

Wieland Jäger · Rainer Schützeichel (Hrsg.)

Universität und Lebenswelt

Wieland Jäger
Rainer Schützeichel (Hrsg.)

Universität und Lebenswelt

Festschrift für Heinz Abels



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

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

1. Auflage 2008

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2008

Lektorat: Frank Engelhardt

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Krips b.v., Meppel

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in the Netherlands

ISBN 978-3-531-15713-9

Inhalt

Vorwort <i>Wieland Jäger / Rainer Schützeichel</i>	7
Wandern und Wohnen in labyrinthischen Kontexturen <i>Kurt Röttgers</i>	9
Lebenswelt und Gesellschaftskonstitution <i>Wieland Jäger / Thomas Matys</i>	29
Universitäten, Wissen, Expertise – Soziologische Überlegungen zu epistemischen Konstellationen und Regimen <i>Rainer Schützeichel</i>	46
Studium und Beruf. Zum Wandel des Verhältnisses von Hochschule und Berufsausbildung <i>Walter Georg</i>	84
Flüchtige Liebe – was bindet Studierende an die Hochschule? <i>Leo Kifßler</i>	118
Non universitati, sed vitae discimus! Employability als Herausforderung für Lehre und Studium <i>Hans Georg Tegethoff</i>	134
Double Talk von Hochschulleitungen <i>Uwe Schimank</i>	154

Autobiographien von Wissenschaftlern: Das Beispiel der Psychologie <i>Helmut E. Lück</i>	173
Vorbereitende Überlegungen zu einer mikrosoziologischen Theorie des Lernens <i>Hans-Werner Klusemann</i>	194
Zur Identität von Identität aus methodischer Sicht <i>Ingrid Josephs</i>	218
Zum Gesellschaftsbild der Soziologie: Durkheims Rezeption von Comte <i>Werner Fuchs-Heinritz</i>	229
Kritische Theorie und Kulturmanagement <i>Thomas Heinze</i>	240
Autorenverzeichnis	251

Vorwort

Universitäten und Hochschulen sind gegenwärtig einem Sog von Reformen ausgesetzt. Sie sehen sich national und international einem enormen Wettbewerb ausgesetzt, sie betrachten sich als von alten, verkrusteten Strukturen beherrscht, in ihren Kapazitäten erschöpft, von der Politik in eine fragwürdige Autonomie entlassen, vom schulischen Bildungssystem mit einem ungenügenden Ausgangsniveau ihrer Studentinnen und Studenten belastet, mit vereinheitlichenden Studienprogrammen und Studiengängen und mit neuen Governanceformen konfrontiert. Sie müssen sich Vergleichsverfahren und Rankings auf der Basis fragwürdiger Parameter gefallen lassen und setzen sich, um Ungewissheiten zu reduzieren, Evaluationen aus, die neue Ungewissheiten produzieren. Sie sind vielfachen und teils unverträglichen Anforderungen und Herausforderungen seitens anderer Organisationen und anderer, außerwissenschaftlicher Teilsysteme ausgesetzt, und sie sind unentschieden, inwieweit sie sich diesen externen Forderungen öffnen sollen oder sich diesen verweigern können. Sie sind, um das geflügelte Wort von der ›Multiversität‹ aufzunehmen, starken internen Heterogenisierungstendenzen, aber auch globalen Homogenisierungstendenzen ausgesetzt. Und Universitäten sind – last but not least – als Organisationstyp enorm erfolgreich. Dieser Typus diffundiert weltweit und seine Zahl nimmt immer noch exponentiell zu. Universitäten sind Katalysator und Ankerpunkt der Transformationen hin zu einer ›Wissengesellschaft‹ und haben eine maßgebliche Allokationsfunktion bei der Verteilung von sozialen Positionen. Und erstaunlich ist, dass immer noch oder wieder in Universitäten zahlreiche Expertengruppen und Professionen ausgebildet werden, obwohl diese im Grunde genommen ihr Geschäft erst nach ihrem universitären Abschluss on-the-job erlernen. All diese Prozesse werden gegenwärtig vielfach erforscht. In diesem Band wird nun ein spezifischer Zusammenhang in den Mittelpunkt gerückt – das polyvalente Verhältnis von Universität und Lebenswelt, d.h. der Universität als Lebenswelt wie auch der Lebenswelt als lebensweltlicher Umwelt der Universität.

Diesen vielfältigen Verbindungen zwischen Universität und Lebenswelt gehen die Beiträge in diesem Band nach. Kurt Röttgers stellt das Wandern und Wohnen in labyrinthischen Kontexten als ein zentrales Problem einer jeglichen Lebenswelt dar. Wieland Jäger und Thomas Matys gehen in ihrem dialogisch strukturierten Beitrag der Frage nach der Konstitution von Lebenswelt nach. Rainer Schützeichel geht auf die Wissensregime und epistemischen Konstellationen im Verhältnis von

Universität und gesellschaftlicher Lebenswelt ein. Walter Georg stellt die Veränderungen der Universität nach den jüngsten Reformen dar und beleuchtet die Bedeutung dieser Reformen für die berufliche Ausbildung. Die Frage, inwiefern Universitäten in eine studentische Lebenswelt integriert sein können, wird von Leo Kißler am Beispiel der Marburger Universität untersucht. Hans Georg Tegethoff diskutiert in seinem Beitrag die uralte und doch immer neu zu stellende Frage nach der lebensweltlichen Relevanz der Ausbildung, die an Universitäten vermittelt wird. Uwe Schimank analysiert das prekäre Rollenhandeln von Hochschulleitungen mit ihren unterschiedlichen kommunikativen Anforderungen und Adressen. Der Beitrag von Helmut E. Lück beleuchtet einen wichtigen Aspekt der Lebenswelt von Universitäten, nämlich die Formen der Selbstthematisierung und disziplinären und historischen Selbstkontextuierung von Wissenschaftlern in ihren Autobiographien. Werner Klusemann unternimmt in seinem Beitrag in Orientierung an die soziologische Theorie der Interaktionsrituale einen Versuch zu einem bisher erstaunlich selten reflektierten Thema, nämlich einer soziologischen Theorie des Lernens. Ingrid Josephs fragt nach den Konstruktionen von Identität in der psychologischen Identitätsforschung. Theoriegeschichtlich werden Aspekte dieses Verhältnisses in den Beiträgen von Werner Fuchs-Heinritz und Thomas Heinze erkundet. Werner Fuchs-Heinritz untersucht am Beispiel der Comte-Rezeption von Durkheim das Bild, welches sich die frühe, klassische Soziologie von der Gesellschaft der Lebenswelt machte. Thomas Heinze geht in seinem Beitrag der Relevanz der Kritischen Theorie für heutige Formen des Kulturmanagements nach.

Der vorliegende Band ist Heinz Abels zu seinem 65. Geburtstag zugeeignet. Kolleginnen, Kollegen und Mitarbeiter möchten auf diese Weise einen Soziologen ehren, für den das problematische und prekäre Verhältnis von Universität und Lebenswelt immer im Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Praxis gestanden hat. Dabei ging und geht es ihm auf der einen Seite immer darum, die Universität als eine Lebenswelt zu begreifen und die ›natürliche Einstellung‹ und die ›natürlichen‹ Wissensordnungen der universitären Lebenswelt und der diese tragenden Gruppen zu analysieren. Und zum anderen war und ist es ihm immer ein zentrales pädagogisches Anliegen, die Kluft zwischen dem wissenschaftlichen und dem lebensweltlichen Wissen zu bedenken, vor allem bezüglich der Frage, welche Relevanz das wissenschaftliche Wissen für das lebensweltliche Wissen haben kann und haben sollte.

Wandern und Wohnen in labyrinthischen Texturen

Kurt Röttgers

Es ist nicht ganz abwegig zu vermuten, daß wir uns seit Jahrhunderten in einem Labyrinth bewegen. Als Indiz dafür kann genommen werden die enorme Anzahl von Büchern, die das Wort „Leitfaden“ (d.i. Faden der Ariadne, der aus dem Labyrinth herauszuführen verspricht) im Titel führen, so weist allein die elektronische Suche im Digibib des HBZ über 20.000 Bücher mit diesem Stichwort im Titel nach. Comenius noch wußte den Ausweg aus dem als Irrgarten interpretierten Labyrinth. Die Welt war für ihn ein Labyrinth, aber das Paradies des Herzens, vor allem da es christlich gläubig ist, weist den sicheren Weg aus den Wirrnissen der labyrinthischen Welt (Comenius 1907). Goethe war da schon nicht mehr so sicher, in seiner „Ode an den Mond“ (1778) spricht er bereits von dem „Labyrinth der Brust“ (Goethe 1955, S. 68). Darin hat er in Leibniz einen Vorläufer, der von den beiden Labyrinth der Vernunft gesprochen hatte (das Kontinuum und die Freiheit). Herz, Brust oder Vernunft hin und her, daß unsere Wissens-Welten labyrinthischer Struktur sind, ist auch bereits die Grundüberzeugung d' Alemberts in seinem „Discours préliminaire de l'Encyclopédie“ (1763): „Le système général des sciences et des arts est une espèce de labyrinthe, de chemin tortueux, où l'esprit s'engage sans trop connaître la route qu'il doit tenir.“ (d' Alembert 1912, S. 58) Es ist die Zeit um 1800, in der sich die Überzeugung entwickelt und durchsetzt, daß der Mensch gar keine Chance hat, aus dem Labyrinth herauszufinden. Diese Skepsis mündet schließlich in Lacans Überzeugung, daß „... die höchste Wirkkraft, die seit jeher die Gänge gräbt und das Labyrinth anlegt, die Vernunft selber ist, das heißt eben der Logos.“ (Lacan 1975, S. 53) Gleichwohl werden „Leitfäden“, d.h. Ariadne-Fäden, in großer Menge und für alle Unübersichtlichkeiten geschrieben und gelesen.¹ Das ist in gewisser Hinsicht widersinnig; denn wenn die Wissens-Welt ein

¹ Schon Leibniz verglich seine „Characteristica universalis“ mit dem Ariadne-Faden, ohne dessen Hilfe man sich verirren müsse. „La véritable méthode nous doit fournir un filum Ariadnes...“ (Leibniz 1875, II, S. 22) und: „Filum cogitandi voco Methodum...“ (Leibniz 1903, S. 420) Leibniz' Descartes-Kritik läuft, in dieser Metaphorik ausgesprochen, darauf hinaus zu sagen: Descartes hat

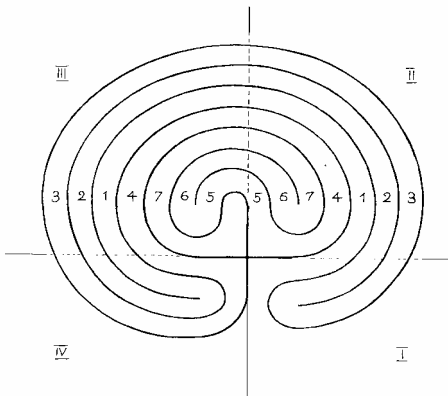
Labyrinth und ein Wirrsal ist, dann ist sie per definitionem der Ort, an dem man sich verirrt. Man kann sich auch seit 1800 zu einer Haltung des weltfrommen (Herder) oder des nihilistischen (Jean Paul) Hinnehmens dieser Konstitution der Wissenswelten durchringen. (Rauh 1990, S. 82, 103) Jeder Leitfaden und jeder andere Text steigert die Komplexität des Ganzen trotz seines Versprechens, sie zu reduzieren, und seines impliziten Anspruchs, letzter definitiv klärender Text zu sein.¹ Jede beantwortete Frage erweist sich als ein Medusenhaupt, aus dem instantan viele neue Fragen sich erheben. Jedes gelöste Problem proliferiert fraktal in eine Vielzahl wunderschöner neuer Probleme. Michel Serres kann daher sagen: „Wie glücklich waren wir doch, Margot, weißt du noch, als unsere Probleme, wie man das nennt, noch nicht gelöst waren!“ (Serres 1981, S. 119) Die Labyrinth also wachsen, aber fatalerweise nicht einfach so, daß wir unsere Problemlösungsanstrengungen nur zu steigern brauchten, um ihr Wachstum einzuholen und zu überholen, um damit der Lage Herr zu werden. Die Labyrinth wachsen exakt in Abhängigkeit von unseren Bewegungen in ihnen. Das Labyrinth unseres Wissens folgt der Struktur von Fraktalen.² Nun könnte man sich ja zur Not mit dieser Situation zufrieden geben, so wie wir uns Sisyphos nach Camus als einen glücklichen Menschen vorzustellen hätten, käme nicht seit Baudelaire eine zweite Bild-Erfahrung hinzu, gebunden in der Kombination des Labyrinths und des Turms von Babel: „Une tour-labyrinthe. Je n’ai jamais pu sortir. J’habite pour toujours un bâtiment travaillé par une maladie secrète.“ (Baudelaire 1975, I, S. 372) Dieses Turm-Labyrinth – so Baudelaire – wird einstürzen, aber ein Ausgang aus ihm ist nicht zu finden. Das Krachen im Gebälk ist schon zu hören – eine solche Bildlichkeit dramatisiert noch einmal das Bild von der Welt als Labyrinth; denn man kann sich nicht zufrieden geben, daß wir im Labyrinth leben und ein Ausgang nicht zu finden ist, wenn der Einsturz schon zu bemerken ist.

Was kann man da tun? Bevor ich drei Antworten auf diese Frage gebe (Antworten, die selbstverständlich neue Fragen aufwerfen³), schicke ich eine Vorbemerkung voraus: Im minoischen Labyrinth kann man sich gar nicht verirren.

uns gar keine Methode geliefert, wir sind immer noch auf der Suche nach dem Ariadne-Faden, der uns aus dem Labyrinth herausführen könnte.

- 1 Zu diesem (notwendigen) Anspruch des philosophischen Textes s. Röttgers (1990).
- 2 Fraktale entstehen, vereinfacht gesagt, aus rekursiver Anwendung von Funktionen, z.B. wenn Kinder einen Teil einer Antwort auf eine „Warum“-Frage zum Gegenstand einer neuen „Warum“-Frage wählen usw.
- 3 Eine Möglichkeit, die hier in Betracht gezogen wird, ist das Ausweichen in eine andere Metaphorik, z. B. die einer Norm. Eine norma ist ursprünglich ein Werkzeug der Bautechniker um gerade

Seit die Griechen mit der minoischen Kultur in Kontakt kamen, haben sie behauptet, man verirre sich im Labyrinth. Aber das ist nicht wahr. Das minoische Labyrinth war ein sogenanntes Einweg-Labyrinth, es gab keine Wegegabelungen, es waren demnach keine Entscheidungen nötig und folglich auch keine falschen Entscheidungen möglich, durch die man sich hätte verirren können. Man ging hinein und wenn man nicht vom Minotaurus gefressen wurde, kam man eben so sicher wieder heraus. Aber auch diese Geschichte vom menschenfressenden Halbstier im Inneren des Labyrinths ist ein griechisches Märchen. Der Prototyp eines solchen Labyrinths sah so aus:¹



Das Märchen vom menschenfleischfressenden Minotaurus gleicht demjenigen von Hänsel und Gretel, denn auch ihr Wald ist ein Labyrinth, in dem die beiden sich verirren. Und auch hier hockt im Inneren ein angeblich menschenfressendes Wesen. Es dürfte jedoch die Prüfung des Fingers von Hänsel Chiffre für die Prüfung eines ganz anderen Körperteils des Jungen gewesen sein, so wie es sich auch im Labyrinth von Knossos und den in ihm „geopferten“ Jungfrauen und Jungmänner wohl eher um einen Initiationsritus gehandelt haben dürfte als um die Speisung eines monströsen Hybriden. Jungmänner und Jungfrauen gingen hinein und sie kamen nicht als diese wieder heraus. Wer sich ins Labyrinth begibt, kommt nicht als derselbe wieder heraus, er wird ein anderer geworden sein.

Aber warum hatten die Griechen soviel Angst vor diesem minoischen Arrangement? Warum fürchteten sie sich, sich im Labyrinth zu verirren, was topologisch

Fluchten und rechte Winkel einhalten zu können: „Richtschnur“, um die „Gerechtigkeit des Winkelhackens“ einzuhalten. (Vitruv 1548, S. CCLIV)

¹ Die Abbildung und die Befunde nach H. Kern (1995, S. 35, Abb. 5).

gar nicht möglich war? Das Labyrinth erscheint ihnen als ein Arrangement der Eingeborenen, um arme Griechen zu verwirren. Im Sinne eines Irrgartens taucht das Labyrinth in der philosophischen Literatur erstmals bei Platon auf; im „Euthydemos“ (291b) heißt es über den Gang der Untersuchung: „... dabei gerieten wir in ein wahrhaftes Labyrinth; denn da mußten wir, als wir schon am Ziele zu sein glaubten, von neuem wieder umwenden, und es zeigte sich, daß wir uns von neuem gleichsam im Ausgangspunkt unserer Untersuchung befanden, und daß uns noch immer gerade so viel fehlte, als wir unsere Nachforschung begannen.“ Mit großer Selbstverständlichkeit ist hier das Labyrinth schon ein Irrgarten. Genau die gleiche Suchfigur, obwohl der Name „Labyrinth“ nicht fällt, kommt auch in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV XIVf.) vor; Kant spricht dort davon, „unzählige Male den Weg zurück [zu] tun, weil man findet, daß er nicht dahin führt, wo man hin will.“ Umgekehrt empfand nun Goethe die Kantische Philosophie, die ein „Leitfaden“ durch das Labyrinth sein wollte, selbst als ein Labyrinth, in das er sich nicht hineintraute, obwohl ihm der „Eingang“ durchaus gefiel. (Goethe 1955, XIII, S. 27) Um die Furcht der Griechen zu verstehen, müssen wir noch einmal einen Blick auf die Struktur des Labyrinths in seiner minoischen Standardform werfen. Der Gang des Labyrinths war, ursprünglich, soviel man weiß, die Form eines Tanzes (so auch Ilias XVIII, 590ff.) – sagen wir mutig (mutig angesichts lückenhafter Evidenzen)¹ – ein Initiationstanz im Zeichen des Sonnengottes, für den der Stier steht: symbolischer Repräsentant einer zugleich zeugenden und vernichtenden Kraft. Dieser Tanz)² und dieser Gang durch das Labyrinth ist die Begegnung und rhythmische Überlagerung zweier Zeiten und zweier Bewegungen. Die zwei Bewegungen sind eine Pendelbewegung (rechts/links) und eine systolisch-diastolische Bewegung (Konzentrik/Exzentrik). Die Überlagerung zweier Zeiten ist ein Rhythmus; die rhythmische Bewegung führt dazu, daß man nicht geradewegs, d.h. cartesianisch-methodisch³, ins Zentrum gelangen kann, sondern auf ver-

¹ Dieser Mut folgt Blumenberg (1979), dessen „Arbeit am Mythos“ selbst mythisch ist und sein muß; und sie folgt I. Kant: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: (Kant 1910ff) VIII, S. 109ff., der freilich weniger mutig die Bibel zum Bezugsmythos wählt.

² Es soll immerhin nicht unerwähnt bleiben, daß auch der platonische Begriff für den Raum chora von dem Wort choras abgeleitet ist, was ursprünglich soviel wie „Tanzplatz“ bedeutet zu haben scheint.

³ Descartes hat uns erzählt, daß der, der sich im Wald verirrt hat, immer geradeaus gehen müsse um herauszufinden. Sinn macht das nur in orthogonal geordnete Forsten, in denen sich allerdings nur Dummköpfe verirren können. Denn kein Rat als der cartesische ist unbrauchbarer für den, der sich in einem wirklichen Wald verirrt hat. Wer hier immer geradeaus geht, um der Verirrung zu entgehen, kann an einen Sumpf oder ein Moor geraten, und wenn er dann weiter Descartes methodischem Rat folgt, wird er schon sehen, was er davon hat, vielmehr sollte der Verirrte z. B. einem Fluß folgen, der seinerseits nicht geradeaus, sondern bergab fließt nicht methodisch, sondern

schlungenen Wegen von rechts nach links geführt und zurück und so, daß man im Vollzug der Bewegung zunächst zwar dem Zentrum (konzentrisch) sich zu nähern scheint, dann aber plötzlich, wenn man sich ihm ganz nahe glaubt, exzentrisch sich wieder nach außen geführt findet, und das mehrfach, so daß die Ausschläge der Pendelbewegung zunächst geringer werden, dann aber wieder zunehmen. Für die Konstruktion des Ganges/Tanzes gibt es einen Algorithmus, der die Minoer als Schüler der ägyptischen Geometrie auszuweisen scheint. Noch einmal: Warum ist das für Griechen und für uns, die wir die Schüler der Griechen sind, beängstigend? Die Griechen und wir, solange wir Moderne waren, sind wie Hänsel und Gretel: Wir wollen den Weg zum Ursprung (archè) und Grund aller Dinge¹ stets im Blick behalten können, Hänsel und Gretel durch Kieselsteine und Erbsen, Theseus durch den Leitfaden einer anscheinend wohlmeinenden Frau. Wenn es schon Wandel und Wandlungen geben muß, dann doch bitte vor dem Hintergrund eines eleatischen und Platonischen Unwandelbaren, wenn schon Wandel sein muß, dann lieber Evolution statt Revolution oder Erlösung, wenn schon Wandel, dann lieber allmähliche Adoleszenz als Initiation.² Die Griechen, weil sie sich dem anarchischen Sinn des minoischen Labyrinths nicht anvertrauen mochten, hatten Angst und benötigten zur Angst-Bewältigung einen Faden, den Ariadne dem Griechen Theseus gab, obwohl sie ja als Minoerin wissen mußte, daß dieser in einem Einweg-Labyrinth ganz überflüssig war, aber fürsorglich (oder auch eigen-nützig) gab sie ihm diesen Teddybär-Ersatz (ein Fetisch der Angst-Bewältigung). Denn wäre er der Vergewisserung am Ursprung verlustig gewesen, wäre er wie gelähmt gewesen und wäre wie die Ratten vor dem Drahtverhau, hinter dem sich das Futter befindet, immer hin und her gelaufen und hätte so den kleinen Umweg nicht für sich entdeckt, der die Archè und das Telos eine kleine Weile aus den Augen verliert und der das eigentliche Lehrstück des minoischen Tanzes ausmacht,

aleatorisch, in die Strukturen des Geländes eingepaßt, und er wird, wenn er denn kein verbohrtter Cartesianer ist, einsehen, daß es zweckmäßig ist, diese Bewegung des Flusses zu imitieren; denn bekanntlich finden auch Flüsse aus dem Wald heraus.

- ¹ M. Serres deutet daher die archè in der alttestamentarischen Form der Arche: Es ist der (Neu-) Anfang, aus dem heraus sich alles andere, spätere erklären läßt, allerdings verbindet sich damit auch das Bild der Büchse der Pandora, weil diese Welt zwar vielleicht die beste aller möglichen, aber durchaus keine gute ist. (Serres 1992, S. 7-52) Diesen Gedanken fortsetzend könnte man wahrscheinlich sagen, daß diese archè/Arche eine bloße Formalstruktur ist, die ein Chaos im Inneren von einem Chaos im Äußeren abtrennt und schützt, so daß über den Grund der Dinge damit noch gar nichts ausgesagt wäre. Dieser könnte dann einerseits als Chaos, andererseits aber von vornherein als Doppel-Chaos figuriert werden, was ja wohl sogar die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Begriffs des Chaos gewesen sein mag, nicht etwa Tohuwabohu, sondern Spaltung, s. dazu St. Günzel (2005).
- ² Zu diesem Problemkomplex in der Postmoderne s. Kraus 2000. Zur Figurierung von Übergängen allgemein s. Röttgers 2007, 2002.

nämlich sich dem Prozeß selbst anzuvertrauen statt auf einen Ausgangspunkt oder den Zielpunkt zu starren, zu dem man wieder zurück will oder der eine Bestimmung sein soll. Aber natürlich hilft der Ariadne/Leitfaden nur, wenn man ihm vertrauen kann, wenn man nicht argwöhnen muß, daß Ariadne ihn zwischenzeitlich ganz woanders festgemacht und verlegt als am Ursprung oder gar Verzweigungen hineingehäkelt hat. Vertraut man aber der Absicherung im Ursprung und der Linearität des Fadens, dann geht man am Faden gewissermaßen immer geradeaus vom Ursprung zum Ziel. Der Leitfaden leistet nur, was er leisten soll, die Vermittlung der Gewähr eines kontinuierlichen Herübergleitens von einem Ursprung zu einem Ziel, wenn er durch Homogenität die Suggestion der Identität mit sich führen kann. Die am Ariadnefaden entlanglaufenden Griechen (und alle, die ihnen seitdem gefolgt sind) müssen sicher sein dürfen, daß an jeder Stelle des Fadens dieser noch „derselbe“ ist wie am Anfang, so daß man entgegen dem Wort Heraklits immer wieder in denselben Fluß steigen kann. Könnten wir dieses Vertrauen in Ariadne nicht haben – und immerhin ist eine der Deutungen ihres Namens ja der der Arachne, die uns immer tiefer in unsere Ausweglosigkeit verstrickt –, so müßten die Griechen und wir ständig am Faden hin und her laufen (eben doch wieder wie die Ratten), um die Ursprungsgewißheit stets von neuem zu reaktivieren und der Faden hätte nur ein neues Labyrinth geschaffen.

Minoisch denken, heißt aber, sich anarchisch der Bewegung des Tanzes oder allgemein der Prozesse, in denen wir uns finden, anzuvertrauen. Historisch ging die minoische Welt und ihre Kultur durch eine Naturkatastrophe, Tsunami sagen wir heute, unter; nach dieser Zerstörung durch das Meer gingen die übrig gebliebenen Minoer vom Sonnenkult zu einem Kult des Meeressgottes über. Seitdem aber sind die Griechen und wir der Überzeugung, daß man sich im Labyrinth und seiner Bewegungsform verirren und verlieren kann, wir aber (ohne die Griechen) wissen heute außerdem, daß wir diesem labyrinthischen Irrgarten nicht entgehen können.

Nun also noch einmal (sind wir hier etwa auch in einem Labyrinth?) die Frage: Was kann man da tun?

Wie gesagt, drei Antworten habe ich anzubieten, was man in den Texten, die wir sind, tun kann:

- Wohnen,
- den Überblick suchen,
- wandern.

Erstens also Wohnen: Im Labyrinth zu wohnen, heißt, ein Minotaurus zu sein, ein Mischwesen, dessen Ruf davon lebt, andere zu verspeisen. In Texten zu wohnen, ist eine Form der Seßhaftigkeit. Wer wohnt, muß Örtern und Räumen Funktionen zuweisen, und er muß jedem Ding seinen Platz in einer so geordneten Welt zuweisen. In Texten kann das gewiß mehrererlei Gestalt annehmen. Die erste Form hat Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ folgendermaßen ausgedrückt: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Noth zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können.“ (Kant 1910, III, KrV B 294f.) Und schon in seinem Buch von 1763 „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ beschreibt Kant die eigentümliche Faszination, die für ihn von der Kunst der Landvermesser ausgeht: „Die nothwendigen Bestimmungen des Raums verschaffen dem Messkünstler ein nicht gemeines Vergnügen durch die Augenscheinlichkeit in der Überzeugung und durch die Genauigkeit in der Ausführung, imgleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen das Gesammte menschliche Erkenntniß nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, vielweniger es überträfe.“ (Kant 1910, II, S. 93) Die zweite Form hat Carl Schmitt in seinem Beitrag zur Festschrift Przywara zur Sprache gebracht als den Zusammenhang von Nomos, Nahme und Name. (Schmitt 1959) Das Weiden des Hirten und die Verteilung des Landes gehen auf denselben Wortstamm des Nemein zurück, der zugleich ein Nehmen ist. Und das dritte ist dann die Namensgebung. Nicht das Kantische Messen und Zuordnen ist hier das Primäre, sondern die Funktion, die einmal im Fall des Hirten eine flexible, zum anderen Male im Fall der seßhaften Oikos-Bewohner eine stabile Ordnung (Nomos) und Begrifflichkeit (Name) zuläßt. Und die dritte Form ist dann die Aus-

bildung und Handhabung fester Diskurse mit ihren Klassifikationen und Taxonomien, wie sie Foucault studiert hat. In allen drei Formen heißt dann erkennen, dem zu Erkennenden einen realen oder logischen Ort in einer vordefinierten Ordnung zuweisen. Nur ein Minotauroide kann das, weil für ihn alles Eßbare, d.h. Verstehbare und in einer Wissenswelt Integrierbare, an ihm und seinem festen Wohnsitz im Zentrum seines Universums vorbeikommt und er nur erkennend zuzuschnappen braucht. Kants sogenannte Kopernikanische Wende, nach der er versuchte, die bisherige Determination des Subjekts durch das Objekt im Erkenntnisprozeß umzukehren, ist in Wahrheit antikopernikanisch schlechthin; denn hatte Kopernikus den Menschen aus dem Zentrum des Universums vertrieben (wie Gabriel seinerzeit Adam und Eva), so sorgt Kants sogenannte kopernikanische Wende dafür, daß das Subjekt, freilich auf veränderte Weise, dort wieder einziehen und sich minotaurisch dort seßhaft einrichten kann. Es käme nicht auf die wirkliche oder vermeintliche Umkehrung des Subjekt/Objekt-Verhältnisses an, sondern auf deren Aufhebung. Einen solchen Wissens-Minotaurus im Zentrum seines Universums seinerseits beobachtend, wird man ihm jedenfalls eine Form des Nichtwissens zwangsläufig zuschreiben müssen, nämlich das Nichtwissen darüber, ob sein Labyrinth ein Einweglabyrinth oder ein echter Irrgarten ist, ob im Prinzip oder in the long run alles Begegnende wißbar (eßbar)¹ ist, oder ob sich einiges im Irrgarten so verlaufen und wiedergefunden hat, daß es das Labyrinth des Wissens längst verlassen und sich damit dem Integrationsbegehren des Minotaurus entzogen hat. Anders gesagt: Genau die Frage, ob alle Fragen (im Prinzip) beantwortbar, alle Probleme lösbar, alle Dinge und Menschen verstehbar sind, genau diese Frage – und wenn es auch im Bewußtsein eines vorgestellten Allwissenden die einzige wäre – ist nicht beantwortbar. Das muß den Minotaurus traurig stimmen, möchte er doch so gerne alles in sein gütiges Verstehen, bzw. Fressen integrieren, weil seine menschliche Hälfte es doch so gut meint mit allen Dingen und Wesen. Aber überlegen wir advokatorisch in seinem Sinne: Könnte er wirklich alles verdauen, ist sein wohlmeinender Universalismus, seine neoliberale Globalisierungsbegeisterung nicht eine sich selbst täuschende Selbstüberforderung? Mit anderen Worten: Müssen wir als Minotauroiden nicht darauf hoffen, daß das Labyrinth kein Einweglabyrinth ist und gerade nicht alle Dinge und Wesen zu uns kommen, sondern sich im für uns Geheimen verlaufen? Dem Minotaurus könnte das nichts ausmachen. Für ihn ist die Hauptsache, daß manchmal etwas begegnet, das verstanden, erkannt und einverleibt werden könnte. Selbst wenn alles Schein wäre, müßte ihm

¹ Auf die zwei Formen der Integration, Wissen und Essen, verweist nicht nur der sprachliche Zusammenhang von *savoir* und *saveur*, sondern eindringlich auch Nietzsches Philosophie am Leitfaden des Leibes, insbesondere seine vermeintlichen Diätvorschriften in „*Ecce homo*“.

das egal sein; Hauptsache wäre dann, daß manchmal solch Scheinbares seinem Scheinleib einverleibt werden könnte. „Auch das Leben als Traum hätte seine Welt von Theorie und Technik, von Bedingungen des Glücks und Unglücks – immer das Glück (höherer Ordnung) vorausgesetzt, aus jenem Traum nicht erwachen zu müssen.“ (Blumenberg 1989, S. 470) So weit aber brauchen wir gar nicht zu gehen; es reicht die Feststellung, daß die klare Abtrennung einer Insel der Wahrheit, auf der allen Dingen ihre ihnen zukommenden Orte zugewiesen werden, und dem Ozean des Scheins, der sie umgibt, nicht mehr nicht mehr gilt, die Dinge verlassen ihrer Örter, und zwar genau in Abhängigkeit von dieser Zuweisung. Die Zuweisungsgeste ordnet eine chaotische Vielfalt. Aber es gibt Hyperordnungen, die durch ein Zuviel an Ordnungsstrukturen die Orientierung verunmöglichen, solche Hyperordnungen nennen wir Labyrinth. Als die Welt noch zweidimensional war, brauchte man nur die dritte Dimension zu betreten, um den absoluten Überblick zu gewinnen. Wenn es aber mehrere Überblicker gibt, mehrere einzig mögliche Standpunkte, (Röttgers 1994; Beck 1796) von denen aus die „wahre“ Struktur der zweidimensionalen Welt durchschaut werden kann, dann reproduziert sich das zu lösende Problem, und es wiederholt sich in jeder weiteren Dimension. Der absolute Überblick ist unmöglich geworden, ja jeder Versuch, ihn zu gewinnen, verschärft nur das Problem.

Aber vielleicht sind wir ja gar keine Minotauroiden, keine seßhaften Bewohner der Wissenswelten und Texte, keine Manifestationen der ersitzenden oder erwohnenden Vernunft. Heidegger gab zu bedenken. „Zum Wohnen, so scheint es, gelangen wir erst durch das Bauen.“ (Heidegger 1954, S. 19) Aber er fällt sich sogleich selbst ins Wort, indem er, der späte Heidegger, die Etymologie zu Rate zieht und feststellt, daß „bauen“ eigentlich „wohnen“ heiße und dieses wiederum mit Formen des Verbs für „sein“ zusammenhänge: ich bin = ich wohne. Als in der Sprache verborgene Weisheit stellt er dann heraus: „Das Wohnen ist die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind.“ (Heidegger 1954, S. 22) – Am besten verlassen wir jetzt aber dieses Heidegger-Denken, das dann von dem Wohnen auf das Schonen (der Erde) und von den Sterblichen auf das „Geviert“ (aus Sterblichen, Himmel, Erde und Göttlichen) führen würde. Vielmehr sehen wir, daß es nicht zweckmäßig ist, sich wohnlich im Labyrinthischen einzurichten, wenn man kein minotauroider Allesfresser sein kann.¹

¹ Allerdings werden wir auf diese Frage zurückkommen müssen, wenn wir mit U. Guzzoni fragen werden, ob es nicht auch ein „im Wandern wohnen“ geben könne, also ein nicht-ersitzendes Wohnen. (Guzzoni 1999)

Nun also zur zweiten Antwort auf die alles entscheidende Frage: was tun?

Die Frage, die der Minotaurus sich nicht beantworten kann, nämlich ob er in einem Irrgarten wohnt oder in einem Einweglabyrinth, können wir doch ganz einfach entscheiden, wenn wir den Überblick, den Über-Blick, gewinnen. Man muß nur das Labyrinth nach oben hin verlassen, dann sieht man es und seine Struktur doch in evidenter Weise. Viele, insbesondere Mitteleuropäer (von Creuzer¹ bis Kerényi²), haben geglaubt, im Inneren des Labyrinths sei es finster, weil man sich ein Labyrinth als Steinhaus³ ohne Dach als Regenschutz nicht vorstellen mochte, das selbst für Halbstiere unwohnlich gewesen wäre. Ist aber das Labyrinth ursprünglich ein Sonnenkult, dann darf um die symbolische Inkarnation der Sonne herum nicht Dunkelheit herrschen.⁴ Wenn das aber so ist, dann kann man das Labyrinth nach oben fliegend verlassen und von dort aus einen Überblick gewinnen. Ein Architekt und sein Sohn haben es getan: Daedalus und Ikarus. Ihre Aktion ist allerdings zutiefst zweideutig, sowohl im Hinblick auf das Labyrinth selbst als auch im Hinblick auf die so strukturierte Textualität unserer Wissenswelten.

Die eine Seite des Unternehmens ist es, den labyrinthischen Verstrickungen des symbolischen Repräsentanten der Sonne, der ja als Halbstier etwas von der Mittler-Natur der Engel hat, (Röttgers 2005a) zu entkommen. Das geschieht durch ein Überschreiten der Zweidimensionalität und die Erweiterung zur dritten Dimension, die den erkennenden Distanzgewinn zu versprechen scheint. Tatsächlich sind die Flüchtlinge in doppelter Weise eingefangen. Ikarus nähert sich auf ihrer Flucht vor dem symbolischen Repräsentanten der Sonne mithilfe der technischen Apparatur von Wachsfügeln zu sehr der wirklichen Sonne. Und es zeigt sich: wer den symbolischen Repräsentanten zu entfliehen beabsichtigt, ist dann der Gewalt der Realität schutzlos ausgeliefert, Technik allein bietet keine Hilfe. Ikarus verfällt mit seiner Flucht aus den Vermittlungen dieser Gewalt – ein Rousseauismus avant la lettre – und stürzt ab. Weil er fürchtete, vom Minotaurus symbolisch (Stiere und höchstwahrscheinlich auch Halbstiere sind keine Karnivoren) gefressen zu werden, verschlingt ihn das Meer. Wer den Über-Blick gewinnen oder behalten will, muß den Mittelweg zwischen den Symbolen und der Unmittelbarkeit wählen und

¹ Er spricht sogar von einem „Grottenbau unter der Erde“. Creuzer 1819-1821, IV, S. 113.

² Kerényi 1966 mit Verweisen auf Böhl 1935 und F. Müller 1934.

³ Nach einer der etymologischen Deutungen des Wortes „Labyrinth“ handelt es sich um die Zusammensetzung von *labyr* und *inthos* und heißt soviel wie Stein-Haus., cf. Kern 1995, S. 17.

⁴ Auch H. Blumenberg 1989, S. 477f., geht davon aus, daß das Labyrinth nach oben offen ist, wodurch es für ihn in seiner Grundstruktur und -intention von der Platonischen Höhle verschieden ist.

erdnah fliegen wie Daedalus. Er scheint gewonnen zu haben. Er kann jetzt im Überblick seines Überflugs¹ sehen, was er als Erbauer der Labyrinths natürlich (freilich auf andere Weise) bereits wußte, nämlich daß man sich im Labyrinth gar nicht verirren konnte, und vielleicht sah er auch, daß die Mitte – wie im von Foucault eindringlich geschilderten Benthamschen Panoptikum (Foucault 1977, S. 251ff.) möglich – gar nicht besetzt war. Es gibt gar keinen Minotaurus, es gibt auch keine Minotauroiden, das Labyrinth ist unbewohnbar – aber begehbar. Andererseits: Die symbolische Repräsentation in der Religion ist eine Leerstelle: kein Gott (oder ein nicht-repräsentierbarer), nur die Banalität einer realen Sonne, die ins Labyrinth scheint.

Was aber Daedalus nicht sah und was kein Überblick sichtbar machen kann, ist, daß der Beobachter trotz oder ungeachtet allen Distanzierungswollens ein Teil des Labyrinths ist. Jeder Fluchtversuch (nach oben, oder in die Zukunft oder wo immer man das Heil suchen mag²) bewirkt nichts anderes, als die Komplexität des Labyrinths zu steigern. Nun erst recht wird das Labyrinth zum Irrgarten. Im Bewußtsein von der Abhängigkeit der Struktur des Labyrinths von den Bewegungen in ihm und den Fluchtversuchen aus ihm geht das Bewußtsein vom Einen Grund aller Dinge (archè) endgültig verloren. Der Archèiker Theseus, ein Grieche, immer am Faden entlang gehend, den ihm Ariadne aufgeredet hatte, um ihn damit für sich einzufangen, ist konsequent: Er will den Halt an der Archè nicht verlieren und muß deswegen den symbolischen Repräsentanten der minoischen Kultur zerstören. Der Minoiker Daedalus jedoch hat mit der Überblicks-Orientierung anstelle einer Ursprungs-Orientierung das Labyrinth als Irrgarten unausrottbar in der Seele der abendländischen Kultur eingepflanzt. Die Welt wird genau dann zum Irrgarten, wenn wir uns falsch, d.h. methodisch, linear, entlang einem Leitfaden, in ihr bewegen, angemessen wäre, wie wir sehen werden, eine nomadische, die Gelegenheiten des Geländes nutzende Bewegungsform.

¹ S. auch die Vorbehalte von M. Merleau-Ponty gegen den „survol“ (Merleau-Ponty 1986, S. 33, passim); ähnlich auch bereits Kants Kritik des „Überflugs“, (Kant 1910, XX, S. 272f.); cf. auch „Kritik der reinen Vernunft“ B 671.

² Noch W. Benjamin ist von dieser Ungeduld eines Heilswillens bewegt, deswegen hält er das Labyrinth für den Ort der Zögernden („Heimat des Zögerns“) oder die labyrinthische Bewegungsform für die desjenigen, „der noch immer früh genug am Ziel ankommt. Dieses Ziel ist der Markt.“ (Benjamin 1961, S. 253, 252) Aber Wandern im Sinne einer Randonnée ist alles andere als ein Zögern, es ist lediglich eine Bewegungsform, die sich weigert, mit großem Elan und großer Konsequenz in die falsche Richtung zu laufen.

Was kann man da tun? War unsere Frage gewesen, und die verbliebene dritte Antwort lautet: Wandern. Damit haben wir nun Heidegger endgültig zurückgelassen, der gesagt hatte: „Das Wohnen aber ist der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind.“¹

Was aber nun heißt „wandern“?

Wer unterwegs ist, könnte hoffen anzukommen und sein vorgesetztes Ziel zu erreichen.² Sein Gang verwendet den Weg, die *Methodos*, als Mittel, um dieses Bewegungs- und Handlungsziel möglichst schnell, „geradewegs“ und damit ökonomisch zu erreichen. Aber was steuert er denn an? Den Ausgang aus dem Labyrinth, wir wissen es inzwischen, gibt es nur als illusionäres Ziel, oder strebt er etwa auf den Allesfresser im Zentrum zu. M. Serres sagt, in der Fabel ist das der Löwe, der alles frißt und selbst niemals gefressen wird, in den Wissenswelten ist es der Metaphysiker, der alles versteht und selbst unverständlich bleibt (Serres 1981). Wer so wandert, durchwandert ein Gebiet. Aber keiner der so wanderte, hat je den Ausgang aus dem Labyrinth gefunden. Sie haben sich verlaufen, Alexander in Persien, Attila in Bayern, Napoleon vor Moskau und Hitler in der Ukraine. Deswegen unterscheidet Nietzsche (Nietzsche 1988, II, S. 362f.) auch den Wanderer vom Reisenden folgendermaßen. „Wer nur einigermaßen zur Freiheit gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen, denn als Wanderer, – wenn auch nicht als Reisender nach einem letzten Ziele: denn dieses giebt es nicht. Wohl aber will er zusehen und die Augen dafür offen haben, was Alles in der Welt vor-

¹ (Heidegger 1954, S. 35). H. Blumenberg, sonst in vielem sein Gegner (Blumenberg 1987), endigt an dieser systematischen Stelle ebenfalls seine Überlegungen. Er sagt über das Labyrinth: „Man braucht entweder den Plan des Daedalus oder den Faden der Ariadne.“ (Blumenberg 1989, S. 477) Eine dritte Möglichkeit sieht er nicht vor. Er sieht sie deswegen nicht vor, weil seine darin noch ganz der Moderne verhaftete Überzeugung lautet: „... in der Höhle läßt sich leben, im Labyrinth nicht.“ (Blumenberg 1989, S. 480) Wenn nun aber, sage ich, weder Daedalus noch Ariadne den Weg nach draußen weisen, was soll man dann im Labyrinth tun außer „leben“, und zwar nicht „wohnend“ wie ein Minotaurus, sondern menschlich, peregrinär.

² Zur Metaphorik von Weg und Labyrinth bei dem Vater neuzeitlichen Methoden-Denkens, Descartes, s. Nador:1962. Descartes Ablehnung jeglicher Metaphorik und jeglicher Umwegigkeit (und damit aller Kultur) wird konterkariert durch seine Metaphorik der Methode als seines sicheren Weges. Indem Descartes zunächst Bacons Überzeugung übernimmt, daß die Welt ein Labyrinth sei, gerät dieses Bild in Widerspruch zu der Methode des geraden und sicheren Weges. Im Grunde hilft für Cartesiano nur die durch den Ariadne-Faden suggerierte Illusion des geraden Weges: wer nur den Faden im Blick hat und des Geländes nicht achtet, meint geradeaus zu gehen. Daß Descartes, wie Nador zeigt, im Zweifelsfall den langen, aber sicheren Weg dem kurzen Weg vorzieht, mag vielleicht mit der Hintergrund-Metaphorik des Labyrinths zusammenhängen: der Weg entlang des Ariadne-Leitfadens mag lang sein, aber er ist sicher.

geht; deshalb darf er sein Herz nicht allzufest an alles Einzelne anhängen; es muß in ihm selbst etwas Wanderndes sein, das seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit habe.“

Wandern als Reisen zu einem Ziel ist eigentlich heute nicht mehr real. Wer schnell zu einem Ziel will, wird nicht wandern, sondern ein Verkehrsmittel benutzen. Eine auf das instrumentelle Handlungsschema von Mitteleinsatz zwecks Zielerreichung festgelegte und eingeschränkte, zweckrationale Auffassung wird nicht nur methodisch jeden Umweg vermeiden, sie wir auch alles, was auf ihrem Weg liegt und was nicht Mittel zum Zweck der Zielerreichung ist, als störendes Hindernis begreifen. Für sie ist das erreichte Ziel der Sinn ihrer Handlungsvollzüge.

Was aber ist das verbliebene und eigentlich so zu nennende Wandern anderes, und was ist sein Sinn? Es ist doch wohl eine Raumbewegungsform, die ihren Sinn in ihrem Vollzug selbst hat. In gewissem Sinne wird man daher sagen, daß das Wandern kein Ende hat, weder in sich selbst noch von außen gesetzt. Wer wandert, möchte nicht durch eine Ortsveränderung anderswo sein, d.h. von einer Bleibe¹ zur anderen gelangen, oder noch anders gesagt: Wandern ist nicht der Einsatz von Zeit zwecks Veränderung einer Raumposition. Der Sinn von Wandern ist vielmehr in paradoxer Weise zweideutig. Er ist einerseits der Horizont. Der Horizont begrenzt eine Landschaft, aber nicht objektiv, so daß man durch methodisch kluge und ökonomisch-rationale Vorkehrungen dort ankommen könnte, gleichwohl ist er keine Täuschung oder ein bloß subjektiver Eindruck. Es „gibt“ ihn tatsächlich, aber eben nicht ortbar.² Der Horizont konstituiert sich im Wandern und ist dessen Herausforderung, durch ihn ist es begrenzt und unbegrenzt zugleich. Konnten Küstenbewohner ehemals meinen, jenseits des Meereshorizonts begänne der Absturz von der Erdscheibe, so wußten Bewohner der Gebirgsregionen, daß jenseits des Horizonts einer Bergkette der Abstieg beginnt.³ – Der Sinn des Wanderns liegt aber andererseits nicht nur im stets unerreichten Horizont, sondern auch im eigentümlichen, leiblich-sinnlichen Hier und Jetzt. Und auch diese Vollzugspräsenz ist nicht objektiv; denn wozu dann die Bewegung, hier und jetzt ist man doch eh. Sie ist aber auch nicht rein subjektiv wie die Motorik, die irgendwann und irgendwo den Körper bewegen mag. Diese in sich zweifach gespaltene Ambivalenz des Wanderns wird wohl am besten mit dem Begriff der Hingabe ge-

¹ Zur Bleibe s. Derrida 1998.

² Zur Kritik der Ortbarkeiten s. Whitehead 1969, zur „fallacy of simple location“ s. S. 50ff.;

³ Zum phänomenalen großen Unterschied von Aufstieg und Abstieg, den jeder Bergsteiger natürlich von seinen eigenen Muskeln her kennt, s. auch Serres 1999, bes. S. 6-18.

deutet. Dieser Begriff, der im heutigen Individualismus und Selbst-Verwirklichungswahn fast paläontologisch anmutet, meint eigentlich das Außer-sich-Sein¹, also das Gegenteil des Beisichseins, des Zuhause-seins und einer von dort ausgehenden „Selbst-Verwirklichung“. Hingabe heißt, bei dem Anderen zu sein.

Für diese Zusammenhänge hat Ute Guzzoni den eigentümlichen Begriff des „wohnenden Wanderns“ oder des „Im-Wandern-Wohnens“ geprägt. (Guzzoni 1999, S. 73, passim) Es ist ein Wandern im Zwischen, d.h. bezogen auf ein Medium, also in diesem Fall auf die Landschaft. Der Wanderer bringt sich in einen Bezug zum Medium seines Wanderns: Sein Leib verhält sich zur Landschaft, er antwortet ihr. Daher vollzieht sich das Wandern sowohl in der Landschaft als auch im Leib. Einem solchen Wandern ist bewußt, daß sein Telos in ihm selbst liegt. Das Medium ist es, das das Bewegtsein entfaltet, nicht der Eigenwille. Selbstverständlich ist auch dieser nötig, sonst würden sich die Beine in der Landschaft nicht bewegen, aber dieser Eigenwille ist eine Antwort auf die Herausforderung des Mediums. Jeder Wanderer kennt es: im Überqueren eines Flusses durch ein Springen von Stein zu Stein antwortet der Körper auf die Steine; wer anfängt zu denken und zu wollen, stürzt ins kalte Wasser. Daß dieses Wandern als Hingabe an die Welt und die Landschaft seinen Sinn in sich hat, grenzt es von einem sinn- und zwecklosen Umerherstreifen ab, von dem man daher eher sagen möchte, daß es im Gelände (statt in der Landschaft) geschieht. Am Abend seiner Tageswanderung wird der Wanderer an einem Ziel sein, und am nächsten Morgen wird er aufbrechen, nicht weil sich das erreichte Ziel als falsches Ziel herausgestellt hätte oder weil es bloß ein Zwischenziel gewesen wäre, dann hätte er ja gleich die Bahn nehmen können. Oder: Wer einen Berg erklimmt, tut es in der Regel nicht, um dann „oben zu sein“, um von dort oben etwa den absoluten Überblick – jenes Privileg der Götter – für kurze Zeit zu genießen. Denn das weiß er vorher aus früheren Erfahrungen: dort oben verhindern meist Wolken oder Dunst diesen absoluten Überblick. Der Überblick vom überlegenen Standpunkt aus ist keine Erfahrung der Wanderer, sondern eine Phantasmagorie der Zurückgebliebenen.² Der Erlebnisinhalt eines philosophischen Bergsteigers, etwa von Nietzsche oder Michel Serres, ist eher gekennzeichnet

¹ Lévinas 1991, S. 194-203; ferner Serres 1994a, S. 123: „Wirklich lebe ich nur außerhalb meiner selbst...“

² Zu diesen Zurückgebliebenen (im anderen Wortsinn) gehören allerdings auch jene, die – nach dem Bericht E. Kaesers – auf dem Jungfrauojoch bei schlechter Sicht sich einen Film dessen ansehen, was sie von dort bei freier Sicht gesehen hätten ... nur diesen Film könnte man sich ja auch zu Hause in den eigenen vier Wänden ansehen können. Wozu der Aufwand, wenn es nur darauf ankäme. (Kaeser 1999, S. 118); cf. auch mit anderer Tendenz Konersmann 2004.

durch Stille, Klarheit, Einsamkeit, Gefahr; er will nicht den Überblick, sondern fast im Gegenteil die vollständige Auslieferung an das fremdartige Detail. Wandern ist ein Denken in Gelegenheiten und nicht die Realisierung eines großen Plans. Der Grat eines Berges ist dem philosophischen Bergsteiger nicht das erreichte Ziel des großen Überblicks, sondern die bestandene Gefahr des drohenden Absturzes. Wandern ist ein perspektivistischer Prozeß. Der Wanderer verändert seine Perspektive auf die Landschaft fortwährend im Zuge seiner Bewegung; keine Karte, d.h. kein Überblick, zeigte dem Wanderer jene kleinen Steinhäufchen, die seinen Weg markieren.

In der Postmoderne ist ein solches Wandern an seine Grenzen gekommen, dann nämlich, wenn die Welt nicht mehr als Folge von sich erweiternden Horizonten einer sich ins Unendliche fortsetzenden Landschaft erscheint, sondern als ein labyrinthischer Raum, in den wir uns mit jeder Bewegung in ihm stets weiter entwickeln. Unter diesen Bedingungen helfen alte Ratschläge nichts mehr, die dem Philosophen, wenn er einer ist, Seßhaftigkeit und Standpunktfestigkeit nachrühmen – von Platon (*Politeia* 484b) bis Kant (Röttgers 1997) – und die Beweglichen verdächtigen, sie irrten nur herum oder gar sie scheuten den mühsamen Anbau des Bodens (= *cultura*). Die philosophischen Tugenden können heute nicht mehr in dieser Form als bäuerliche Tugenden charakterisiert werden.¹ Ohnehin nur ancilla und nicht Grundherrin wie die christliche Kirche, kann sie heute nur noch lokale und befristete Dienste anbieten. Sie ist unterwegs – „on the road“ (Kerouac 1959). Allerdings gehörte die zeitweilig unternommene oder als Deutungsmuster der gesamten Existenz verstandene Pilgerschaft immer schon zum Grundbestand religiös inspirierter Selbstdeutung der verschiedenen Religionen. Im Christentum winkte dem, der sich im Labyrinth der Welt als Pilger bewährte (Comenius 1908) der Lohn der ewigen Heimat außerhalb dieses Labyrinths – das *itinerarium mentis in Deum*. Peter Wust, noch in den Bahnen des Christentums, vergleicht wie seinerzeit Kant die Nomaden mit den Sekptikern und sagt: „Die Pyrrhonianer aber möchten lieber wie die Nomaden auf freiem Feld wohnen, weil sie die stets drohenden Erdbeben fürchten, die von Zeit zu Zeit alle menschlichen Wahrheitsgehäuse wieder zerstören.“ (Wust 1937, S. 291) Das zuvor genannte Außerhalb steht dem heutigen Labyrinthbefangenen nicht mehr zu Verfügung, wodurch das Wandern seinen Charakter ändert. Nur wandernd sind wir noch zu Hause. Während also das Wohnen zur Aktivität der Heimwerker und Weltverschönerer wird, wird komplementär oder

¹ Der letzte philosophische „Bauer“ war bekanntlich Heidegger. Der ihm in vieler Hinsicht nachsprechende J. Derrida ist in dieser Hinsicht die markante Grenze zwischen „Denken“ und „De-konstruktion“.

chiasmatisch das Wandern zum Habitus. Und das wiederum hat Konsequenzen für das Verständnis von Leib und Landschaft. Die Leiblichkeit spiegelt nun das Nomadische. Während wahrscheinlich der erste Anschein sein mußte, als könne das Durchwandern des Leibes nur die Bedeutung der erotischen Erkundung des anderen Leibes sein, zeigt sich nun der Eigenleib unabhängig davon als polymorph. Wandern meine Schmerzen durch meinen Leib auf der Suche nach ihrer Heimat, so treffen sie an allen Orten auf medizinische Spezialisten, die sie von dort verscheuchen, wo sie gerade sind, und wie die Zigeuner müssen sie dann weiterwandern. Und, wie man weiß, wird meistens die Gesamtproblematik dadurch vergrößert. Wandern die Gedanken und Empfindungen durch den Leib, wie z.B. bei Autosuggestionen wie dem „Autogenen Training“, oder wandern Sensationen durch die Sinne wie z.B. in den Synästhesien, sind das alles Indizien eines Leibdurchwanderns, die als solche natürlich nicht neu sind. Der Unterschied zu den traditionellen Denk- und Erlebensweisen besteht heute vielleicht darin, daß die Gewißheit dahin ist, daß es im Inneren lokalisierbar eine Seele gäbe, die alle Beweglichkeit im Leib steuert, so daß wir immer auf diese Zentrale zurückkommen könnten, dort sozusagen Sicherheit – Selbst-Sicherheit – auftanken könnten, um uns nicht an unsere Äußerungen zu verlieren. Selbstfindung, Selbstverwirklichung und ähnliche Konzepte sind atavistische Aufbäumungen gegen das, was längst stattfindet: Zerstreung. Im Inneren sitzt, wie man weiß, der Minotaurus, der frißt uns auf, wenn wir tatsächlich zu ihm gelangen sollten, oder er übt solche Attraktion auf uns aus, daß wir ihm wie einem schwarzen Loch im Universum nie wieder entkommen werden, nie wieder aus diesem schwarzen Loch der Subjektivität herausfinden werden dorthin, wo alles passiert, was passiert, nämlich an die hochdifferenzierte Oberfläche. (Deleuze / Guattari 1992a, S. 229-262) Oder aber – eine andere Deutung – es gibt dort, wo wir die Zentrale vermuteten, im Freudschen Unbewußten, keine solche Schaltzentrale der sich in die Realität transformierenden Triebe. Auch das Unbewußte wäre dann nichts anderes als eine bloß zeitweilig unzugängliche Oberfläche, so die über Freud hinausgehende Deutung des psychoanalytischen Prozesses bei Lacan. Und mancher Versuch, diese Oberfläche freizulegen, Grenzen der Zugänglichkeit zu überschreiten, erzeugt ineins damit eine Krypta des Unbewußten, wie Abraham und Torok es genannt haben – und eine Krypta auf dieser Krypta, wie Derrida diesen Gedanken fortgesetzt hat. (Abraham / Torok 1979) Was also, wenn der Leib wie eine Landschaft gebildet wäre: überall nur Oberfläche, ohne Rückseite, ohne Zentrale. Mit geheimnisvollen Zonen, die es zu erkunden lohnt, die man aber nur erreicht, indem man sich auf die Wandschaft begibt – nicht mehr Jerusalem, Rom oder Mekka, und nicht mehr Zwerchfell, Zirbeldrüse oder Partien des Kleinhirns.

Wandern im Medium, was ist das anderes, als was jeder Leser/Autor eines Textes tut, wenn wir konsequenterweise den Leser und den Autor als Textfunktionen oder als Textfunktionspositionen bestimmen,¹ und nicht mehr als Personen, die etwas tun, lesen oder schreiben oder es zeitweise auch lassen. Im wandernden Wohnen sind auch die Aporien (wörtlich [Aus-]Weglosigkeiten) aufgelöst. Ein nomadischer Perspektivismus impliziert gerade keinerlei Relativismus oder eine der Postmoderne oftmals nachgesagte Beliebigkeit oder Gleichgültigkeit. Solch ein Perspektivismus läßt die Örter passieren und wählt die Fortsetzung der Bewegung mit Bedacht unter den sich ergebenden Gelegenheiten aus², unter den Berührungen, den temporären Haltepunkten (Rastplätzen) und den Übergängen. Was das für Identität heißt, kann hier nur angedeutet und für zukünftige Untersuchungen offengehalten werden. Jedenfalls sind die Identitäten, die das Labyrinth verlassen haben – oder heute: die bestimmte Windungen und Proliferationen hinter sich gelassen haben definitiv nicht mehr jene jungfräulichen und jungmännischen Identitäten mehr, die sie waren als sie die Erkenntnis des Labyrinths noch nicht hatten. Die Herrin³ oder der Herr des Labyrinths frißt Identitäten und konstituiert sie in eins damit neu⁴ durch den Modus einer Initiation.

Warum ist das Wandern die dem fortwachsenden Labyrinth unserer Wissens-Welten angemessene Bewegungsform, die auf die oben aufgeworfene Frage „Was tun?“ antwortet? Weil im Medium zu sein und sich zu bewegen, die zwei transzendenten und zentrifugalen Bewegungsformen von Daedalus (und Ikarus) und Ariadne (und dem Griechen Theseus), d.h. Flucht in der Ebene oder nach „oben“ vermeidet, aber sich auch nicht zentripetal und thanatokratisch (Serres 1992, S. 97-142) an das Verstehen des Minotaurus ausliefert. Es bewegt sich tanzend⁵ und os-

¹ Röttgers: 2005b, diagnostisch gleichlautend, aber kritisch wertend dazu M. Schmitz-Emans 1993.

² So auch W. Welsch, unter der Überschrift „Das plurale Subjekt: kein Chamäleon, sondern distanzierungsfähig“ führt er aus: „Genau kraft seiner Pluralität ist das plurale Subjekt nicht anpassend, sondern modifikations- und distanzierungsfähig.“ (Welsch 1992, S. 176f.)

³ Die älteste erhaltene Erwähnung des Labyrinths findet sich auf einem Tontäfelchen aus Knossos und lautet: „Ein Honigtopf für alle Götter, ein Honigtopf für die Herrin des Labyrinths“.

⁴ Im Rahmen ihrer rein immanenten Philosophie thematisieren das G. Deleuze und F. Guattari unter den Stichworten Deterritorialisierung und Reterritorialisierung, weil es auch ihnen um eine Topologie der Welten geht, s. dazu des Näheren Deleuze / Guattari 1992a, S. 239ff., sowie Deleuze / Guattari 1996, S. 97ff.

⁵ Natürlich müßte man zwischen den sich ergänzenden Bewegungsformen des Wanderns und des Tanzens noch differenzieren, auch wenn sie sich in den im Labyrinth der geschilderten Art angemessene Bewegungsform zusammenfügen. Im Tanzen wird vor allem das Moment des Oszillierens und der Wiederholung akzentuiert im Wandern dagegen das Moment streifenden Erkundens. Zur Wiederholung s. Deleuze 1992. Zu dem streifenden Wandern vor allem der Begriff der

zillierend zwischen Ekstase und Konzentration (Meditation) und zwischen Aufgang und Untergang irgendwelcher Sonnen hin und her. Die Oszillation als Bewegungsform und deren rhythmische Überlagerungen ersetzen die Dialektik, die seit Adorno vor der Alternative einer hegelschen affirmativen und versöhnenden oder einer unversöhnlich negativen einer kritischen Theorie stand. Wenn wir uns dem tanzenden Modus der Hingabe an das Wissen überlassen, werden wir die für die postmoderne Signatur profilierender Labyrinth angemessene Form des Wohnens und Wanderns in Texten erfunden haben.

Literatur

- Abraham, Nicolas / Torok, Maria (1979): Kryptonymie. Vorangestellt: J. Derrida: Fors. Frankfurt a. M., Berlin, Wien
- d'Alembert, Jean Le Rond (1912): Discours préliminaire de l'Encyclopédie, publ. d'après l'édition de 1763 par F. Picavet, Paris
- Baudelaire, Charles (1975): Œuvres complètes I, Paris
- Beck, Jakob Sigismund (1796): Erläuternder Auszug aus den Critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben, Riga, Bd. III (separat): Einzig möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie zu beurtheilen ist. Riga
- Benjamin, Walter (1961): Illuminationen. Frankfurt a. M.
- Blumenberg, Hans (1979): Die Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M.
- Blumenberg, Hans (1987): Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt a. M.
- Blumenberg, Hans (1989): Höhlenausgänge, Frankfurt a. M.
- Böhl, Franz Marius Theodor (1935): Zum babylonischen Ursprung des Labyrinths. In: *Miscellanea orientalia dedicata Antonio Deimel annos 70. complenti*, Rom, S. 6-23
- Comenius, Johann Amos (1907): Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens das ist eine klare Beschreibung, wie in dieser Welt und allen ihren Dingen nichts herrscht als Irrung und Verwirrung, Unsicherheit und Bedrängnis, Lug und Trug, Angst und Elend, und zuletzt Ekel an allem und Verzweiflung; und wie nur der, welcher zu Hause in seinem Herzen wohnt und sich mit Gott allein darin verschließt, zum wahren und vollen Frieden seiner Seele und zur Freude gelangt, ND Jena.

Randonnée bei Serres 1994b, S. 121ff. In der Gestalt „Zarathustras“ jedoch ist ebenfalls beides zusammengedacht. Cf. auch F. Nietzsche: „Wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen, denn als Wanderer ... will er zusehen und die Augen dafür offen haben, was Alles in der Welt eigentlich vorgeht; deshalb darf er sein Herz nicht allzulebte an alles Einzelne anhängen; es muß in ihm selber etwas Wanderndes sein, das seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit habe.“ (Nietzsche 1988, II, S. 362f.)