschaffenheit nichts mehr als die seine eigentliche Leere ausfüllenden Sinneseindrücke. Das Subjekt verschwindet so in dem Raum seiner eigenen

Existenz.

Die Kritik von Berkeley und Hume wie die von Marx und Nietzsche stellt das Moment der Aufrichtigkeit (Realismus - Dekonstruktion!) der Aufklärung gegenüber sich selbst dar. Sie ist gewissermaßen Aufklärung über Aufklärung, die Entmythologisierung der Vernunft. Doch die Kehrseite dieser Kritik ist die Verstärkung des subjektiven Triebes nach Herrschaft(49). Der lockesche Empirismus und der wissenschaftliche Positivismus werden dazu verwendet, der empirisch erlebten Welt eine Gesetzmäßigkeit zu geben. Der Scheinwelt der reinen Sensationen wird ihr Sinn erkoren. Man will vordringen zu dem, was hinter ihr verborgen liegt und ihre Gesetzmäßigkeit bestimmt. Die empirisch-wissenschaftlich-philosophische Tiefenstruktur des Scheins und Seins, der Oberfläche und der Tiefe impliziert schon wieder eine Art Theologie der Dingwelt(50). Die mathematischen Formeln, die die Gesetzmäßigkeit festhalten und re-präsentieren wollen, haben die dem magischen Spruch und dem biblischen Wort eigene Art und Weise der Sinnvermittlung geerbt: Nicht nur, daß sie nur dem Spezialisten verständlich sind und der Laie der hermeneutischen Vermittlung bedarf, um ihrem Sinn dahinterzukommen. Selbst die Voraussetzung eines Sinns(des Eigentlichen, des Originals, der Prä-

senz, des Logos, des Dings-an-sich) hinter der Welt der Sensationen und dessen Offenbarung rückt die Wissenschaften in die Nähe der Theologie. Dieser Logozentrismus bestimmt die eigentümliche Schwerkraft des Realismus und der Wissenschaftlichkeit, der Philosophie der Wissenschaften erst recht. Wie Berkeley und Hume das Da-Sein des Objekts und des Subjekts relativierten bzw. zunichtemachten, so rehabilitierte es der wissenschaftliche Positivismus wieder als eine gesetzmäßige Ordnung. Die Wiederkehr und Präsenz des Subjekts werden in dieser herstellenden Tätigkeit ermöglicht und realisiert: Eine da-seiende Objekt wartet demnächst sozusagen darauf, von dem souveränen Subjekt wahrgenommen zu werden. Dieser Subjekt-Objekt-Totemismus ist der Ausgangspunkt des modernen, aufgeklärten, wissenschaftlichen Denkens.

2.4.3. Die wissenschaftliche Bedeutung der Photographie muß von diesem Objektotemismus aus gesehn werden. Man läßt wortwörtlich die Aura des Gegenstandes sich auf den photographischen Film inskribieren (Photographie = Mit Licht schreiben). Das Lichtbild aber macht das Wesen selbst transportabel (51); der Gegenstand bzw. dessen Kopie läßt sich von seinem originären Kontext, von seinem Hier und Jetzt lösen und fügt sich widerstandslos der Verwertung und Verarbeitung in anderen, ihm fremden

Zusammenhängen, Räumen, Zeiten. (Diese entfremdende Bewegung hat Rousseau in der Schrift entdeckt und als Verfall der Präsenz - des Originals - vorgestellt. Für ihn wie für eine ganze abendländische Tradition ist das Sprechen der sublimen Zustand der unmittelbaren Nähe zur Präsenz, die Fülle von der Präsenz. Derrida: 'Grammatologie'.)

Was hier allerdings geschieht ist vielerlei:

1. Das Ding wird von der Tyrannei seines Hier und Jetzt befreit. Seine Identität verliert die ewig einfältige illusorische Reinheit und Einheit, wird mehrdimensional(52). 2. Die Zerstörung des einheitlichen Gegenstandes vollzieht sich infolge des Eindringens der Apparatur in die Wirklichkeit(53), wo der Apparat doch nur dazu da ist, das 'wirkliche' Bild vom Gegenstand unverzerrt zu vermitteln. Die bessere Vermittlung soll den 'apparatfreien Aspekt- der Wirklichkeit wiedergeben; dies ist möglich nur anhand einer "besonderen Prozedur, nämlich der Aufnahme durch den eigens eingestellten photographischen Apparat und ihrer Montierung mit anderen Aufnahmen von der gleichen Art ...". Aber: "Der apparatfreie Aspekt der Realität ist hier zu ihrem künstlichsten geworden und der Anblick der unmittelbaren Wirklichkeit zur blauen Blume im Land der Technik"(54).

(Hier spricht Benjamin vom Film.) 3. Je besser die Kopie, umso geringer der Kultwert des Originals. In der Photographie und im Film z.B. hat die "Frage nach dem echten Abzug ... keinen Sinn"(55). 4. Macht die photographische Reproduktion den Gegenstand von seinem Hier und Jetzt lösbar, so wird der Schritt zur Montage getan.

Die Montage ist seit jeher die moderne Technik der Produktion par excellence (die Montanindustrie, die Maschine selber ist Montage von zusammenhängenden Teilen.). Sie ist aber auch die Wahrnehmungsweise der Modernität oder der Aufklärung. Schon Descartes, Locke, Berkeley und Hume haben in ihrer Art und Weise die Bedingungen für Montage geschaffen. Bei Descartes etwa wird das Ich als (ein Haufen, eine Montage von) Denken postuliert, das kein prä-existierendes ist. Ebenso bei Locke ist der Geist - das Subjekt, das Ich - eine tabula rasa, eine Leere, die von Sinneswahrnehmungen ausgestattet und also selbstbewußt wird. Das gleiche passierte mit der künstlerischen Aneignung der Photographie. Das Lichtbild als Ab-Bild des Realen, als Re-präsentant im anderen Kontext erweist die Zersetzbarkeit oder die Zersetztheit des Realen (oder der realen 'Bedeutung' des Gegenstandes, die bisher an sein Hier und Jetzt ge-

bunden war), und wird zur Montage - d.h. die Realität zeigt sich als zusammenmontiertes Bild. Die 'realistischen' Wissenschaften haben zwar die Theologie als eine der Welt aufmontierte Struktur erwiesen; zwar trachtet jede programmatische Aufklärung danach, die ethischen, ritualistischen oder ästhetischen Zusammenhänge, die der Welt auferlegt worden sind, zu demontieren (dekonstruieren), aber sie selber haben an ihrer Stelle andere, anscheinend aufgrund von 'Fakten' (Mathematik, Physik, Chemie, Biologie, Pathologie, Psychologie, Soziologie, Wirtschaft, Politik, Historie usw.) zusammengetriebenen Montagen aufgestellt. Trotz dieser impliziten Montage setzt die Wissenschaft eine Ontologie oder Onto-Theologie der jeweils zusammenhängenden oder nicht-zusammenhängenden Fakten voraus. Jedoch gerade dieses Bewußtsein über die absolute Zersetztheit der Existenz, das immer wieder auf Theologisierung in der Weise des Sich-Tröstens zurückzufallen droht, zeitigt die Zerlegung des aufgeklärten, modernen Subjekts. Hier schon wird allerdings das tatsächlich freie Subjekt realisiert, das nicht mehr an ein zentrierte Struktur, eine bedeutsame Welt der Dinge, ein kontinuierliches Ich moralisch gebunden ist. Es ist doch irgendwie ein revolutionärer Zustand: für Marx ist er verkörpert im Proletarier, der

nichts mehr hat als seine Arbeitskraft und nichts zu verlieren hat als seine Ketten. Der einzige Drang, der ihn noch führen kann, ist der des totalen revolutionären Umsturz. Für Nietzsche ist es der Zustand der 'Umwertung aller Werte', 'Jenseits von Gut und Böse'. In dieser totalen Freiheit kann das alternde Subjekt nur erbärmlich untergehen und aus dem Sturm der totalen Bewegtheit des Seins als ein ganz Anderer hervorgehen. Der freie neue Heldenmensch ist zur Herrschaft über sich selbst bestimmt, nicht zum Herrendienst.

0

DRITTES KAPITEL: Expressionismus, Montage und
die Dekonstruktion der Theologie.

3.0 Die Hervorhebung des Expressionismus zur Diskussion über Moderne und Postmoderne/Poststrukturalismus und deren Religiosität ist strenggenommen ein Akt der Willkür. Warum kein anderer Text, der nicht-expressionistisch ist? Es ist zu fragen, ob Expressionismus vor allem anderen besonders modern und gleichzeitig Wegbereiter einer post-modernen Kultur ist. Mit Recht kann man ihm diesen privilegierten Rang verleugnen, wenn er irgendwie als ein kohärent-geschlossener Text vorausgesetzt und ihm eine Schlüsselposition in einem anscheinend 'historisch' sich entwickelnden Diskurs zugunsten ähnlicher anderer 'geschlossener' Texte eingeräumt und zugesprochen wird(1). Eine zweite Frage kann aufgeworfen werden: Inwieweit sind diese Texte überhaupt kohärent, geschlossen, und ihre diskursive Entwicklung historisch? Das sind allerdings keine 'neuen' Fragen. Schon 'Expressionisten' haben diese an sich, an Theoretiker, Kritiker und sonstige Leserschaften gestellt. Gottfried Benn: "Aber: Expressiv - was ist nun das und was ist der Expressionismus? Gab es ihn überhaupt?"(2) Benn verfolgt daraufhin die Ereignisse, die zur Geburt des Expressionismus, zur Nomenklatur 'Expres-

sionismus' führten. Zusammen mit Wilhelm Knevels(3) und Kasimir Edschmid(4) hält Benn sich daran, "daß sich im Verlauf einer Kulturperiode innere Lagen wiederholen, gleiche Ausdruckszwänge wieder hervortreten, die eine Weile erloschen waren - (5) ... Der Expressionismus drückte nichts anderes aus als die Dichter anderer Zeiten und Stilrichtungen: sein Verhältnis zur Natur, seine Liebe, seine Trauer, seine Gedanken über Gott. Der Expressionismus war etwas absolut Natürliches, soweit Kunst und Stil etwas absolut Natürliches sind und mit der Einschränkung, daß Gott und Natur für jede Generation etwas anderes werden(5/1)".

"Ich werde im folgenden die Bezeichnung Expressionismus unkritisch in dem ihr seit vier Jahrzehnten zugewachsenen Sinn verwenden. Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß dieser Stil - der in anderen Ländern Futurismus, Kubismus, später Surrealismus genannt wurde, in Deutschland die Bezeichnung Expressionismus behaltend, vielfältig in seiner empirischen Abwandlung, einheitlich in seiner inneren Grundhaltung als Wirklichkeitszertrümmerung, als rücksichtsloses An-die-Wurzel-der-Dinge-Gehen bis dorthin, wo sie nicht mehr individuell und sensualistisch gefärbt, gefälscht, verweichlicht verwertbar in den psychologischen Prozeß

verschoben werden können, sondern im akasualen Dauer-
schweigen des absoluten Ich der seltenen Berufung durch
den schöpferischen Geist entgegensehen - ... (6)". Benn
will damit offensichtlich sagen, daß diese Kunstrich-
tungen des frühen 20. Jahrhunderts ein gemeinsames Ziel
haben, und daß sie sich in erster Linie nur der Bezeich-
nung im jeweiligen Land unterscheiden; soweit es das
Ziel betrifft, scheint es ein besonders hartnäckiger
Realismus zu sein, denn "Ganz primitiv wäre es, diese
Bewegung als Opposition gegen den vorangegangenen natu-
ralistischen Stil zu sehen. Dieser naturalistische Stil
war ihr vollkommen gleichgültig, aber die Wirklichkeit,
³ die stieß ihr auf. Es gab sie ja nicht mehr, es
gab nur noch ihre Fratzen. Wirklichkeit, das war ein
kapitalistischer Begriff. Wirklichkeit, das waren Par-
zellen, Industrieprodukte, Hypothekeneintragung, alles,
was mit Preisen ausgezeichnet werden konnte bei Zwischen-
verdienst. Wirklichkeit, das war Darwinismus, die inter-
nationalen Steeple-Chasen und alles sonstwie Privile-
gierte. Der Geist hatte keine Wirklichkeit. Er wandte
sich seiner inneren Wirklichkeit zu, seinem Sein, sei-
ner Biologie, seinem Aufbau, Seinen Durchkreuzungen
physiologischer und psychologischer Art, seiner Schöp-
fung, seinem Leuchten(7)". Expressionismus sei daher

die kritische Zerlegung eines bestimmten 'Realismus', der eben auf dieser eigenen Bestimmtheit beharrt und die Herrschaft über dem Anderen als solcher verkündet. Aber diese Zerlegung ist, wohlgemerkt, nicht das Verdienst bzw. der Verfall des Expressionismus allein, sie war selbst dem ihm vorangegangenen wissenschaftlichen Realismus eigen; etwa in diesem Sinne haben wir im zweiten Kapitel die Bezeichnung 'Pseudomythologie der Moderne' eingeführt. Denn: 1. Die Wissenschaftlichkeit der Moderne ging davon aus, die Mythologie zu zerstören und ein realistisches Weltbild zu konstruieren. 2. Diese 'Aufrichtigkeit' führte aber vor allen Dingen dazu, alle gegebenen Kohärenzen in Frage zu stellen, zu zerlegen. Die Selbstpräsenz der Kohärenz wurde verdächtig, indem man immer wieder sich mit einer atomisch gespaltenen Welt zu konfrontieren meinte. 3. Das Objekt und das Subjekt verloren sich in dieser aus Dingen zusammenmontierten Welt. 4. Diese chaotische Bildlichkeit der Moderne - sie war die Moderne?! - zeitigte den Rückschlag in die Mythologisierung. Die Wirklichkeit trat hervor als Montage; die Montage wird zur Mythologie, indem sie eindeutige Zeit-Raum-Verhältnisse zersprengt, das Hier und Jetzt und die Aura des Objekts oder die eindeutige und sichtbare Signatur eines Autors/Subjekts

als Illusion aufweist(8).

Der Expressionismus stellt hierfür ein Moment dar, das diese Krise aufrichtig ins Auge zu fassen und zu überwinden trachtet. Auf diese Weise ist der kritische/analytische und zerlegende Drang der Wissenschaftlichkeit und des Realismus in den Expressionismus eingegangen. Schon deshalb kommt die textuelle Grenze oder Begrenztheit des sogenannten Expressionismus wie des Realismus ins Wanken, zumindest wenn um die vieldiskutierte Opposition zwischen Expressionismus einerseits und Naturalismus, Realismus und Impressionismus andererseits geht.

Mithin hat die Auslegung des Wortes 'expressiv' Autoren(Schriftsteller!) dazu veranlaßt, es nicht auf eine bestimmte Stilrichtung des 20. Jahrhunderts zu beschränken: "Die expressionistische Kunst findet sich am häufigsten in Zeiten kultureller, politischer, wirtschaftlicher Spannungen und Umschichtungen (So z.B. in der deutschen Kunst des Mittelalters. Anm. v. Knevels). Die jüngste expressinistische Periode der europäischen, zumal der Deutschen Kunst war durch die Zeiten- und Weitenwende bestimmt, in der wir stehen(9)". "Es gab Expressionismus in jeder Zeit. Keine Zone, die ihn nicht hatte, keine Religion, die ihn nicht feurig schuf.... Assyrer, Perser, die Gotik, Ägypter, die Primitiven, alt deutsche Maler hatten ihn. ... Großen einzelnen

Meistern, ... heftete er sich als natürlichsten Ausdruck in ihr Werk. ... Nun ergreift er eine ganze Generation(10)".

3.0.1. Diese nahezu leidenschaftlichen Versuche, die Differenzen eines Textes zu bewahren und sie in der gleichen Begegnung zu verwischen, die eigene Geschichte und Geschichtlichkeit aufzustellen und sie zugleich zu verstreuen, sind kennzeichnende Probleme einer Epoche, die im Prozeß der Demolierung der Theologie und der Metaphysik der Präsenz, des Logozentrismus und des Subjekt-Objekt-Fetischismus selber in all diese verstrickt bleibt. Der Text findet alsdann einen Ausweg aus dem hamletschen Dilemma 'To be or not to be' in der Weise des Schreibens und des gleichzeitigen Ausstreichens; so schreibt man Expressionismus(11). In der Tat ist die Geste des Schreibens und des gleichzeitigen Ausstreichens ein verzweifelter, dennoch aber listiger Versuch, die stets sich zurückziehende Existenz, zumal des Expressionismus, sowohl als Permanenz wie auch als Schwinden (schriftlich) festzuhalten. Was hier auf diese Weise vor sich geht, ist allerdings ein doppeltes: Auf der einen Seite die Selbstlegitimation des Textes über einen Text(~~Text~~) - Benns 'Einleitung', Edschmids 'Expressionismus in der Dichtung', Knevels 'Expressionis-

mus und Religion' - durch bewußte Verinnerlichung eines schon im Texte konzipierten Objekts. Die Aneignung und Vermittlung der Eigentlichkeit des Hier und Jetzt dessen sollen die Eigentlichkeit des Hier und Jetzt der Gegenwart - der Schrift, Benns, Edschmids, Knevels' - ausmachen und legitimieren. Auf der anderen Seite negiert die Schrift deren 'Objekt', um sich von ihm zu befreien und sich von sich aus als Schrift schlichthin zu rechtfertigen, wie Nietzsche es wohl getan hat(12). Denn Expressionismus ist nicht mehr - im Laufe des Schreibens über ihn - das draußen vor der Schrift Seiende, er ~~ist~~ vielmehr in der Schrift. Als Interpretation von Texten werden Texte ~~präsent~~, sage man, beide Sorten, der interpretierte(oder Re-präsentierte) und der interpretierende (Re-präsentierende), 'kommen zu sich selbst' und werden sozusagen einzig ~~präsent~~, der eine in dem anderen. Das 'Re-' verschwindet in diesem merkwürdigen Spiel der aufblitzenden und schwindenden Existenzen, die dann immer wieder als stets andere, neue oder authentische erscheinen. Die différance soll dann, wenn überhaupt, den spielerischen Verweis auf eine Vergangenheit(durchgestrichen?) und deren ebenfalls spielerische Aneignung ermöglichen. Walt Whitmans Erinnerungen dürfen hierfür als Vergleich herangezogen werden: "Perhaps the best of

songs heard, or of any and all true love, life's fairest episodes, or sailors', soldiers' trying scenes on land or sea, is the résumé of them, or any of them, long afterwards, looking at the actualities away back past, with all their practical excitations gone. How the soul loves to float amid such reminiscences! / So here I sit gossiping in the early candle-light of old age - I and my book - casting backward glances over our travel'd road. After completing, as it were, the journey - (a varied jaunt of years, with many halts and gaps of intervals - or some lengthen'd ship-voyage, wherein more than once the last hour had apparently arrived, and we seem'd certainly going down - yet reaching port in a sufficient way through all discomfitures at last) - After completing my poems, I am curious to review them in the light of their own (at the time unconcious, or mostly unconcious) intentions, with certain unfoldings of the thirty years they seek to embody. These lines, therefore, will probably blend the weft of first purposes and speculations, with the warp of that experience afterwards, always bringing strange developments" (13). Dieses Sich-Erinnern ans Vergangene, das Sich-Ergötzen an dem Abgrund zwischen Vergangenheit und Gegenwart, überhaupt an dem, das die Spaltung und daher das Ergötzen ermög-

licht (différance!), ist Whitmans Gegenwart, während er im Sterbebett liegt. Die Sehnsucht, zu der Vergangenheit - zu dem originären Zustand seines Lebenswerks, 'Leaves of Grass' - zurückzugehen, ist redlich abwesend. Es geht vielmehr darum, sie - die Vergangene - als in der Gegenwart Aufgehobene ausfindig zu machen, Verfälschungen, Korruptionen und dergleichen ("... the warp of that experience afterwards, always bringing strange developments".) mit eingerechnet. Der Text ist also kein selbstverständlich geschlossener, sondern ein immer anders werdender. Whitman hat selber exemplarisch mit dem eigenen Leben und Schreiben davon Zeugnis abgelegt: Er hatte lebenslänglich an dem 'ursprünglich' aus zwölf unbetitelten Gedichten bestehenden Text 'Leaves of Grass' gearbeitet. Als Auflage auf Auflage folgte, wurde der Umfang des Buches immer grösser, bis im Jahre 1892, also kurz vor seinem Tode, der Dichter es bekanntgab, er habe das Werk endlich geendet(vollendet, oder abgeschlossen), die 1892er Edition sei die end-gültige(14).

3.0.2. Die Schwelle des Textes ist also nie gegeben. Der Ursprung und die Einheit des 'Buches' sind bestenfalls fragwürdig. Wenn sie jedoch in irgendeiner Weise uns mitgegeben werden, wenn sie dem Diskurs von welcher

autoritären Instanz auch immer aufgezwungen werden, dan müßte ihre Selbstverständlichkeit, auch das Selbstverständnis des Subjekts, das aufzwingt und dessen, das diese hinnimmt, in Frage gestellt werden: "We must question those ready-made ~~syntheses~~, those groupings that we normally accept before any examination, those links whose validity is recognized from the outset; we must oust those forms and obscure forces by which we usually link the discourse of one man with that of another; they must be driven out from the darkness in which they reign. And instead of according them unqualified and spontaneous value, we must accept, in the name of methodological rigour, that, in the first instance, they concern only a population of dispersed events(15). ... The book is not simply the object that one holds in one's hands; and it cannot remain within the little parallelepiped that contains it: its unity is variable and relative. As soon as one questions that unity, it loses its self-evidence; it indicates itself, constructs itself, only on the basis of a complex field of discourse(16). ... The establishment of a complete oeuvre presupposes a number of choices that are difficult to justify or even to formulate One is admitting that there must be a level ... at which the oeuvre emerges, in all its frag-

ments, ... as the expression of the thought, the experience, the imagination, or the unconscious of the author, or, indeed, of the historical determinations that acted upon him. But it is at once apparent, that such a unity, far from being given immediately, is the result of an operation; that this operation is interpretative (since it deciphers, in the text, the transcription of something that it both conceals and manifests); and that the operation that determines the opus, in its unity, and consequently the oeuvre itself, will not be the same ... and therefore when one speaks of an oeuvre in each case one is using the word in a different sense. The oeuvre can be regarded neither as an immediate unity, nor as a certain unity, nor as a homogeneous unity (17).... Discourse must not be referred to the distant presence of the origin, but treated as and when it occurs./These pre-existing forms of continuity, all these syntheses that are accepted without question, must remain in suspense. ... the tranquility with which they are accepted must be disturbed; we must show that they do not come about of themselves, but are always the result of a construction the rules of which must be known, and the justifications of which must be scrutinized(18)".

Der Diskurs konstruiert also in seiner Bewegung seine eigene Grenze, seinen Ursprung und Gegenstand, aber er demoliert sie auch zugleich, benimmt ihnen die Sicherheit und den Anspruch auf Permanenz. Dies ist, wenn man so will, die merkwürdige doppelte, nahezu schizophrene Existenz des Texts, die Foucault in seiner 'Archäologie' und Derrida in seiner 'Grammatologie' hervorgehoben haben. Wir werden noch an anderer Stelle die 'Poststrukturalisten' in diesem Zusammenhang ausführlicher lesen; wir haben herauszufinden, ob diese Hervorhebung eine gewisse Religiosität birgt und ob sie nicht eine Religiosität des Texts selber entlarvt haben. Hier vorübergehend noch über die Beständigkeit des Expressionismus, zumal der expressionistischen Religiosität als Text.

Es ist nicht so, als ob der Expressionismus über eine bestimmte, bestimmbare Religiosität verfügte, indem er sich auf diese bekannten religiösen Symbole und jene gegebenen theologischen Strukturen bezöge. Vielmehr soll das Lesen der unter dem Namen 'Expressionismus' gesammelten und überlieferten Texte deren Religiosität entlarven; sie kann keine schon vorher erlebte sein, wie etwa bei Wilhelm Knevels. Für ihn ist der Expressionismus "zwar nicht religiös ..., aber

präreligiös, zur Religion neigend, auf die Religion vorbereitend und zur Religion hinführend, - in seiner geistigen Struktur und seelischen Haltung und in der geschichtlichen Situation eine Vorstufe zur Religion (19)". Er setzt sich entschieden jenen Meinungen entgegen, die behaupten, Expressionismus sei nicht-religiös, kirchenfeindlich, und vertritt gleichzeitig die Ansicht, die Expressionisten seien "Boten und Künder des Geistes gewesen in einer geistesarmen, geisteslaeren Zeit. ... Die Menschen sind an die Materie gekettet. Das ist das Werk der Dämonen, die vor allem in der Großstadt hausen"(20). "... Tatsächlich verschwand in Deutschland zur Zeit des Naturalismus und erst recht zur Zeit des Impressionismus die Religion (Religion in unserem Sinne) immer mehr aus dem allgemein-geistigen und künstlerisch-literarischen Leben. Allerdings merkten auch damals viele Christen nicht, wie sie, im geistigen Bild der Zeit gesehen, in einen Winkel gedrängt waren und wie ernst die Lage für die Religion geworden war"(21). Die expressionistische Religiosität wäre demnach eine, die zum Christentum führt. Damit ist die Sache für Knevels schon erledigt. Interessant ist für uns vor allem der Versuch von Knevels, den Expressionismus positiv und als Positivität für die christliche

Theologie zu appropriieren, ihn vis à vis Christentum zu 'öffnen', die Abgeschlossenheit als a-religiös und kirchenfeindlich durchzubrechen und eine christliche Rezeption zu ermöglichen.

Wenn wir alsdann uns mit dem religiösen Angehen des Expressionismus befassen, dann sollen wir uns stets die Fragen stellen, inwiefern diese Religiosität eine kohärente bzw. eine zerstreute ist, und wo genau eine Kohärenz, wenn überhaupt, zustande kommt, oder, im entgegengesetzten Fall, sie zerstreut wird. Die 'expressionistische Religiosität' soll bei uns keine inhaltliche Positivität sein. Damit meinen wir eher eine sonderbare Bewegtheit (irgend-)einer Gruppe von Texten, die zwar vorläufig als diskursive Einheit ins Auge faßbar ist, die aber trotzdem laufend die von sich aus vorgestellten oder von außen hin auferlegten Schwellen verunsichert.

Wir haben im ersten und zweiten Kapitel bereits gesehen, wie die Grenzen der Aufklärung und Moderne, einmal fest-gelegt, sich wieder verwischen. Die traditionellen epochalen Oppositionen wie Aufklärung-Mythologie, Altertum-Moderne, Naturalismus/Realismus-Expressionismus/Surrealismus (auch Moderne-Postmoderne.22) lassen sich nicht mehr halten. Jeder Text ist daher bereits im Augenblick seiner Konzeption oder Konstruk-

tion ein Post-Text, ein Anderer, ~~Text~~. Das Bewußtwerden über diese seine seltsame verschwindende Existenz, dieser überwältigende, doch verschwiegene Drang zur Anonymität des Textes(23) gestattet uns, darin seine 'Religiosität' zu erblicken und sie auf diese Weise einzuführen.

3.1.0. Es scheint angebracht zu sein, die ersten zwanzig Jahre dieses Jahrhunderts als 'Zeitlater der Montage' zu charakterisieren, denn das, was als Expressionismus überliefert wird, löste Ängste um die verfallenden Werte und Traditionen, und eine Euphorie angesichts der totalen künftigen Freiheit (von Präsenz, vom Logos, von der Theologie der Schuld) zugleich aus. Dieses zweischneidige Messer hing über dem modernen Menschen wie das Schwert des Damokles; diese Schwellensituation als Konflikt zwischen dem alten und neuen Menschen, Vater und Sohn, charakterisierte unter anderem den deutschen Expressionismus(24). Verschärft kam zum Ausdruck das Ringen zwischen zweier Weltanschauungen(Schweisen) und Generationen im Dichter selbst: zwischen dem Bürger, der um Werte, Familie, Beruf, Bequemlichkeit, Sicherheit der Subjektivität und dergleichen, die zu verschwinden drohten, bangte, und dem unbestimmten neuen (post-modernen?) Menschen, den

Visionen einer ganz neuen Welt jeweils der damaligen Situation abhold machten oder in die Lage der ekstatischen Hoffnung auf eine apokalyptische Erlösung - oder erlösende Apokalypse - versetzten. Es ist klar, daß in dieser historischen Situation die Literatur ihr Dasein(Da-Sein) anders ausdenken mußte. Sie mußte ihr Verhältnis zur herrschenden Ideologie - diese schloß zweifelsohne die Technologie und den ästhetischen Realismus ein - durchdenken, die Funktionen und Aussichten der literarischen und anderen Kunstformen im Zeichen der technischen Reproduzierbarkeit neu erörtern, überhaupt die (Ab-)Geschlossenheit der 'Kunstformen', die Literarizität der Literatur(die Strukturalität der Struktur/§/) und die Selbstverständlichkeit der Grenzen des Texts in Frage stellen oder aufs Spiel setzen. Man stand vor der Frage, ob und inwiefern das Konzept des 'Kunstwerks' als etwas sich von der alltäglichen, kommerziellen Welt Abhebendes noch kredibel war(25). Was den Realismus angeht, da richtete der 'realistische' Blick sich auf sich selbst, um die eigenen Mechanismen und die verborgene Ethik oder 'Theologie' zu prüfen; man wollte sehen/zeigen, was der Programm-'Realist' zu sehen entweder nicht kompetent oder zumindest unbereit

§Derrida: 'Die Struktur, das Zeichen und das Spiel'.
S. 422.

war. Im Lichte der aufklärerischen Verdrängung der Theologie begann man auch einen religiösen 'Leerraum' zu spüren(26) bzw. das, was sich in der Weise der verfallenden theologischen Kohärenz als 'Pseudomythologie der Moderne' bezeichnet habe, ins Auge zu fassen. Zu dieser Zeit, wo die 'Realität' tatsächlich dermaßen komplex, verworren und inkohärent geworden war, daß man über sie keine philosophische, historische, wissenschaftliche, theologische, gar subjektive Überschau zu halten vermochte, mußte das Bild der Welt notwendig als Montage erscheinen. Der subjektive oder subjektivistische Blick verschwamm in dieser Un-Ordnung. Vermißt wurde, wie erneut, eine theologische (logozentrische) Ordnung(27), in der dem Menschen die unheimliche Verantwortung, die Welt mit eigenen Augen realistisch sehen zu müssen, um zu ihr zu gelangen, genommen sein sollte. Jedoch war eine Rückkehr zur christlichen Religion für viele fast mehr als undenkbar. Hatte man nicht als 'Aufgeklärter' den Mangel und die Korruption dieser Theologie entdeckt? Nicht zurück, sondern immer vorwärts kann der neue Mensch(28). Aber das Sprungbett fehlte. Man mußte sich mit traditionellen Wegweisern/Zeichen und Begriffen zufrieden geben: Gott, Geist, Seele, Mensch, Natur usw. Das einzig mögliche

konnte nur die Auslegung oder De-Montage dieser alten Sprache sein, um aus diesem zerlegenden Lesen eine negative Kartographie der neuen Welt zu entwerfen(29). Von einer 'negativen Religiosität' des Expressionismus (30) kann auch sprechen, die allerdings zwei Gesichtspunkte hat: 1. Die alte Theologie ist weitgehend zurückgedrängt worden. Eine andere Ordnung, nämlich die Wissenschaftliche weltliche, hat ihre weltauslegende und -deutende Funktion übernommen, und zwar unter Verzicht auf den Begriff Gott. 2. Das Schwinden des Begriffs Gott hat die Frage nach menschlicher Existenz und dem Zweck des Lebens wieder problematisiert, der die Technologie aus dem Wege geht oder nicht antworten will. Diese religiöse 'Leere' muß jenachdem wieder 'ausgestopft' oder ihrer 'realen' Existenz nach in Frage gestellt werden, wofür die von der Theologie überlieferten und auch die naturwissenschaftlich formulierten Begriffe, Begrifflichkeiten und Ansätze entweder obsolet oder inadequat zu sein scheinen. Diese Begrifflichkeiten setzten eine bestimmte Dimensionalität voraus, jene Hierarchie und Tiefe, die das in sich kreisende Spiel von substituierenden Signifikationen aufrechterhielten, aber gleichzeitig sie auf einen über- und außerstrukturellen Logos, auf

ein permanentes Signifikat verwiesen(31). Das Dilemma lag darin, daß sowohl die christlich-theologische wie auch die wissenschaftliche Signifikation, und die Verdrängung der theologischen durch die wissenschaftliche problematisch geworden waren. Die Realität erschien als Montage; aber sogar die bewußte Einsetzung der Montage als künstlerische Technik hinterfragte diese Tiefen und Signifikationen, indem sie die Dinge von ihrem jeweiligen Kontext - dem Raum der Signifikation?! - loslöste, und auf die Montageoberfläche quasi arbiträr nebeneinanderstellte(32). Aus diesem ordnungslosen Nebeneinander entstanden 'neue' Texte und Signifikationen spielerisch; schon deshalb wurde die alte Struktur der gegenständlichen und signifikativen Welt un-selbstverständlich, die fixe, fixierte und fixierbare Bedeutsamkeit wurde 'subvertiert'. Hier wendete man sich gegen den photographischen Realismus, der doch selber einst die nüchterne Prüfung der Gegenständlichkeit der Gegenstände und der Signifikationen befördert hatte, jetzt aber gewissermaßen zur Theologie/Ideologie des Sehens(sic) geworden war. Die Montage ist in diesem Sinne sowohl das Verdienst wie auch der Zerfall des photographischen Realismus und der photographisch aufnehmbaren Realität.

Hier der photographische Blick, dort die normierte, begründete Metaphorik der (Alltags-)Sprache, und darüber hinaus die Harmonielehre der Musik: diese 'Klassizismen' der Aufklärung werden zerfällt, nicht aber um des reinen Zerfallens willen, sondern weil diese an und für sich in der chaotischen modern-industriellen Gesellschaft fragwürdig geworden sind(33), oder besser, weil dies das Chaos immer schon in sich getragen, aber stets verschwiegen und verdrängt haben. Wir wissen schon, wie die technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks/kommerziellen Erzeugnisses - Farbdruck, Film, Photographie, Ware usw. - den Wert des Originals zum Schwinden gebracht hat. Dies Schwinden bedeutete für die fast religiöse Geborgenheit des Subjekt-Schöpfers, der in einem bestimmten Abstand bzw. einer bestimmten Nähe zum wie auch immer da-seienden Objekt gedieh, zunächst einen Todesschlag. Die Einheit des schöpferischen Subjekts desintegrierte, der räumlich und temporal gebundene, einheitliche Umriß des Objekts verwishte(34). (Die religiöse(!) Kehrseite dieses 'tragischen' (Ver-)Falls wäre die Möglichkeit, im Spiel des Konsums Subjekt und Objekt, Konsument und Ware, Produzent und Rezipient ineinander aufgehen zu lassen. Aber selbst diese Art des erhabenen Konsums bleibt aus,

statt dessen inszeniert sich immer wieder das begründete Machtspiel des Kapitalismus und des globalen Imperialismus, die Monopolia der großen Konzerne, des Staates und der Kirche, und die Dogmatik des wissenschaftlichen 'Geistes'. Die modernistische Utopie mündet in die Krise, wovor schon die Romantik im frühen 19. Jahrhundert gewarnt hatte.)

3.1.1. Die Darstellung von Krise und Verfall der bürgerlichen Ordnung treten häufig auf in expressio- nistischen Werken. Die Spezifität dieser Krise läßt sich in dem prosa-poetischen Text von Georg Heym, 'Eine Fratze' (35) lesen. Es ist hier von einer Krankheit die Rede, einer Krankheit, die eine Maske ist. Was die Maske verbirgt, wird nicht gesagt. Auf jeden Fall ist die Maske 'an Stelle von' etwas, das sie vertritt und verbirgt; sie verhindert das Gesicht, 'präsent' zu werden (Wiederum das Problem der 'Schrift', der Signifikation, wie bei Rousseau/Derrida, 'Grammatologie'). Hier haben wir tatsächlich mit dem Dilemma einer 'Epoche der Onto-Theologie', der 'Philosophie der Präsenz' (§) zu rechnen: Man muß sich eines Signifikanten bedienen, um dem Logos zur vollen Präsenz zu verhelfen. Aber der Signifikat verhindert zugleich die volle Präsenz, indem

° §Derrida: Grammatologie. S. 26.

er den Logos vertritt, an-statt seiner auftritt. Diese 'Epoche' charakterisiert sich alsdann mit der Besessenheit mit Logos und Präsenz bzw. mit deren Verlust wegen des Signifikanten, der Maske.

Die Krise der Signifikation äußert sich ferner als "grenzenlose Langeweile" - in einem total berechenbaren Leben, wo absolute Signifikate sich absolut zurückgezogen zu haben scheinen. Der Verlust der signifikativen Tiefe hat zur 'Entdramatisierung' des Lebens geführt; man ist verstrickt in ein endloses, mittelmäßiges Da-Sein, dessen Vernichtung, sogar in einem befreienden Krieg, unmöglich geworden ist: "Der Krieg ist aus der Welt gekommen, der ewige Friede hat ihn erbärmlich beerbt".

Die Krise der Signifikation führt zur Krise der Apokalypse. Wie Scherpe es in seinem Essay 'Dramatisierung und Entdramatisierung des Untergangs' bemerkt, ist der nukleare Krieg, der ja das Potential der totalen Zerstörung hat, heute ebenfalls unmöglich geworden, weil angesichts dessen absoluter Vernichtungskraft nicht nur andere Katastrophen, sondern die Katastrophe an und für sich trivial erscheint. Zudem ist die Katastrophe selber herstellbar - re-produzierbar! -- geworden in der "Multimediashow ...", der "Inflation

der Bilder, Erzählungen und Erklärungen zum atomaren Schrecken aus dem Hausschatz der, biblischen, literarischen und psychoanalytischen Exegese ..."; "... die Umweltkatastrophe und die sich ankündigende katastrophische Entwicklung der Gentechnologie sind ebenso geeignet, menschliches Leben auszulöschen oder unkenntlich zu machen(36)". Die Katastrophe sei nicht sosehr das gleichzeitige Auftreten von sovielen Arten von potentiellen Vernichtungen, sondern die Inflation der herstellbar gewordenen Katastrophen, der Verlust des kathartischen Werts der Apokalypse, die Trivialisierung des Weltendes als "letztes Zeichen im Spiel der Simulation". Die gleiche katastrophale Ironie hat die Generation Heyms als die Vision einer katastrophalen Unendlichkeit heimgesucht: "Und wir flohen ... eine herbstliche Allee dahin, die ohne Ende durch die trüben Raviere der Wolken zog".

"... man wollte uns einen Korkenzieher in die Augen bohren". Die Verblendung des (modernistischen) Subjekts(37) ist seine Strafe für ein "uns selbst unbekanntes Verbrechen". Gleichzeitig ist das unumgängliche Schicksal der Verblendung eine problematische Freiheit: In dem Realismus - oder Positivismus - übernimmt die Apparatur (Film, Photographie) die Funktion

des Sehens vom Subjekt. Die Montage, die die funktio-
nalen Vorurteile und Privilegien des Auges durchbricht,
beraubt auch das modernistische Subjekt seiner Vorrechte;
die absolute Emanzipation des Sehens wie die absolute
Vernunft macht auch nicht vor ihrem Urheber und Herrn
(dem Bourgeois, Wissenschaftler, Aufklärer, dem Sub-
jekt an und für sich) halt. Das Subjekt soll sich von
nun an damit begnügen, das schon vom Apparat 'Gesehen-
en' und Verarbeiteten aufzunehmen. Scherpe: "Die Atom-
bombe ist nichts anderes als ein letztes Zeichen im
Spiel der Simulation, in dem allerdings weniger das
'Reale' als das Verstehen der Realität zusammenbricht
(38)". Es geht überall um die unaufhaltsame Entmach-
tung des Subjekts, die von seiner eigenen Maschinerie
eingeleitet wird.

Die Montage hat nun schon auf eigene Art und
Weise die 'atomare Spaltung' der Wirklichkeit ins Spiel
gebracht, die 'Wahlverwandschaften' zwischen Wort und
Ding, Mensch und Welt, Signifikant und Signifikat, über-
haupt hierarchisierende Relationen für illusionär oder
höchstens relativ entlarvt (§). Somit wird die Behaup-
tung von Baudrillard auch verständlich: "Das wirkliche

§Vgl. Robert Young: 'Post-structuralism. An Introduc-
tion'. In ders.(Hrsg.): 'Untying the Text'. S. 2.

nukleare Ereignis wird nicht stattfinden, weil es schon stattgefunden hat(39)".

Wo diese Ereignisse ihrerseits das Ende der Theologie der Präsenz jeweils verkörpern oder fröhlich verkünden, da beweint 'etwas' sogar den Zusammenbruch des Subjekts selbst. Dieses Dilemma begünstigt nun die Wiederkehr einer Religiosität, wie es bei Expressionismus der Fall zu sein scheint. Der Text von Georg Heym ist ein Zeichen davon, der dennoch weder ein Plädoyer für eine bestimmte vergangene Theologie noch ein konkreter Entwurf von einer radikal neuen ist. Er ist vielmehr eine Suggestion und Bewußtwerdung über jene unbestimmte religiöse Leere, die die Wissenschaft mit ihrem technologischen, naturwissenschaftlichen und photographischen Bild einer berechenbaren und menschlich eroberbaren Welt überwunden zu haben meinte. Damit will aber nicht gesagt sein, daß etwa die (christliche) Religion immer schon dieser Mission oder Herausforderung gewachsen gewesen wäre; die Religion selber mußte eine einverleibte Unzulänglichkeit erwiesen haben, so daß ein anderer, 'außer-religiöser' Diskurs in Gang gesetzt, an ihrer Stelle supplementiert werden konnte/mußte. Dieses kontinuierliche Spiel der Verdrängung und Ersetzung - Supplementation, Substitution - verzeichnet

seinerseits mehr oder minder uniform den verborgenen Mechanismus einer grundsätzlichen Nostalgie: "Ich verzichte auf mein gegenwärtiges Leben, auf meine tatsächliche und konkrete Existenz, um in der Idealität der Wahrheit und des Wertes anerkannt zu werden. Ein hinreichend vertrautes Schema. Der Krieg findet in mir statt, durch ihn will ich mich über mein Leben erheben, immer über ihm wachend, um mich der Anerkennung zu erfreuen, während die Schrift die besondere Erscheinungsform dieses Krieges ist(40)". Sogar die Wissenschaften, überhaupt die Aufklärung, sind ihr verfallen, obzwar sie eben der Destruierung "alle(r) metaphysischen Bestimmung der Wahrheit" halber sich organisiert haben durften(41); "Die 'Rationalität'- ... stammt nicht mehr aus einem Logos. Vielmehr beginnt sie mit der Destruierung und, wenn nicht der Zerschlagung, so doch der De-Sedimentierung, der Dekonstruktion aller Bedeutungen, deren Ursprung in der Bedeutung des Logos liegt. Das gilt besonders für die Wahrheit(42)". Wie die Theologie, die einen göttlichen Logos voraussetzt, ist die Wissenschaft, die Geschichte der Wissenschaften oder die wissenschaftliche Geschichtschreibung, darauf aus, ein selbstpräsentendes Objekt, oder dessen selbstpräsentende Gesetzmäßigkeit, und die synthetische Aktivität des Sub-

jekts, dessen Privileg als solches, durchzusetzen und zu verteidigen(43). (Aber: "the object does not await in limbo the order that will free it and enable it to become embodied in a visible and prolix objectivity; it does not pre-exist itself, held back by some obstacle at the first edges of light. It exists under the positive conditions of a complex group of relations". /44/). Unversehens haben Theologie und Wissenschaft trotz der erklärten Opposition sich als Komplizen in der Metaphysik erwiesen. In der allgemeinen Welle der logozentrischen Nostalgie selber aber hebt sich Momente der Klarheit, Selbstbesinnung und -reflexion, wie der folgende Satz von Georg Heym, in dem der Verlust des Logos beweint und im gleichen Schlag dessen Selbstpräsenz destruiert, als Illusion ent hüllt wird: "Unsere Krankheit ist der Ungehorsam gegen den Gott, den wir uns selbst gesetzt haben". Ist das also die sonderbare Religiosität des Expressionismus, wo gerade jene Tatbestände der Moderne als Krise empfunden werden, die einst als Sprungbrett des aufklärerischen Fortschritts, der Befreiung von der Theologie und der modernistischen Utopie fungierten? Die futuristische Vorstellung von einer maschinell von der Natur befreiten, sie also beherrschenden Menschenwelt schlug freilich um in die

'reale' Welt der von Maschinen beherrschten, von der Macht befreiten Menschen. Die verdrängte Gottheit veranstaltete auch keine triumphierende Rückkehr, da seine fortwährende Abwesenheit wie nie zuvor offen zutage lag. Die Welle der Nostalgie trug den Menschen tiefer in ihren Abgrund. Hatten die Expressionisten und sonstige 'modernistische' Künstler eine Antwort auf dieses 'religiöse' Problem?

3.2.0 Es ist beinahe unmöglich, von einer spezifisch expressionistischen Religiosität zu reden. Ganz abgesehen davon, daß dieses Zeitalter eine Vielzahl von Ersatzreligionen hervorbrachte, die sich vor allem damit beschäftigten, ihre Anhänger aus der Sackgasse, in die die christliche Kirche und der wissenschaftliche Rationalismus geraten waren, herauszuretten(45), wird man auch in Betracht ziehen müssen, daß innerhalb Expressionismus, als einer einheitlichen Bewegung, selbst eine Uniformität hinsichtlich eines religiösen Bewußtseins im strengsten Sinne des Wortes fehlte. Unter anderen haben Christoph Eyckman und Wolfgang Rothe.(Siehe Anmerkungen 27, 30) eine ausführliche Aufzählung und Schilderung dieser Vielfalt dargestellt. Eine positivistische oder philosophische Begriffsbestimmung oder Übersicht über sie ist schwer zu gewinnen - doch deshalb

müßte man die Expressionistischen als Außenseiter zu schätzen wissen. Wie dem auch sei, kann man in diesem Außenseitertum eine bestimmte 'dekonstruktive' Religiosität oder religiöse Bewegtheit aufdecken: Überall durchbricht sie ein geschlossenes Welt- oder Realitätsbild und eine eindeutige Gottesvorstellung, sei es das photographisch-mimetische Ab-Bild des (literarischen) Naturalismus und Realismus, der Positivismus der Naturwissenschaften oder der Theozentrismus der christlichen Religion. Auch in diesem Sinne ist der Expressionismus Montage: er erkennt - realistisch! - die verworrene Wirklichkeit dadurch, daß er ihr bezüglich ihrer Gesetzmäßigkeit von vornherein skeptisch begegnet. Das Chaotische dringt vor auf die Montageoberfläche, die signifikative Tiefe selber wird Oberfläche. Das Nebeneinander von Ereignissen und Dingen wird hier als absurd und arbiträr erwiesen(46), wogegen der Realismus es in der 'photographischen' Aufnahme schon zu einer Ordnung zu erstarren weiß.

3.2.1. Sogar der Logos aller Logoi, der Herrgott, bleibt expressionistisch nicht verschont. Eyckmans Darstellung zeigt zuweilen, wie Gottesskeptik, fast an Gotteslästerung grenzend, und die Suche nach dem 'wahren' Gott gleichzeitig in verschiedenen Formen

auftraten(47). Die inflationäre Umschreibung und Be-Zeichnung des Logos Gott versetzt die expressio-
nistische Religiosität mithin auf eine für das moderne Selbstverständnis jeweils befreiende und/oder tödliche Lage: 1. Die vielfältige Beschreibung von Gott verschiebt fortwährend die endgültige Ankunft des 'Wahren' und 'Eigentlichen'(48). 2. Diese phantasmagorische, kernlose Montage hat den Logos nicht nur verstellt, sondern, unversehens aufrichtig, seine absolute Verstelltheit und Abwesenheit ins Bewußtsein gerufen. Hatte Nietzsche den Gott für tot erklärt, so haben die Expressionisten treu dessen Leiche - das biblische Zeichensystem? - bakterienartig der Verwesung(de-composition, deconstruction!) ausgesetzt. 3. Das also entwurzelte Individuum gewinnt die Chance, der ~~der~~ logozentrischen Ordnung entstammenden Klaustrophobie den Garaus zu machen und die eigene Anonymität bzw. die eigene Ankunft als Gegenwart zu verkünden. 4. Die Anonymität ist, wie schon konstatiert, der Tod und die Erlösung des selbstbewußten Individuums zugleich, denn sie bedeutet auf der einen Seite die Verendung der subjektiven Selbstpräsenz oder des für selbstpräsent gedachten Subjekts, und, auf der anderen Seite, die Emanzipation von Präsenz, worauf die Gegenwart immer wieder bezogen wird, um sie zu recht-

fertigen; die Emanzipation von diesem nostalgischen Da-Sein ermöglicht die Mobilität des Selbsts in der Gegenwart selbst - die Gegenwart wird schlechthin als solche anerkannt und nicht stetig auf eine anscheinend vollkommene(re) Vergangenheit reduziert - , wo es differenziell immer wieder als Anderer zu sich selbst kommen kann.

3.2.2. Das expressionistische Aufbegehren gegen Realismus wird in dem Augenblick selber 'realistisch', wo es diesen als eine nur wissenschaftliche, einseitige Weltanschauung demaskiert und dessen privilegierten Anspruch auf Totalität dekonstruiert. Die Preisgabe der Geborgenheit im bürgerlich-wissenschaftlichen Realismus und die unerbittliche Skeptik gegenüber allem Überlieferten hat das expressionistische Immernoch-Subjekt freilich mit der eigenen Dispersion (wegen der nunmehrigen Boden- und Horizontlosigkeit) bezahlen müssen. Nicht selten ist diese untergehende Subjektivität; oder gar Objektivität, schon von Expressionisten mit Entsetzen empfunden worden, aber gerade dieser Augenblick der Klarheit über die verschwiegen Endlichkeit oder Abschließbarkeit des modernistischen Subjekts und seines Diskurses (Aufklärung, Moderne, Wissenschaft, Realismus, Bürgertum, Kapitalismus, ...) und zugleich

die Verblendung angesichts einer 'post-diskursiven' Unendlichkeit, des Jenseits an und für sich, die Verzweiflung und Sprachlosigkeit an der Schwelle einer Welt des Schweigens ohne ein-deutige Konturen und kulturellen/kulturzentrischen Haltepunkte, haben den Expressionismus zu einem der nicht nur politischen Herrschaft entgegengesetzten, religiös subversiven, offenen Text gemacht. Die also notwendige Umrißlosigkeit des Expressionismus ist deshalb wie selbstverständlich vom Staat(Wilhelminismus), vom Bürgertum, von den Religionen(Katholizismus vor allem, nicht selten auch Protestantismus) und sogar'staatsfeindlichen' Marxisten wie Lukács(49) angegriffen worden. Ernst Bloch verteidigt jedoch die expressionistische Formlosigkeit auf eigene Weise: "Zuverlässig ist der Formalismus der geringste Fehler der expressionistischen Kunst gewesen ... Sie litt eher an zu wenig Formung, an einer roh oder wild oder durcheinander hinausgeschleuderten Ausdrucksfülle; das Ungestaltete war ihr Stigma. Dafür freilich auch die Volksnähe, die Folklore: ganz im Gegensatz also zu der Meinung Zieglers, der sich Winckelmanns Antike und den Akademismus, der aus ihr gezogen wurde, als eine Art Naturrecht in der Kunst vorstellte(50)". Obzwar Bloch nun das expressionistische Experiment des Zer-

fällens richtig beurteilt bzw. die lukácssche Kritik an dem richtig verurteilt(51), verfällt er selber einem ähnlichen Fehler, indem er die expressionistische 'Ausdrucksfülle'/den 'menschlichen' Inhalt beim Wort nimmt: "Der Expressionismus hatte gerade in dem Bedeutung, worin ihn Ziegler verurteilt: er hat den Schlendrian und Akademismus zersetzt, zu dem die 'Kunstwerke' verkommen waren. Er hat statt der ewigen 'Formanalyse am objet d'art auf den Menschen und seinen Inhalt verwiesen, der zum möglichst echten Ausdruck drängt(52)". Dieser Verweis auf den 'Menschen und seinen Inhalt' ist, wie wir gesehen haben, müssen gesehen haben, kein positiver, das expressionistische Menschenbild ist kein konkretes, tangibles, konturiertes oder zentriertes, das etwa dem herrschenden bürgerlichen Menschen als dessen Antithese entgegengehalten werden könnte. Es handelt sich hier nicht um irgendeinen anderen Systemmenschen, sondern um den ewig Anderen, ewig Antithetischen, jenseits menschlichen Denkens und menschlicher Vorstellungen, jenseits sogar der expressionistischen Rhetorik und Sprache. Beispielsweise gibt der schablonenhafte Aufruf zum 'neuen Menschen' in Georg Kaisers 'Gas'-Dramen, ad nauseam wiederholt, keinen Hinweis über dessen 'Inhalt', gar über dessen 'Form'; man könnte durch Negation des

Bestehenden und Bekannten diesen Neuen nur sich ankündigen lassen, ihn aber nie gestalten, vorstellen, oder positiv vorwegnehmen.

Dieses utopische Muster 'Mensch' scheint indes der gleichen Leere entsprungen zu sein, die die Onto-Theologie, die Metaphysik der Präsenz, den Logozentrismus und den nostalgischen Verweis auf ein absolutes Signifikat müßte genötigt haben. Auf einer anderen Ebene ist die Vernunft, die sich selbst Anfang und Ende ist; das grelle Licht der praktischen Wissenschaft überschattet alles undefinierbare, unberechenbare oder unnennbare; beide haben von Anbeginn an auf totale Herrschaft gezielt. Doch gerade deshalb ist das expressionistische Anliegen, einzig den 'Menschen' zu verkünden, der hiermit als ein Dritter zwischen abstrakter Ratio und abwesender Gottheit real und abstrakt zugleich fungiert: real, weil nur er ist (Existenz, Gegenwart), abstrakt, weil er von allem bisherigen abweichen soll, unmöglich vorstellbar, darstellbar oder re-präsentierbar, trotzdem aber durchaus erträumbar. Es ist offensichtlich, daß die Bewegung nach Innen, die Suche nach Innerlichkeit und dem 'urmenschlichen' Inhalt auf diese Weise die Inhaltsbezogenheit an sich verwischen muß. Nicht von ungefähr hat darum der Expressionismus all-

mählich zur strategischen Abstraktion tendiert wie bei Klee, Kandinsky oder Schönberg, oder zur Karikatur und Verzerrung bei Grosz, zur Unterminierung der bekannten Metaphorik bei den Lyrikern. Diese formale Abstraktion und die den Expressionisten vorgeworfene Inhaltsleere sind nichtsdestoweniger ein Verweis auf die seltsame Religiosität des Expressionismus, doch diese nicht in dem Sinne, daß er im technischen Zeitalter eine Theologie restaurieren wollte. Expressionismus ist religiös, weil er die Theologie abschütteln und stürzen will und, gleichzeitig, nach einer unbekanntenen neuen Welt aufbrechen, wo die religiöse Spannung endlich zur Ruhe kommen kann, die Gegenwart des Menschen zu sich selbst kommen kann.

VIERTES KAPITEL: Vom Expressionismus zur Postmoderne:

Das Schwinden der Religiosität?

4.0. Es stellt sich heraus, daß das Konzept der expressionistischen Religiosität sowohl an sich als auch in bezug auf eine geschlossene Vorstellung von der Postmoderne irritierenderweise fehl am Platze ist. Wir haben doch letztendlich im vorigen Abschnitt die Geschlossenheit oder die Abschließbarkeit beider und jeglicher Texte - nicht ausgeschlossen - sondern, problematisiert. Wenn nicht gerade im Fall Expressionismus (wo eine diskursive Verbindung mit Religiosität schon hergestellt worden ist), so scheint doch in der Sache Postmoderne die Rede von Religiosität konstruiert und von außen hin drangeklebt zu sein. Denn in dem postmodernen/poststrukturalistischen Diskurs ist meines Wissens nie dieser Begriff ausdrücklich herangezogen worden, um die Positivität seines Selbstbewußtseins, als Positivität, zu umreißen. Der Grund dafür scheint auf den ersten Blick wie folgender zu sein: Die historische Moderne meinte die Religion überwunden und sie mit einem säkularen/säkularisierten Weltbild ersetzt zu haben. Die Postmoderne - der Poststrukturalismus - ihrerseits und in ihrer Relation zur 'historisch' gewordenen Moderne hat diese Säkularisation weiter geführt. Sowie

die Moderne das dualistische, hierarchische Weltbild der Theologie(Jenseits-Diesseits, Gott-Mensch usw.) wollte hinweggeschafft haben, so hat die Postmoderne/der Poststrukturalismus weiterhin andere, in der Moderne noch wirksame 'Tiefenmodelle' abgeworfen(1).

Alle Manifestationen des Logos - Signifikat, Ursprung, telos, arche, anthropos, Theos, Subjekt, Objekt, Europa, Orient usw. - sind, wenn nicht gerade aus dem Feld des Texts getrieben, so doch zugunsten des Texts zurückgedrängt worden dorthin, wo sie hingehören sollen: in den Diskurs selbst, d.h. sie sind nicht mehr außerhalb des Diskurses als privilegiertes Signifikat selbstpräsent, sondern als Konstruktion des Diskurses projiziert. Die poststrukturele(--istische) Befreiung des Texts vom Logos oder von einer logozentrischen Vergangenheit, und die (Wieder-)Herstellung seiner Gegenwart haben also sich im Zeichen dieser Säkularisation vollzogen.

4.1. In Derridas 'Grammatologie' werden allerdings jene "metaphysisch-theologischen Wurzeln" de-konstruktiv behandelt, wovon unsere Sprache und unser Denken durchdrungen sind(2): "Die Differenz zwischen Signifikat und Signifikant gehört zutiefst in die Totalität jener großen, von der Geschichte der Metaphysik eingenommenen Epoche; ausdrücklicher und systematischer artikuliert

sie sich in der begrenzteren Epoche des christlichen Schöpfungs- und Unendlichkeitsglaubens, der sich die Mittel der griechischen Begrifflichkeit zunutze macht. Die Zusammengehörigkeit ist wesentlich und unauflösbar: man kann die Bequemlichkeit und die 'wissenschaftliche Wahrheit' des stoischen und später des mittelalterlichen Gegensatzes zwischen signans und signatum nicht weiter beanspruchen, ohne daß man auch all seine metaphysisch-theologischen Wurzeln mit übernimmt(3). An diesen metaphysisch-theologischen Wurzeln haften aber noch viele weitere verborgene Ablagerungen. Gewiß kann die semiologische, genauer die linguistische 'Wissenschaft' die Differenz zwischen Signifikant und Signifikat - also die Idee des Zeichens - ohne die Differenz zwischen Sinnlichem und Intelligiblem nicht aufrechterhalten, ohne gleichzeitig den grundlegenden und tiefer eingebetteten Verweis auf ein Signifikat beizubehalten, das als Intelligibles 'bestehen' kann, noch bevor es 'hinausfällt' und vertrieben wird in die Äußerlichkeit des sinnlichen Diesseits. Als Ausdruck reiner Intelligibilität verweist es auf einen absoluten Logos, mit dem es unmittelbar zusammengeht. In der mittelalterlichen Theologie war dieser absolute Logos ein unendliches, schöpferisches Subjekt: die intelli-

gible Seite des Zeichens bleibt dem Wort und dem Antlitz Gottes zugewandt./ Es geht keinesfalls darum, diese Begriffe 'zurückzuweisen'. Sie sind notwendig, und zumindest heute läßt sich für uns ohne sie nichts mehr denken. Es muß vielmehr die systematische und historische Verbundenheit von Begriffen und Gesten des Denkens evident gemacht werden, die man oft unbedenklich glaubt voneinander trennen zu können. Das Zeichen und die Göttlichkeit sind am gleichen Ort und zur gleichen Stunde geboren. Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch. Sie wird möglicherweise nie enden. Dennoch zeichnet sich ihre historische Vollendung(alôture) ab(4)". Diese grundlegende Differenz zwischen Signifikat und Signifikant, Sein und Schein, Präsenz und Repräsentation, Logos und Text, darf also nicht ohne weiteres zurückgewiesen werden; vielmehr müssen ihre Mechanismen(und List, Heuchelei und Tyrannei?) sichtbar gemacht werden, indem man diese Begriffe und Begrifflichkeiten, ohne die man - heute - nicht auskommen kann, ohne die das Denken und die Dekonstruktion des Denkens unmöglich wäre, aneignet und in und aufs Spiel setzt(5), auch wenn man Gefahr läuft, "... immer wieder dem zu verfallen (...), was sie(die dekonstruktive Bewegung) dekonstruieren möchten(6)". Die Abwerfung der Theologie

des Zeichens, des Logozentrismus und der logozentrischen Theologie kann nur dann vollzogen werden, wenn man dem Eingebettetsein seines Selbsts (der eigenen Textualität und Gegenwart) in ihr voll ins Gesicht blickt, oder aber wenn man sie (die Theologie/die kritischen Begriffe) "in einen vorsichtigen und minuziösen Diskurs (einbettet)", "...die Bedingungen, die Mitte und die Grenzen ihrer Wirksamkeit markiert"; es "muß mit äußerster Sorgfalt ihre Zugehörigkeit zu jener Maschine bezeichnet werden, die mit diesen Begriffen zerlegt werden kann(?)". "Unser bereits angedeutetes Mißtrauen gegenüber der Differenz zwischen Signifikat und Signifikant oder gegenüber der Idee des Zeichens im allgemeinen zwingt uns sogleich zu einer Präzisierung: wir mißtrauen ihm nicht von einer Instanz der abwesenden, dem Zeichen vorgängigen, äußerlichen oder übergeordneten Wahrheit, nicht von dem Ort aus, an dem es die Differenz nicht mehr gibt. ... Uns beschäftigt das, was im Zeichenbegriff - der außerhalb der Geschichte der Philosophie (der Präsenz) weder existiert noch je funktioniert hat - von dieser Geschichte systematisch und genealogisch bestimmt bleibt" (ebda.). Und ferner: "Die Bewegung dieser Dekonstruktion rührt nicht von außen an die Strukturen. Sie sind nur möglich und wirksam, können nur

etwas ausrichten, indem sie diese Strukturen bewohnt; sie in bestimmter Weise bewohnt, denn man wohnt beständig und um so sicherer, je weniger Zweifel aufkommen. Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können. Die Dekonstruktion wird immer auf bestimmte Weise durch ihre eigene Arbeit vorangetrieben(8)".

4.2. Soll die fortwährende Dekonstruktion der beständigen Theologie einen solch radikalen Bruch verursachen, daß man niemals und nie wieder einer Religiosität verfallen sein wird, daß die Spannung der Religiosität für immer ausgelöscht und für unnötig erwiesen wird? Soll die konsequente Hinwendung zum Text, zum Dasein, zur Gegenwart und Existenz uns wieder in ihre Netze einfangen und einem zukunfts- und aussichtslosen, selbstgefällig endlosen Im-Kreise-Laufen ausliefern? Laut Derrida nicht unbedingt, denn dieser Bruch selbst soll auf eine noch 'unnennbare Zukunft' verweisen: "Zugleich gilt es, die Spalte ausfindig zu machen, durch die, noch unnennbar, durchschimmert, was nach der Vollendung(outré-clôture) kommt(9)". Wenn Derrida jedoch überhaupt das Ende(fin) der (theologischen) 'Epoche

des Zeichens' bezweifelt - denn wahrhaftig würden die Wissenschaft, die Schrift, die Wissenschaft von der Schrift, und dergleichen, die alle metaphysischen und theologischen Fessel abwerfen wollen, niemals als solche, als Einheit, Kohärenz und Selbst auftreten können, da sie seit je durch eine 'historisch-metaphysische Epoche determiniert', prä-determiniert sind, und da die Abwerfung dieser Instanzen den Verlust des Selbstes bedeuten würde -, so sieht er trotzdem die Möglichkeit ihrer Geschlossenheit oder Vollendung(bei 'clôture'), und zwar darin, daß man "ihre Positivität soweit wie möglich (sich) entwickeln" läßt; gerade in dieser Bewegung - der Dekonstruktion, der Dislozierung einer Epoche - verzeichnet sich "die Irre(errance) eines Denkens, das treu und aufmerksam auf eine unaufhaltsam kommende Welt gerichtet ist, die, jenseits der Geschlossenheit(clôture) des Wissens, sich der Gegenwart kundtut(10)". Man wäre vielleicht völlig berechtigt, in dieser Hoffnung auf eine neue Welt, in und trotz der Demolierung der Theologie, eine gewisse - utopische?! - Religiosität zu erblicken, die seit jeher das menschliche Handeln und Denken vorangetrieben zu haben scheint, egal welche Formen sie auch immer angenommen hat - die christliche Vorstellung vom Paradies, die Utopien der

Renaissance, Aufklärung und Moderne, Amerika, der kommunistische Staat, der Übermensch/Zarathustra, das Tausendjährige Reich, 'Ram-Rajya', usf. Derridas Vorstellung (oder Traum?) von der Zukunft ist allerdings von einem jeweils prekären oder subtilen, aber wesentlichen Unterschied ausgezeichnet: Er hat sorgfältig vermieden, diese kommende Welt auf irgendeine Weise im voraus zu bestimmen, zu bezeichnen oder (sich) vorzustellen. Er entwirft kein Bild, oder keine positive Kartographie dieser 'unaufhaltsam kommenden Welt'; er schlägt nur vor, hofft sogar darauf, daß bei der Dekonstruktion der Masse von überlieferten Begreiflichkeiten und Zeichensystemen Spalten und Risse in ihnen sich auf-tun würden, durch die diese Künftige, Noch-zu-Kommende würde hindurchscheinen können. Derrida erkennt die Gefahr der a priori Bezeichnung und Beschreibung dieser noch unnenbaren Zukunft, denn dies würde die Vollen-dung der Epoche des Zeichens nur verzögern; er gibt auch die vollständige Unmöglichkeit einer solchen Bezeichnung zu: "Der Vorgriff auf die Zukunft ist nur in Gestalt der absoluten Gefahr möglich. Sie ist das, was mit der konstituierten Normalität vollständig bricht, und also nur in Gestalt der Monstruosität sich kundtun, sich präsentieren kann. Für diese künftige Welt und für das,

was die Werte von Zeichen, gesprochenem Wort und Schrift in ihr erschüttert haben wird, was uns hier vollendete Zukunft setzen läßt, gibt es noch keine Devise(11)".

4.3. Dieser zaghafte und vorsichtige Optimismus Derridas führt zur fröhlichen Bejahung des Mythos und des unbegründeten Spiels. In seinem Essay 'Die Struktur, das Zeichen und das Spiel'(12) entdeckt er die Möglichkeiten einer Erlösung von der Geschichte der Metaphysik und der Onto-Theologie, die das Dasein des Menschen immer charakterisiert, dessen Leiden und Ängste ausgemacht haben. Erstens ist diese Möglichkeit in dem 'Ereignis' eines Bruches in der Geschichte des Begriffs der Struktur zu sehen: Vor dem 'Ereignis' sei die "Strukturalität der Struktur immer wieder neutralisiert, reduziert" worden, "und zwar durch einen Gestus, der der Struktur ein Zentrum geben und sie auf einen Punkt der Präsenz, auf einen festen Ursprung beziehen wollte. Dieses Zentrum hatte nicht nur die Aufgabe, die Struktur zu orientieren, ins Gleichgewicht zu bringen und zu organisieren....., sondern es sollte vor allem dafür Sorge tragen, daß das Organisationsprinzip der Struktur dasjenige in Grenzen hielt, was wir das Spiel der Struktur nennen könnten(13)". Aus diesem Zentrum heraus, oder besser, indem man sich auf dieses Zentrum bezog, das im 'klassischen Gedanken' para-

doxerweise sowohl innerhalb wie auch außerhalb der Struktur liegt, ihr auf jeden Fall entzogen bleibt, weil es sie beherrscht, in bezug auf dieses der Struktur übergeordnete Zentrum also hat man immer die Angst, "ins Spiel verwickelt zu sein, vom Spiel gefesselt zu sein, mit Beginn des Spiels immer schon in der Weise des Im-Spiele-Seins zu sein", meistern können(14): die Angst, sich nie vom Spiel befreien zu können; nie in diesem Zentrum - Logos, Präsenz ("eidos, arche, telos, energeia, ousia /Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt/, aletheia, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw."/15/) - aufgehen zu können. Die Geschichte des Begriffs der Struktur deckt demnach eine Bewegung auf, in der die Struktur "aus einer vollen, dem Spiel (der Struktur) enthobenen Präsenz" gedacht wird. Der 'Bruch' in dieser Geschichte bezeichnert alsdann die (Selbst-) Kritik dieser Präsenzbezogenheit, der Metaphysik der Präsenz oder des Logozentrismus: "Das Ereignis eines Bruches, der Riß, ... hat sich vielleicht in dem Augenblick vollzogen, als man damit beginnen mußte, die Strukturalität zu denken, das heißt zu wiederholen(16)".

Diese selbstreflexive Bewegung und die kritische Prüfung des Verlangens nach Zentrum mußten als Folge die Verunsicherung der Selbstpräsenz bzw. der

Idee von der Selbstpräsenz (des Logos) verursachen:
"Diese zentrale Präsenz ist aber niemals sie selbst
gewesen, sie ist immer schon in ihrem Substitut über
sich selbst hinausgetrieben worden. Das Substitut er-
setzt nichts, das ihm irgendwie präexistiert hätte. In-
folgedessen muß man sich wohl eingestehen, daß es kein
Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines
Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürli-
chen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern
eine Funktion, eine Art von Nicht-Ort, worin sich ein
unendlicher Austausch von Zeichen abspielt. ... Es ist
dies der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines
Zentrums oder eines Ursprungs alles zum Diskurs wird
..., das heißt zum System, in dem das zentrale, origi-
näre oder transzendente Signifikat niemals absolut,
außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist.
Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats er-
weitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins
Unendliche(17)". Von nun an kann man mit dem erklärten
Ziel vor sich gehen, auf "jegliche Bezugnahme auf ein
Zentrum, auf ein Subjekt, auf eine privilegierte Refe-
renz, auf einen Ursprung oder auf eine absolute arche"
zu verzichten(18).

Die Rücksichtnahme auf die Nicht-Zentriertheit

des Diskurses findet ihren Niederschlag in der Anerkennung des Mythos. Derrida hat beispielsweise diese Wendung zur Mythologie bei seiner Lektüre von Lévi-Strassens 'Mythologiques' und 'Das Rohe und das Gekochte' hervorgehoben: Erstens verdient kein Mythos das Privileg des Referenzmythos(19). Zweitens gibt es "keine Einheit oder absolute Quelle des Mythos. ... Der Diskurs über diese a-zentrische Struktur, als die der Mythos zu verstehen ist, kann selbst kein Subjekt oder absolutes Zentrum haben. Will er die Form und die Bewegung des Mythos nicht verfehlen, muß er die Gewalt-samkeit vermeiden, die darin bestünde, eine Sprache zu zentrieren, die eine a-zentrische Struktur beschreibt. Man muß hier also auf den wissenschaftlichen oder philosophischen Diskurs, auf die episteme, verzichten, die die absolute Forderung stellt, zur Quelle, zum Zentrum, zum Grund, zum Prinzip usf. zurückzugehen. Im Gegensatz zum epistemischen Diskurs muß der strukturelle Diskurs über die Mythen, der mytho-logische Diskurs selbst mythomorph sein(20)". Wir sehen hier allerdings wieder Horkheimers und Adornos These zur Aufklärung als Mythologie, denn der Tatbestand des zentrierten Diskurses, indem er hartnäckig auf einen ihm sowohl äußerlichen wie auch innerlichen, trotzdem aber ihm übergeordneten,

immer einbißchen flüchtigen Logos oder Präsenz verweist, um das eigene Da-Sein zu rechtfertigen, erweist sich selber im Prozeß des Aufklärens als Mythos, als Mythologisierung. Haben nun Horkheimer und Adorno diese Einsicht als Kritik der Aufklärung herangezogen, so ist diese bei Lévi-Strauss/Derrida zur Instanz oder zum Augenblick der Rettung des Diskurses vor seiner Bewegung zur Zentrierung der eigenen Mythologie und Geschichte geworden: die fortdauernde, den Gang des Diskurses beeinträchtigende, kontrollierende Verhüllung des 'eigentlichen' Mythologismus durch wie auch immer philosophische, wissenschaftliche oder realistische Programme und die ihr /ihnen innewohnende Nostalgie für Präsenz werden aufgegeben, und der Mythos - der 'eigene' wie der 'andere' - wird diskursiv oder strategisch in vollem Bewußt-Sein über dessen A-Zentriertheit in und aufs Spiel gesetzt.

4.4. Das Bewußt-Werden über das Im-Spiel-Sein bei Derrida bezeichnet in der Tat einen post-religiösen Zustand, da hier dieser Tatbestand nicht länger als Misère empfunden wird, wie es etwa noch bei Rousseau, den Expressionisten und der Philosophie der Fall zu sein scheint, sondern als die Befreiung an und für sich. Allein dieses Am-Spiel-Leiden und die nicht

bewältigte Nostalgie für Präsenz können daher eine Religiosität im allgemeinen und eine des Expressionismus im besonderen kennzeichnen: Noch präziser könnte dieses Leiden als ein Schock angesichts der Abwesenheit der Präsenz im Spiel und der totalen Verspieltheit alles dessen, was nach dieser fatalen Entdeckung übrig bleibt - sei es Sprache, Text, Diskurs oder das Spiel selbst - charakterisiert werden. Oder besser - bildhafter -, die Religiosität ist eben das augenblickliche Zögern an der Schwelle des Spiels, - sie ist gewissermaßen die Schwelle -, an derer einer Seite das unendliche Spiel auflauert - wem? -, d.h. ein Spiel "unendlicher Substitutionen in der Abgeschlossenheit (clôture) eines begrenzten Ganzen". ("Dieses Feld erlaubt die unendlichen Substitutionen nur deswegen, weil es endlich ist, das heißt, weil ihm im Gegensatz zum unausschöpfbaren, allzu großen Feld der klassischen Hypothese etwas fehlt: ein Zentrum, das das Spiel der Substitutionen aufhält und begründet"./21/). Auf der anderen Seite aber das, was Derrida das 'begründete Spiel' nennt, "das von einer begründeten Unbewegtheit und einer versichernden Gewißheit (Logos, Präsenz, Gott ...), die selber dem Spiel entzogen sind, ausgeht(22)", und die Totalität für sich beansprucht. "Die eine (Interpretation der Interpreta-

tion, der Struktur, des Zeichens und des Spiels) träumt davon, eine Wahrheit und einen Ursprung zu entziffern, die dem Spiel und der Ordnung des Zeichens entzogen sind, und erlebt die Notwendigkeit der Interpretation gleich einem Exil. Die andere, die dem Ursprung nicht länger zugewandt bleibt, bejaht das Spiel und will über den Menschen und den Humanismus hinausgelangen, weil Mensch der Name des Wesens ist, das die Geschichte der Metaphysik und der Onto-Theologie hindurch, das heißt im Ganzen seiner Geschichte, die volle Präsenz, den versichernden Grund, den Ursprung und das Ende des Spiels geträumt hat(23)". Im Zeichen dieser Unentschiedenheit bewegt sich die Religiosität, die jederzeit jeweils auf das begründete Spiel der Religion und (Onto-)Theologie zurückzufallen droht, oder im Spiel der unendlichen Substitution aufzugehen verheißt.

Es hat übrigens den Anschein, als wäre Derrida - Jacques Derrida! - selber in die Religiosität verstrickt, indem er über die Möglichkeit des Spiels unendlicher Signifikationen schreibt und die Spalte, "durch die, noch unnenbar, durchschimmert, was nach der Vollendung(~~outre~~-clôture) kommt", ausfindig zu machen sich bemüht. Noch im Laufe des Schreibens, oder in der verborgenen, spielerischen Bewegtheit der Schrift selber

markiert sich jedoch die mögliche Vollendung der Religiosität in der Weise des Bewußtwerdens über die Begrenztheit der begründeten, zentrierten Struktur, über die Illusion von Präsenz, und über die mögliche Freiheit von all diesen, indem man sie ins Spiel setzt und dekonstruiert. So kann Derrida diese einander konträren Bewegungen, etwa bei Rousseau, Nietzsche und Lévi-Strauss selber, ausfindig machen. Die gleiche Bewegtheit, als ausgehende Religiosität, findet man auch in den Expressionisten und ihren Werken(24): Indem die oeuvres dieser Autoren die Einheitlichkeit als oeuvres verlieren, stellen sie die Struktur einer Religiosität auf, die die Bedingungen der eigenen Verschwindung in sich birgt.

4.5. Wir müssen endlich vor Augen halten, daß der Begriff Religiosität oder der Religiositätsbegriff ein problematischer und im Laufe eines die eigene Zentriertheit verwischenden Diskurses ein strittiger ist oder sein kann. Es ist so, nicht nur weil zum Beispiel der Poststrukturalismus sich mit der Dekonstruktion der jedem inhärenten Onto-Theologie begibt und deshalb darauf anzudeuten scheint, daß er Religiosität, Religion und Theologie von sich abgestreift und eine wie auch immer atheitische, a-religiöse oder post-religiöse Position ein für allemal in Anspruch genommen hätte.

Auch wenn man, wie etwa in unserer Derrida-Lektüre, eine kuriose Religiosität sichtbar gemacht zu haben meint, stellt es sich heraus, daß diese stets dem Untergang ausgesetzt bleibt, daß sie sich von vornherein dem Tod eingeweiht hat. Vielleicht ist das das 'Wesen' und die 'Wahrheit' der Religiosität, zumal der Religion (25). Mit dieser Einsicht haben wir absichtlich nach der strategischen Opposition zwischen Religiosität und Religion/Theologie gegriffen und sie als Provokation in den Diskurs des Poststrukturalismus in Relation zum Expressionismus eingeführt. So hat es sich ergeben, daß - zum Beispiel - Derridas strategische Zerlegung der Onto-Theologie des Zeichenbegriffs, der zentrierten Struktur und des begründeten Spiels an sich eine flüchtig oder sich verflüchtigend religiöse ist, die mit äußerster Sorgfalt sich jeglicher Zentrierung oder Begründung entzieht und deshalb nie Selbst werden kann oder will. Somit scheinen der Expressionismus und der Poststrukturalismus, das Spiel der Signifikation aufnehmend, einander näher getreten zu sein, da beide, zusammen mit vielen anderen zerstreuten Texten, kraft ihrer Zerlegung eines bestimmten oder allgemeinen Theologismus einen post-religiösen Zustand(oder religiösen Post-Zustand) darstellen, der jedoch vor allem Spalten

und Brüche in der theologischen Struktur selber ausfindig machen muß, durch die eine noch unnennbare, ganz andere Welt, die absolute Post-Welt sich verkünden kann. Das, was expressionistisch noch als Tragik empfunden wurde, nämlich die 'neue Welt' nicht visualisieren, re-präsentieren, konkret (sich) vorstellen zu können, in die alte Sprache verstrickt zu sein, stellt sich bei Derrida als Spiel, List und Strategie, als Strategie der Strategie, um der Theologie und deren Geschichte zur Vollendung(clôture) zu verhelfen, um auf diese Weise alle Reste von Trauer, Nostalgie und Schuldgefühl von sich abzustreifen und "(das) Spiel der Welt und (die) Unschuld der Zukunft" zu bejahen, eine "Welt aus Zeichen ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne Ursprung, die einer tätigen Deutung offen ist. Diese Bejahung bestimmt demnach das Nicht-Zentrum anders denn als Verlust des Zentrums. Sie spielt, ohne sich abzusichern(26)".

SCHLUSS:

Was heute mit Postmoderne/Postindustrie/
Postkolonialismus/Poststrukturalismus(§) bezeichnet
wird, also unsere Gegenwart, die 70er und 80er Jahr-
zehnte, ist schon in der 'nahen' und 'fernen' Vergang-
enheit vorweggenommen worden. Dies vor allem haben
wir versucht zu erörtern, aber nicht in der Weise, als
ob die Geschichte seit einer Renaissance oder früher
sich linear bis zur Postmoderne entwickelt hätte, als
ob das Ziel der Geschichte immer schon eine Postmoderne
gewesen wäre. Ich darf wiederholt betonen, daß der
manchmal richtungslose, unbegründete Gang der Geschichte
ihre Kontinuität preisgibt, vielmehr die Illusion ihrer
Kontinuität aufgibt, und Brüche aufzeigt, in denen die
Geschichte oder das Subjekt der Geschichte sich mit dem
Tod konfrontieren muß. Wenn es überhaupt eine poststruk-
turale oder postmoderne Strategie als Positivität geben
soll, dann eben jene, die den Todeszustand, die Schwelle,
oder wie auch sonst Dekonstruktion und Archäologie be-
wußt ins Spiel aufnimmt, um mit den fortwährenden Prob-
lemen des Theologismus und Logozentrismus, des Subjekts
und der Geschichte, fertig zu werden. Somit habe ich das

§Der Einfachheit halber beschränken wir uns hier auf die
Bezeichnungen 'Postmoderne' oder 'Poststrukturalismus',
die vorübergehend alle sogenannten 'Post...'-Strömungen
benennen sollen.

Konzept der Religiosität wieder aufnehmen können, die, wie es mir schien, sowohl die Aufstellung von Theologien - Logozentrismus, Metaphysik der Präsenz, Nostalgie, Schuld-Bewußtsein, Religion - wie auch deren Verdrängung und Substituierung/Supplementierung, erfordert. Der Post-strukturalismus als Strategie ist allerdings eine solche, die die eigene Religiosität zwar dekonstruieren, aber nicht definieren, nicht beim Namen nennen will - denn die Definition, Benennung, Begründung und Zentrierung würden zur abermaligen Theologisierung führen; er zerlegt statt derer die Sprache der Theologie mit der selbigen, weil er nicht angibt, eine andere, ganz neue, unbegründete Sprache erfunden zu haben. In analoger Weise haben Expressionisten die Sprache ihres bürgerlichen Daseins zerlegt oder zerfällt, sowie es die Dadaisten und Surrealisten weiter getan haben. Das 'Neue' und das 'Andere' können letztendlich nur durch diese Art von Zerlegung realisiert werden, solange dem Menschen keine total neue oder andere Sprache mit gegeben wird. Es gilt im Poststrukturalismus, vorerst diese Ausweglosigkeit ins Auge zu fassen, und dann nach Möglichkeiten zu suchen, dieser Situation zu entkommen bzw. dieser Situation zur Auflösung und Vollendung (clôture) zu verhelfen. Dies bildet also das Da-Sein,



die Existenz oder die Gegenwart des Poststrukturalismus. Auf diese Weise werden nicht nur vergangene rebellische Texte wie Expressionismus wieder aktuell, die ja hie und da, sporadisch und zerstreut, das mögliche/möglichst Andere haben hindurchscheinen lassen durch jene Risse, die sie im Laufe der Traditionszerlegung aufgetan haben; sogar die Theologie - logozentrische Diskurse, präsenz-bezogene und nostalgische Texte, zentrierte Strukturen, begründete Spiele - kann, muß, sich wieder aufnehmen lassen, damit die Risse, die sie in sich birgt, immer verschwiegen und verdeckt hat, wieder aufgetan werden können.

Auf keinen Fall habe ich Religiosität als Begründung für Expressionismus und Poststrukturalismus vorgeschlagen. Sie bildet keine Mitte, keinen Anfang und kein Ende derer textlicher Bewegtheit, sie ist kein anderer Name für Logozentrismus, Logos, Präsenz, Gott, telos oder arche einerseits, oder für deren Dekonstruktion andererseits. Es geht auch nicht an, Expressionismus als prä-religiös, Poststrukturalismus als säkular oder anti-religiös abzutun. Wenn sie darauf angelegt sein sollen, Theologie zu dekonstruieren, dann müssen sie selber Theologie, die Sprache der Theologie übernehmen(übernommen haben), und deshalb die Religiosität als

Ausgangspunkt wieder akzeptieren und strategisch problematisieren.

So habe ich, so vorsichtig wie möglich, den Begriff Religiosität als strategisches Vorbereitetsein, als strategischen Ausgangspunkt der Dekonstruktion vorgestellt. Dies habe ich hier allerdings sehr zaghaft getan, ohne den Begriff deutlicher zu umreißen, umreißen zu wollen, um damit die Ankunft des unbegründeten Spiels nicht länger aufzuhalten. Ich finde in erster Linie, daß die Dekonstruktion von Onto-Theologie jeglicher Art heute noch aktuell und notwendig ist, nicht nur weil die Sprache, die Wissenschaften, die Künste und andere Diskurse sich von der Tyrannei der Präsenz(!) noch nicht ganz befreit haben. Nicht nur, weil die Fröhlichkeit des unbegründeten Spiels sich immer noch nicht angekündigt hat (Warum müssen Fußballkrawallen stattfinden? Warum muß ein Athlet Drogen nehmen, um zu gewinnen? Warum muß er deshalb vom Spiel ausgeschlossen werden? Die Begründetheit des Spiels/Sports selber ist noch allzu groß.). Die Dekonstruktion der Onto-Theologie ist auch aktuell, weil überall religiöser Fanatismus sich wieder geltend macht: Man hofft, dies sei das letzte Aufbegehren der Religion vor ihrer Vollendung oder ihrem Abschluß.

Zuallerletzt habe ich hier für eine Rückkehr zum Pietismus plädiert; obwohl man diesen nicht an sich und unreflektiert verwerfen darf, will, muß man vorerst die Bedingungen für einen aufrichtigen Pietismus schaffen. Was heute tatsächlich (nicht bloß) im Namen der Religion und Religiosität getrieben wird, kann uns dem Rest von Frömmigkeit, die noch unverständlicher Weise in uns geblieben sein mag, lebenslänglich abhold machen. Außerdem haben Onto-Theologie, Logozentrismus, Metaphysik der Präsenz und Religionen die Frömmigkeit nie besonders befördert, wohl aber sie und blinden Gehorsam verlangt.

Die Kritik an der Wissenschaftlichkeit darf auch nicht als eine (romantische) Abwertung der Technologie mißverstanden werden. Allem Anschein nach haben Expressionisten wie die Romantiker des frühen 19. Jahrhunderts den Weg der Technologiefindlichkeit beschritten. Ob das Scheitern dieses Protests zu begrüßen oder zu beweinen ist, ist eine offene Frage: Die Technologie haben weder wir verlassen, noch hat sie uns verlassen, vielleicht sind wir auf eine Stufe gelangt, wo wir ohne sie nicht mehr auskommen können. Feststeht nur, daß die jeweils 'romantische', 'expressionistische' oder 'post-strukturelle' Kritik an der Wissenschaftlichkeit einen

bestimmten Zentrismus, den sie birgt, vor Augen geführt hat, und daß diese Kritik der generellen Bewegung der Dekonstruktion der Onto-Theologie und des Logozentrismus angehört. Wie Derrida zum Beispiel oft genug betont hat, müssen wir Theologie mit der Sprache der Theologie, die Wissenschaft mit der Sprache der Wissenschaft selber dekonstruieren, um auf diese Weise das A-Zentrische, Alternative und Andere sich ankündigen zu lassen. Die Technologie muß man, auf dieser Stufe der zentrischen/zentrierten Zivilisation, sich bis zu ihren äußersten Grenzen entwickeln lassen, nur so kann man das Andere in ihr selbst wahrnehmen.

Zweifelsohne ist die heutige Variante der Kultur und der Technologie ein politisches Machtspiel einer bestimmten Zivilisationsstruktur, des Eurozentrismus/ Amerikazentrismus, die die ganze Welt im Bann und Schach hält. Der Zweck der Dekonstruktion ist gerade darum zu erweisen, daß sie eben eine Variante unter anderen ist, daß ihre Herrschaft als Zentrum nicht ewig sein muß. Die Allgemeingültigkeit dieser Herrschaft wird jedoch bleiben, solange sie als solche anerkannt und angesehen wird, solange wir die Peripherien dieser zentrierten Struktur aus unserem Blickfeld ausschließen. Die Wissenschaft hat uns die Fähigkeit des zerlegenden Sehens mit

gegeben; dies soll uns ermöglichen, die Zentriertheit
unseres Blickes selber zu entlarven. Es gibt keinen
Grund, warum eine alternative, pluralistische, nicht-
zentrierte Struktur nicht möglich sein sollte. Die
'post-moderne' Sensibilität hat unter anderem dies
eingesehen.

ANMERKUNGEN

ERSTES KAPITEL

1. Georg Heym: 'Eine Fratze', Berlin, 1911. Hier sei der schöne Text vollkommen zitiert. Zitiert nach: Dörlamm/Kirsch/Konitzer: 'Klassikerheute, Die Zeit des Expressionismus', Frankfurt/Main, 1982. S. 29-30

Eine Fratze

Unsere Krankheit ist unsere Maske.

Unsere Krankheit ist grenzenlose Langeweile.

Unsere Krankheit ist wie ein Extrakt aus Faulheit und ewiger Unrast.

Unsere Krankheit ist Armut.

Unsere Krankheit ist, nie allein sein zu können.

Unsere Krankheit ist, keinen Beruf zu haben, hätten wir einen, einen zu haben.

Unsere Krankheit ist Mißtrauen gegen uns, gegen andere, gegen das Wissen, gegen die Kunst.

Unsere Krankheit ist Mangel an Ernst, erlogene Heiterkeit, doppelte Qual. Jemand sagt zu uns:

Ihr lacht so komisch. Wüßte er, daß dieses Lachen der Abglanz unserer Hölle ist, der bittere Gegensatz des 'Le sage ne rit qu'en tremblant' Baudelaires.

Unsere Krankheit ist der Ungehorsam gegen den Gott, den wir uns selbst gesetzt haben.

Unsere Krankheit ist, das Gegenteil dessen zu sagen, was wir möchten. Wir müssen uns selber quälen, indem wir den Eindruck auf den Mienen der Zuhörer beobachten.

Unsere Krankheit ist, Feind des Schweigens zu sein.

Unsere Krankheit ist, in dem Ende eines Welttages zu leben, in einem Abend, der so stickig ward, daß man den Dunst seiner Fäulnis kaum noch ertragen kann.

Begeisterung, Größe, Heroismus. Früher sah die Welt manchmal die Schatten dieser Götter am Horizont.

Heute sind sie Theaterpuppen. Der Krieg ist aus der Welt gekommen, der ewige Friede hat ihn erbärmlich beerbt.

Einmal träumte uns, wir hätten ein unnennbares, uns selbst unbekanntes Verbrechen begangen. Wir sollten auf eine diabolische Art hingerichtet werden, man wollte uns einen Korkenzieher in die Augen bohren. Und wir flohen - im Herzen eine ungeheure Traurigkeit - eine herbstliche Allee dahin, die ohne Ende durch die trüben Reviere der Wolken zog.

War dieser Traum unser Symbol?

Unsere Krankheit. Vielleicht könnte sie etwas heilen: Liebe. Aber wir müßten am Ende erkennen, daß wir selbst zur Liebe zu krank wurden.

Aber etwas gibt es, das ist unsere Gesundheit. Dreimal 'trotzdem' zu sagen, dreimal in die Hände zu spucken wie ein alter Soldat, und dann weiterziehen, unsere Straßen fort, Wolken des Westwindes gleich, dem Unbekannten zu.

2. Horkheimer/Adorno: 'Dialektik der Aufklärung'. Vgl. S. 7.
3. Ebda. Vgl. 'Vorrede', S. 1-6. Auch S. 7: "Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils".
4. Ebda. Siehe 'Vorrede' S. 3-5.
5. Ebda. Vgl. S. 7
6. Michel Foucault: 'Madness and Civilization'. Siehe S. 6
7. Ebda. S. 6, 7.
8. Ebda. S. 7
9. Ebda. S. 45
10. Ebda. S. 46
11. Ebda. S. 48
12. Ebda. S. 57
13. Ebda. Vgl. S. 83: Wahnsinn als empirische Form der Unvernunft.
14. Ebda. S. 70
15. Ebda. Vgl. S. 205, 206
16. Ebda. Vgl. S. 42. Siehe auch Reinhard Rürup: 'Deutschland im 19. Jahrhundert. 1815-1871'. S. 201
17. 'Dialektik der Aufklärung', S. 15
18. Ebda.
19. Siehe Oswald Spengler: 'Der Untergang des Abendlandes' S. 1162
20. 'Madness & Civilization', vgl. S. 46
21. Ebda. S. 24
22. 'Dialektik der Aufklärung', S. 9
23. Ebda. Vgl. S. 9, 10
24. Ebda. Vgl. S. 7
25. Ebda.
26. Ebda. Vgl. S. 10-14. Hier wird Aufklärung als ahistorischer, anthropologischer Begriff verwendet.
27. Ebda. Vgl. S. 9, 11. Auch die Verabsolutierung der Regel, der Formel, der positivistischen Gesetze weist einen mythologisierenden Prozeß auf.
28. Ebda. S. 12/16
29. Foucault: 'The Archaeology of Knowledge'. Vgl. u.a.

'Introduction'. Das Vorhaben der Hermeneutik selbst enthält die Aufhebung der artifiziellen Distanz zwischen Subjekt und Objekt, und die Aufhebung der artifiziellen Identität selbst, im Prozeß des Verstehens, des verstehenden Aufgangs des Selbstes im 'Du', im Anderen.

30. 'Deutschland im 19. Jahrh.', S. 201

31. Diese Wesensmerkmale der Industriegesellschaft, durchsetzt von Krisen, waren nichts anderes als die logische Entfaltung der Strukturalität der Aufklärung. Die Aufklärung selbst war Krise der Theologie, des blinden Glaubens. In dieser Hinsicht war es logisch, daß sie der eigenen Waffe, dem wissenschaftlichen Zweifeln im Sinne Descartes, zum Opfer fiel.

ZWEITES KAPITEL

1. Nach Baudelaire/Benjamin etwa die Mitte des 19. Jahrhunderts. Siehe Walter Benjamin: 'Die Moderne' in ders.: 'Das Paris des Second Empire bei Baudelaire'. S. 576, 577
2. Siehe Gérard Raulet: 'Zur Dialektik der Postmoderne' in Huyssen/Scherpe (Hrsg.): 'Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels'. S. 132-135, 144. Die Moderne wird hier sowohl als Bruch wie auch als Kontinuität (der Aufklärung) aufgefaßt.
3. Spengler bezweifelt in 'Der Untergang des Abendlandes' auf ähnliche Weise das "unglaublich dürftige Schema Altertum-Mittelalter-Neuzeit", er kritisiert auch den diesem chronologischen Schema inhärenten Eurozentrismus. S. 21.
4. Roland Barthes: 'Mythen des Alltags', Frankfurt/Main 1964.
5. Frederic Jameson: 'Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus', in Huyssen/Scherpe: 'Postmoderne'. Siehe S. 57, 58
6. Klaus R. Scherpe: 'Die Dramatisierung und Entdramatisierung des Untergangs' in Huyssen/Scherpe: 'Postmoderne'.
7. Archimedes z.B. Er war als Erfinder von Maschinen auch Aufklärer. Vgl. 'Untergang des Abendlandes' Die Ent-Deckung/Erfindung liegt in unserem Blut. S. 1186
8. Vgl. Heinrich v. Kleist: 'Über das Marionettentheater', in 'Werke in zwei Bänden', Berlin, Weimar, DDR, 1983. Erster Band.
9. Ebd. S. 315
10. Vgl. Benjamin: 'Das Kunstwerk im Zeitalter seiner

- technischen Reproduzierbarkeit', S. 474: "Mit der Photographie war die Hand im Prozeß bildlicher Reproduktion zum ersten Mal von den wichtigsten künstlerischen Obliegenheiten entlastet, welche nunmehr dem ins Objektiv blickenden Auge allein zufielen".
10. In diesem Sinne ist wohl die Maschine, wie bei Rousseau die Schrift, ein Supplément; sie repräsentiert einerseits, und verdrängt die Präsenz (das schöpferische Subjekt) andererseits zugleich. Vgl. Derrida: 'Grammatologie', u.a. S. 250
 11. Vgl. 'Das Kunstwerk...'. Benjamin zeigt, wie im Film die Apparatur in die Wirklichkeit eindringt. Sie muß sich aber zurückziehen, und zwar anhand des Kunstgriffs des Schnitts, um den "apparatfreien Aspekt der Wirklichkeit" wiederzugeben. Siehe S. 495
 12. Die Bezeichnung 'science-fiction' ist von Bedeutung. Sie impliziert die Verdammung dieser Gattung als Fiktion durch eine offizielle/institutionale Wissenschaft. Selbst als Fiktion aber entzieht sie sich der offiziell wissenschaftlichen Kontrolle, und, die Peripherie dieser Wissenschaftlichkeit überschreitend, dringt zu jenem Bereich vor, der von der Macht ohnehin zum Schweigen gebracht worden ist. Dieser Subversion entsprechend betreibt der Staat seine eigene Version der 'science-fiction', indem er der Masse die vollen Implikationen seiner Technologiepolitik verheimlicht. Was die Masse zu Gesicht bekommt, ist die Verheißung eines permanenten Wohlstands durch Technik und Konsum und die (angeblich) wohlwollende Autorität einer verstaatlichten Technologie.
 13. Vgl. 'Das Kunstwerk...', Benjamin. Die maschinelle Produktion ist für B. immer nur Re-produktion, wo die Aura des Originals zugrunde geht. "Noch bei der höchstvollendeten Reproduktion fällt eines aus: das Hier und Jetzt des Kunstwerks - sein einmaliges Dasein an dem Orte, an dem es sich befindet. An diesem einmaligen Dasein aber und an nichts sonst vollzog sich die Geschichte, der es im Laufe seines Bestehens unterworfen gewesen ist". S. 475. "Die ursprüngliche Art der Einbettung des Kunstwerks in den Traditionszusammenhang fand ihren Ausdruck im Kult. Die ältesten Kunstwerke sind, wie wir wissen, im Dienst eines Rituals entstanden, zuerst eines magischen, dann eines religiösen". S. 480. "Als nämlich mit dem ersten wirklich revolutionären Reproduktionsmittels, der Photographie ... die Kunst das Nahen

der Krise spürt, ..., reagiert sie mit der Lehre vom l'art pour l'art, die eine Theologie der Kunst ist. Aus ihr ist dann weiterhin geradezu eine negative Theologie in Gestalt der Idee einer 'reinen' Kunst hervorgegangen, die nicht nur jede soziale Funktion sondern auch jede Bestimmung durch einen gegenständlichen Vorwurf ablehnt. ... die technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks emanzipiert dieses zum ersten Mal in der Weltgeschichte von seinem parasitären Dasein am Ritual. Das reproduzierte Kunstwerk wird in immer steigendem Maße die Reproduktion eines auf Reproduktion angelegten Kunstwerks". S. 481.

14. Ebda.
15. Ebda. Siehe s. 476, Anmerkungen 2,3
16. Ebda. S. 479
17. Ebda. S. 480-484
18. Ebda. S. 481, Anm. 8
19. Ebda. S. 476, Anm. 3
20. Ebda. S. 480-481
21. Ebda. S. 480-484
22. Ebda. S. 476, 477. "... das Abbild des Originals in Situationen bringen, die dem Original selbst nicht erreichbar sind. Vor allem macht ihm möglich, dem Aufnehmenden entgegenzukommen ...". "Es liegt ebenso so, daß die Malerei nicht imstande ist, den Gegenstand einer simultanen Kollektivrezeption darzubieten, wie es von jeher für die Architektur, wie es einst für das Epos zutraf, wie es heute für den Film zutrifft". S. 497.
- §1. 'Dialektik der Aufklärung'. Vgl. u.a. S. 111
23. Rürup: 'Deutschland im 19. Jahrh.'. Vgl. S. 202: "Allmählich kamen auch die neuen Zweckbauten dazu, die größten Bahnhöfe, die Markt- und Ausstellungshallen, die Börsengebäude als 'Tempel des Kapitalismus', schließlich die mächtigen Imponierbauten der Justiz, in denen sich der bürgerliche Staat in seiner erdrückenden Übermacht gegenüber dem einzelnen Bürger zur Geltung brachte".
24. Vgl. 'Der Untergang des Abendlandes', S. 1187. Die ersten 'modernen' Maschinen im 18. und frühen 19. Jahrh. wurden von Handwerkern, deren Arbeit sie übernehmen sollten, als Werk des Teufels denunziert. Dabei haben diese Arbeiter nicht zu unrecht um Arbeitslosigkeit und ihre Existenzgrundlage gebangt. 'Maschinenstürmung' von Handwerkern und entlassenen Industriearbeitern waren keine seltenen Ereignisse

- in den frühen Jahren der Industrie revolution.
25. Ebda. S. 1191. (Auch Lukács: 'Größe und Verfall des Expressionismus', S. 76; auch 'Dialektik der Aufklärung'.)
 26. Ebda. Vgl. u.a. S. 661
 27. Benjamin: 'Der Flaneur', Zitat Engels, S. 560
 28. 'Untergang d. Abendl.', S. 662
 29. 'Der Flaneur', S. 569
 30. Ebda. S. 543, Zitat Baudelaire: "Der Beobachter ist ein Fürst, der überall im Besitze seines Inkognitos ist".
 31. Ebda. S. 548
 32. Ebda. S. 549
 33. Ders.: 'Die Moderne', S. 577
 34. Ebda. S. 572, Anm.
 35. Jameson: 'Zur Logik der Kultur...', S. 46
 36. Zum Beispiel Dickens, Poe, Baudelaire. 'Der Flaneur' S. 552
 37. Ebda. Auch 'Die Moderne', S. 557
 38. 'Die Moderne', S. 578
 39. 'Der Flaneur', S. 550
 40. Ebda. S. 545, Zitat E.A. Poe: "Die Zeit ist nicht fern, da man verstehen wird, daß eine Literatur, die sich weigert, brüderlich vereint mit der Wissenschaft und mit der Philosophie ihren Weg zu machen, eine mörderische und selbstmörderische Literatur ist".
 41. 'Deutschland im 19. Jahrh.' S. 199
 42. 'Der Flaneur', S. 545
 43. 'Deutschland im 19. Jahrh.', S. 199
 44. Ebda. S. 199-201
 45. Ebda. S. 202-203
 46. Ebda.
 47. 'Dialektik der Aufklärung', S. 107
 48. Selbst diese descartessche Formel 'dekonstruiert' das Subjekt, indem sie zugleich dessen Dasein behauptet. Die beiden Sinne des 'cogito' - ich denke, ich zweifle - nehmen ihm seine präexistierende Einheit und Selbstsicherheit. Es wird zur bloßen Montage von Denken reduziert. Der Zweifel wird gegen dessen Urheber gerichtet.
 49. M. Foucault: 'The Archaeology of knowledge'. Siehe S. 12-15. Die Funktion der Geschichtsschreibung sei u.a. die Wiederherstellung der Privilegien des Subjekts.
 50. Vgl. Derrida, 'Grammatologie', u.a. S. 27-29
 51. 'Das Kunstwerk...', S. 491
 52. Ebda, S. 481
 53. Ebda. S. 495

54. Ebda.
55. Ebda. S. 482

DRITTES KAPITEL

1. Die gleiche Frage stellt sich Lévi-Strauss, wenn er die Bororo-Mythen analysiert. Siehe Derrida: 'Die Struktur, das Zeichen und das Spiel', S. 432
2. Gottfried Benn: 'Einleitung' zu 'Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts', S.6
3. Wilh. Knevels: 'Expressionismus und Religion', S.6
4. Kasimir Edschmid: 'Expressionismus in der Dichtung' S. 274
5. Benn: S. 8
6. Ebda. S. 11
7. Ebda. S. 13,14
8. Siehe Lévi-Strauss-Zitat in 'Die Struktur, das Zeichen und das Spiel', S. 434: "...Die Musik und die Mythologie konfrontieren den Menschen mit virtuellen Objekten, von denen allein der Schatten aktuell ist... Mythen haben keinen Autor...", und zugleich Derrida: "...den philosophischen oder epistemologischen Anspruch auf ein Zentrum als mythologisch, das heißt als eine historische Illusion erscheinen" (lassen).
9. Knevels, S.6
10. Edschmid, S. 274
11. Die différance von Derrida etwa in diesem Sinne. Vgl. 'Grammatologie', S. 247,248. Das Sein von Heidegger.
12. Grammatologie: S. 36,37
13. Walt Whitman: 'A backward Glance oe'r travel'd roads' In ders.: 'Leaves of Grass', (the 1892 edition), New York, 1983. S. 442
14. Ebda. Siehe 'Introduction' von Justin Kaplan.
- 15-18. Foucault: 'Archaeology of Knowledge', S. 22-25
19. Knevels. S. 1
20. Ebda. S. 8
21. Ebda. S. 5
22. Siehe Andreas Huyssen: 'Postmoderne: Eine amerikanische Internationale?' in Huyssen/Scherpe: 'Postmoderne' S- 31-40. Siehe auch Anm(§), zweites Kapitel.
23. 'Archaeology of Knowledge', siehe S. 17: "Hence the cautious, stumbling manner of this text: at every turn, it stands back, measures up what is before it, groaps towards its limits, stumbles against what it does not mean, and digs pits to mark out its own path. At every turn, it denounces any pos-

sible confusion. It rejects its identity, without previously stating: I am neither this nor that. It is not critical, most of the time; it is not a way of saying that every one is wrong. It is an attempt to define a particular site by exteriority of its vicinity; rather than trying to reduce others to silence, by claiming that what they say is worthless, I have tried to define this blank space from which I speak and which is slowly taking shape in a discourse that I still feel to be so precatious and so unsure. ... 'What, do you imagine, that I take so much trouble and so much pleasure in writing, do you think that I would keep so persistently to my task, if I were not preparing - with rather a shaky hand - a labyrinth into which I can venture, in which I can move my discourse, opening up underground passages, forcing it to go far from itself, finding overhangs that reduce and deform its itinerary, in which I can lose myself and appear at last to eyes that I will never have to meet again. I am no doubt not the only one who writes in order to have no face. Do not ask who I am and do not ask me to remain the same: leave it to our bureaucrats and our police to see that our papers are in order. At least spare us their morality when we write".

24. Vgl. Peter Gay: 'Weimar Culture', auch Hermann Glaser 'Aktion Vatermord', in ders.: 'Literatur des 20. Jahrhs. in Motiven'. Band I, S. 201.
25. ... ob es vor dem alltäglichen kulturellen Hedonismus noch zu retten ist. Siehe Knevels, S. 7
26. Ebda. S. 7,8
27. Vgl. Christoph Eyckman: 'Denk- und Stilformen des Expressionismus', ab S. 108
28. Nietzsches 'Zarathustra'.
29. Eyckman: S. 64.
30. Vgl. Wolfgang Rothe: "Der Expressionismus", S. 43: 'Die dialektische bzw. negative Theologie oder Theologie der Krisis...'
31. Vgl. Robert Young: 'Poststructuralism, an Introduction', S. 15. Siehe auch 'Grammatologie', 'Die Struktur, das Zeichen und das Spiel'
32. Vgl. 'Basterei' in 'Die Struktur. Das Zeichen...' S. 431, 432
33. Eyckman, S. 114
34. Ebda. S. 110, 112
35. Siehe erstes Kapitel, Anm. 1

36. Klaus Scherpe: 'Dramatisierung und Entdramatisierung des Untergangs'. S. 270
37. Die Moderne Wirklichkeit als Montage impliziert diese Blindheit. Die Verblendung bezieht sich jedoch auf einen bestimmten, vorkonstruierten Blick, wogegen die totale Verblendung die totale Emanzipation des Sehens erfüllt: Die umrißlose Welt ist eine freie; das blinde Subjekt wird visionär, weil seine Sicht nun über die Grenzen des Auges und den photographisch aufnehmbaren Horizont hinausgeht. Diese homerische Kompetenz ist der Wissenschaft und der Theologie fremd, die hartnäckig auf dem Privileg des Auges beharren. Der allermodernste Photoapparat und das technisch vollkommenste elektronische Mikroskop oder Fernrohr zelebrieren und setzen fort den wissenschaftlichen Siegesmarsch des Auges des Subjekts. Vgl. Craig Owens: 'Der Diskurs der Anderen: Feministinnen und Postmoderne' in Huyssen/Scherpe: 'Postmoderne', S. 185, 186: "Das Auge, so meinte Hegel..., befindet sich in einer rein theoretischen Beziehung zu den Objekten, und zwar durch die Vermittlung durch das Licht, diese immaterielle Materie, die Objekten wirklich ihre Freiheit läßt, sie beleuchtet und erleuchtet, ohne sie zu verzehren". Aber: "Die feministische Theorie verbindet allerdings die Privilegierung des Sehens mit dem sexuellen Privileg. Freud identifizierte den Übergang von der matriarchalischen zur patriarchalischen Gesellschaft mit der gleichzeitigen Abwertung des Geruchssinns und seiner sexuellen Bedeutung und dem Aufkommen einer vermittelten, sublimierten visuellen Sexualität".
38. Scherpe: 'Dramatisierung ...', S. 271. Es handelt also von der unaufhaltsamen Entmachtung des Subjekts, die von seiner eigenen Maschinerie eingeleitet wird.
39. Ebda. S. 270. Zitat Baudrillard.
40. 'Grammatologie', S. 246, 247
41. Ebda. S. 24
42. Ebda. S. 23
43. 'Archaeology--', S. 14
44. Ebda. S. 45
45. Vgl. 'Weimar Culture'; u.a. 'Hunger for Wholeness'
46. Vgl. Vietta/Kemper: 'Expressionismus', ab S. 31
47. Vgl. Eyckman, "Der deus absconditus, der Gott der Qual, Rebellion gegen Gott, der hilflose Gott, Gott als Menschenwerk, Gott als utopische Enthüllung des wahrhaften Menschenreiches" usw. S. 77-107

48. Vgl. Eckart von Sydow: 'Das religiöse Bewußtsein des Expressionismus', 1918/19, in Anz/Stark: 'Expressionismus: Manifeste und Dokumente...', Siehe S. 244: "Denn das Wesentliche, was die moderne Kunst aus der christlichen Mythologie übernommen hat, ist nicht der Gedanke des transzendenten, persönlichen Gottes, den eine Kluft vom Menschlichen und Weltlichen trennt, sondern die Konzeption des Erz-Engels. Kaum ein Lyriker wagt den Namen Jehovas zu nehmen Nur der Engel tritt im Strahlenglanze seines Lebens auf. Denn der moderne Mensch ist zu selbstbewußt geworden, als daß er eine ewige Wirklichkeit jenseits der Sternenwelt sich dulden könnte... Ewigkeit, Göttlichkeit. Hierfür ist Symbol der Engel: der ist nicht identisch mit der Ewigkeit Gottes, sondern nur ihr Werkzeug; Er ist nicht identisch mit der rastlos fließenden Momentaneität des Augenblicks der Menschlichkeit, sondern nur deren idealisiertes Ähnlichkeitsbild. So ist er rastloser Bote aus dem Jenseits in unserer Welt, Mittler... zwischen Mensch und Gott, der wahrhafte Übermensch und Untergott. So schwebt er inmitten der ungeheuren und doch stetig von ihm durchflogenen Kluft, die Gott vom Menschen trennt, - aber dem Schöpfer doch irgendwie näher als dem Menschen". Vgl. auch: 'Grammatologie', 'Dieses gefährliche Supplement.' Ab S. 244.
49. Vgl. Lukács: 'Größe und Verfall des Expressionismus'
50. Ernst Bloch: 'Diskussionen über Expressionismus' S. 274
51. Ebda. S. 270,271
52. Ebda. S. 271,272

VIERTES KAPITEL

1. Jameson: 'Zur Logik der Kultur...' S. 56
2. Grammatologie. Vgl. u.a. S. 13, Anm. 3
- 3/4. Ebda. S. 27/28
5. 'Die Struktur, das Zeichen und das Spiel', vgl. S. 425/426/430
6. 'Grammatologie', S. 29
7. Ebda. "Unser bereits angedeutetes Mißtrauen..."
8. Ebda. S. 45
9. Ebda. S. 29. Auch 'Archaeology...', S. 17
- 10/11. Ebda. S. 15
12. In Derrida: 'Die Schrift und die Differenz', 1967. Frankfurt/Main, 1972.

13. Ebda. S. 422
14. Ebda. Vgl. S. 423
15. Ebda. Siehe S. 424
- 16/17. Ebda. Vgl. auch meine These zur 'religiösen Leere', Kapitel 3, S. 84/85; vgl. auch den 'Kapitalwert des Fetisches', Kapitel 2, S. 41-43.
18. Ebda. S. 432
19. Ebda.
20. Ebda. S. 433
21. Ebda. S. 437
22. Ebda. S. 423
23. Ebda. S. 441
24. Nicht nur! Siehe Kapitel 3, Anfangs.
25. Vgl. meine M.A.-Dissertation, JNU, 1987, Kap. 1
26. 'Die Struktur, das Zeichen und das Spiel', S. 441

LITERATURVERZEICHNIS

ANZ T./STARK M.: Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur. 1910-1925", Stuttgart, 1982.

BENJAMIN, Walter: (i) Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. (ii) Das Paris des Second Empire bei Baudelaire ('Der Flaneur', 'Die Moderne'). Alle in ders.: Gesammelte Schriften, Band I.2. Hrsg. von Tiedemann/Schweppenhäuser, Frankfurt/Main, 1974.

BENN, Gottfried: Einleitung zu: ders.(Hrsg.): Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts. Wiesbaden, 1955. 5. Auflage, 1974.

BLOCH, Ernst: (i) Der Expressionismus jetzt erblickt, (ii) Diskussionen über Expressionismus, (iii) Das Problem des Expressionismus nochmals. Alle in ders.: Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt/Main, 1979.

DERRIDA, Jacques: (i) Grammatologie. Paris, 1967. Frankfurt/Main, 1974. (ii) Die Struktur, das Zeichen und das Spiel. In ders.: Die Schrift und die Differenz. Paris, 1967. Frankfurt/Main, 1972.

DÖRRLAMM/KIRSCH/KONITZER: Die Zeit des Expressionismus. Erste Begegnungen mit Georg Heym, Georg Trakl usw. Frankfurt/Main, 1982.

EDSCHMID, Kasimir: Expressionismus in der Dichtung. 1917. In Hans Meyer(Hrsg.): Deutsche Literaturkritik im 20. Jahrhundert. Kaiserreich, der erste Weltkrieg und erste Nachkriegszeit. 1889-1933. Stuttgart, 1965.

EYCKMAN, Christoph: Denk- und Stilformen des Expressionismus. München, 1974

FOUCAULT, Michel: (i) The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language. New York, 1972 (Pantheon/Random)
(ii) Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason. New York, 1973 (Vintage/Random).

GAY, Peter: Weimar Culture. Harmondsworth, England, 1974 (Pelican/Penguin).

GLASER, Hermann: Literatur des 20. Jahrhunderts in Motiven. Band I, 1870-1918. München, 1978.

GRAVES, Robert: The Greek Myths. Vol. 1 & 2. Harmondsworth, England. 1986 (Pelican/Penguin).

HORKHEIMER/ADORNO: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/Main, 1985.

HUYSEN/SCHERPE(Hrsg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbeck bei Hamburg. 1986.

KNEVELS, Wilhelm: Expressionismus und Religion, gezeigt an der neuesten deutschen expressionistischen Lyrik. Tübingen, 1927.

LUKACS, Georg: Größe und Verfall des Expressionismus. In ders.: Werke, Band IV, Neuwied, 1971.

MAYER, Hans: Retrospektive des Expressionismus. In ders.: Zur deutschen Literatur der Zeit. Zusammenhänge, Schriftsteller, Bücher. Reinbeck bei Hamburg, 1967.

RASCH, Wolf Dietrich: Was ist Expressionismus? In ders.: Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Stuttgart, 1967.

ROTHER, Wolfgang: Der Expressionismus. Theologische, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur. Frankfurt/Main, 1977.

RÜRUP, Reinhard: Deutschland im 19. Jahrhundert. 1815-1871. Göttingen, 1984.

SCHLENSTEDT, Silvia: Nachwort in: Reso/Martin usw.(Hrsg.): Expressionismus/Lyrik. Berlin, Weimar/DDR. 1969.

SCHMITT, Hans-Jürgen: Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption. Frankfurt/Main, 1973.

SPENGLER, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München, 1973.

STARK, Michael: Für und Wider den Expressionismus. Stuttgart, 1982.

STEFFEN, Hans(Hrsg.): Der deutsche Expressionismus. Formen und Gestalten. Göttingen, 1970 (2.Aufl.).

VIETTA/KEMPER: Expressionismus. München, 1975.

YOUNG, Robert: Poststructuralism. An Introduction. In ders.(Hrsg.): Untying the Text. A poststructuralist Reader. Boston, London, Henley, 1981.

