

*Wenn ich euereins nur wär,
muß mich nicht mehr schämen,
würd der ew'gen Wiederkehr
gern mich anbequemen,*

*hief auf bestimmter Bahn,
stimmend im Geräte,
tät, was gestern ich getan,
was ich morgen täte,
niemand wüßte, wer ich bin,
solte nie erfahren,
wer im dunklen Anbeginn
meine Eltern waren,*

*daß ich winzig einst im Schoß
wie ein Fisch geschwommen
und als blut'ger Erdenkloß
auf die Welt gekommen,
statt, im Ofen durchgeglüht,
und gestanz't von Dingen,
mit gepanzertem Gemüt
unter Euch zu springen.**

*Erste Begegnung mit der prometheischen Scham —
Der heutige Prometheus fragt: Wer bin ich schon?*

Ich beginne mit einigen Tagebucheinträgen aus Kalifornien.

11. März 1942

„Glaube, heute vormittag einem neuen Pudentum auf die Spur gekommen zu sein; einem Scham-Motiv, das es in der Vergangenheit nicht gegeben hat. Ich nenne es vorerst für mich „*Promethäische Scham*“; und verstehe darunter die „*Scham vor der ‚beschämend‘ hohen Qualität der selbstgemachten Dinge*“.

Schloß mich mit T. einer Führung durch eine hier eröffnete technische Ausstellung an. T. benahm sich aufs eigentümlichste; so eigentümlich, daß ich schließlich nur noch ihn beobachtete statt der Apparate. Sobald nämlich eines der hochkomplizierten Stücke zu arbeiten begann, senkte er seine Augen und verstummte. — Noch auffälliger, daß er seine Hände hinter seinem Rücken verbarg, so als ob er sich schämte, diese seine schweren, plumpen und obsoleten Geräte in die hohe Gesellschaft der mit solcher Akkuratezesse und solchem Raffinement funktionierenden Apparate gebracht zu haben.

Aber dieses „als ob er sich schämte“ ist zu ängstlich. Das Benehmensbild war eindeutig. Die Dinge, die er als exemplarisch, als ihm überlegen und als Vertreter einer höheren Seins-Klasse anerkannte, spielten für ihn wirklich die gleiche Rolle, die Autoritätspersonen oder anerkannt „höhere“ Milieus für seine Ahnen gespielt hatten. In seiner fleischlichen Trölpelhaftigkeit, in seiner kreatürlichen Ungenauigkeit vor den Augen der perfekten Apparaturen stehen zu müssen, war ihm wirklich unerträglich; er schämte sich wirklich. —

Versuche ich, dieser „promethäischen Scham“ nachzugehen, so

erscheint als deren Grundgegenstand, also als der „Grundmakel“ des sich-Schämenden, die *Herkunft*. T. *schämt sich, geworden, statt gemacht zu sein*, der Tatsache also, im Unterschied zu den tadellosen und bis ins Letzte durchkalkulierten Produkten, sein Dasein dem blinden und unkalkulierten, dem höchst altertümlichen Prozeß der Zeugung und der Geburt zu verdanken. Seine Schande besteht also in seinem „*natum esse*“, in seiner niedrigen Geburt; die er (nicht anders als der Chronist religiöser Stifter) eben deshalb als ‚niedrig‘ bewertet, *weil* sie Geburt ist. Wenn er sich aber dieser seiner antizipierten Herkunft schämt, so natürlich auch des mangelhaften und unentrinnbaren Ergebnisses dieser Herkunft: *seiner selbst*.*

Übrigens war T. während der ganzen Führung stumm geblieben. Und erst lange, nachdem die Ausstellung hinter uns lag, hatte er seine Sprache wiedergefunden. Auch das scheint mir die Richtigkeit meiner Scham-Hypothese zu bekräftigen: denn wenn sich Scham überhaupt äußert, dann ja gerade durch Selbstverbergung; jedes sich-Äußern hätte der Scham jedenfalls widersprochen.

13. März

Zu T's Benehmen:

Prometheischer Trotz besteht in der Weigerung, irgend etwas, sogar sich selbst, Anderen zu schulden; prometheischer Stolz darin, alles, sogar sich selbst, ausschließlich sich selbst zu verdanken. Reste dieser, für den selfmade man des neunzehnten Jahrhunderts so typischen, Haltung sind zwar auch heute noch lebendig; aber charakteristisch sind sie für uns wohl nicht mehr. Offenbar sind Attitüden und Gefühle anderer Art an deren Stelle getreten; Attitüden, die sich eben aus dem eigentümlichen Schicksal des Prometheismus ergeben haben:

Denn dieser hat einen wirklich dialektischen Umschlag erfahren. Prometheus hat gewissermaßen zu triumphal gesiegt, so triumphal, daß er nun, konfrontiert mit seinem eigenen Werke, den Stolz, der ihm noch im vorigen Jahrhundert so selbstverständlich gewesen war, abzutun beginnt, um ihn durch das Gefühl eigener Minderwertigkeit und Jämmerlichkeit zu ersetzen. „Wer bin ich schon?“

fragt der Prometheus von heute, der Hofzweig seines eigenen Maschenparks, „wer bin ich schon?“

Vor dieser veränderten Folie also hat man das Begehren des heutigen Menschen, ein selfmade man, ein Produkt zu werden, zu sehen: *Nicht deshalb weil er nichts von ihm selbst nicht Gemachtes mehr duldet, will er sich selbst machen; sondern deshalb, weil auch er nichts Ungemachtes sein will. Nicht, weil es ihn indignierte, von Anderen (Gott, Göttern, der Natur) gemacht zu sein; sondern weil er überhaupt nicht gemacht ist und als nichtgemachter allen seinen Fabrikaten unterlegen ist.* —

14. März

Was hier vorliegt, ist offensichtlich die Variante einer klassischen Verirrung: nämlich der „*Vertauschung von Macher und Gemachtem*“. — Der Ausdruck stammt aus den „Confessiones“: mit ihm bezeichnet Augustin die religiöse Falschheit kat'exochen, nämlich die Anbetung eines creatum (der Welt oder eines Weltstückes), die dem creator und nur diesem gebühre; oder die bildliche Vorstellung eines Gottes nach dem Ebenbilde eines solchen creatum. — Die Entsprechung der beiden Verirrungen ist deutlich: auch in seiner „prometheischen Scham“ zieht der Mensch ja das Gemachte dem Macher vor; auch hier akkordiert er ja dem Gemachten den höheren Seinsrang. — Damit ist die Analogie freilich an ihrem Ende: denn die Rolle, die der Mensch spielt, ist in der „prometheischen Scham“ total verändert: Während für Augustin der Mensch eo ipso den Kreaturen zugehörte, tritt er hier ja ausschließlich in seiner homofaber-Qualität auf: als das Wesen also, das seine Fabrikate fabriziert. „Vertauschung von creator und creatum“ bedeutet hier daher, daß er die Ehre, die er seinen Dingen erweist, eigentlich sich selbst schuldet und allein sich selbst. Nicht superbia beweist seine Verirrung also, sondern, da er sich die ihm selbst zustehende Ehre ver sagt, Selbstentwürdigung. Wie T. durch sein Benehmen bezeugt.

In einer molussischen Legende heißt es, der molussische Schöpfergott Bamba habe sich unmittelbar, nachdem er die molussischen Gebirge geschaffen, ins Unsichtbare zurückgezogen und sei, „da er sich vor den Gipfeln schämte, nicht ihreiner zu sein, von Stund an unsichtbar geblieben“. Diesem molussischen Gotte entspricht T.

„Da“ will T. zwar auch sein. Aber als „natürlicher Sohn“ dazusein statt als legitimes Produkt; als Gezeugter statt als Erzeugnis; als Mensch statt als anderen Geräten „ebenbürtiges“, genau funktionierendes, unbaubares, reproduzierbares Gerät — das ist es, was ihn schmerzt, das, was ihn geniert; und vermutlich gilt ihm das (auch wenn er diesen Ausdruck nicht verwendet, auch wenn er seiner Enttäuschung überhaupt nicht in Worten Ausdruck verleiht) sogar als eine Erbsünde. Kurz, in den Worten des molussischen Industrieliedes:

Täglich steigt aus Automaten
immer schöneres Gerät.
Wir nur blieben ungeraten,
uns nur schuf man obsolet.

Viel zu früh aus dunklem Grunde
vorgeformt und abgestellt,
stehn wir nun zu später Stunde
ungenau in dieser Welt.

Ach, im Umkreis des Genauen
ziemt uns kein erhobnes Haupt.
Dingen nur ist Selbstvertrauen,
nur Geräten Stolz erlaubt.*

§ 2

Drei Bedenken werden diskutiert:

Die promethäische Scham ist absurd. Sie ist unsichtbar.

Sie ist trivial

Die Behauptung, es existiere eine neue, bisher unbekannte, Scham-Varietät, oder sie sei wenigstens im Werden, begegnete, nachdem ich diese Tagebucheinträgen vorgelesen hatte, folgenden drei Bedenken:

1. „Wir haben die Geräte selbst gemacht. Unsere natürliche und rechtmäßige Haltung ihnen gegenüber ist daher Stolz. Die An-

nahme, daß der homo faber vor seinen Fabrikaten, der Produzent vor seinen Produkten erröte, ist absurd.“

Entgegnung: Dieser Einwand ist rhetorisch. Die verwendeten Solidarisierungswörter „wir“ und „unser“ bleiben verbal. Daß „wir“ stolz sind, ist nicht wahr. Wer ist „wir“?

Wenn überhaupt jemand ein Recht auf ein solches „wir“ hätte, dann allein die Minorität der Forscher, Erfinder und Experten, die die arcana wirklich beherrschen. Aber wir, d. h. 99% der Zeitgenossen, haben die Apparate (z. B. die kybernetischen) nicht „gemacht“; als „unsere“ Leistungen begegnen sie uns nicht, sondern als befremdliche; und eigene Produkte sind niemals befremdlich. Selbst wenn wir an ihrer Herstellung teilgenommen hätten, als deren stolze Kreatoren würden wir uns nicht fühlen. Auch diejenigen, die die Gerät- und Produktwelt wirklich erzeugen: die Arbeiter, sind ja nicht stolz auf „ihr“ Ergebnis. Und zwar deshalb nicht, weil die Produktionsprozesse in so viele Einzelakte zerfallen, daß für Stolz (sei es auf das individuelle Endprodukt, sei es auf die Geräte- und Produktwelt als ganze) gar keine Gelegenheit bleibt; weil kein Endprodukt verrät, daß in ihm ihre (dieser individuellen Arbeiter) Qualitäten und Leistungen investiert sind. Stolz kann man aber nur auf solche Leistungen sein, die derartige Spuren tragen, die für solche Identifizierungen zur Verfügung stehen. Als Stolzobjekt ist die Gerätewelt genau so wenig „ihre“ wie als Eigentum. — Und für diejenigen, die in den Produktionsprozessen überhaupt nicht eingeschaltet sind, natürlich erst recht nicht.

Nein, trotz der ungeheuren Vermehrung und Ausbreitung technischer Kenntnisse und trotz des natürlich allgemeinen Wissens, daß die Produkte nicht an Bäumen wachsen, sind diese doch für die Mehrzahl der Zeitgenossen primär nicht als Produkte da, und gewiß nicht als Zeugnisse der eigenen promethäischen Selbstherrlichkeit; sondern einfach „da“; und zwar primär als Waren, als nötige, wünschenswerte, überflüssige, erschwingliche oder unerschwingliche, die „meine“ erst dann werden, wenn ich sie gekauft habe. Sie sind sogar eher Beweisstücke eigener Ineffizienz als eigener Kraft: allein schon deshalb, weil der Überfluß der ausgestellten unanschaffbaren Produkte in einem hochindustrialisierten Lande

einfach überwältigend ist: die Ladenstraße ist ja die permanente Ausstellung dessen, was man *nicht* hat. —

Was aber den Mann betrifft, der zum ersten Male mit einer arbeitenden computing machine konfrontiert ist, so liegt ihm Stolz oder Selbstherrlichkeit noch ferner. Der Zuschauer, der in den Ausruf ausbräche: „Donnerwetter, sind wir Kerls, daß wir das machen konnten!“ ist einfach ein erfundener Hanswurst. Vielmehr flüstert er kopschüttelnd: „Mein Gott, was die kann!“ (nämlich die Maschine); und fühlt sich dabei in seiner kreatürlichen Haut höchst ungemütlich: denn halb gruselet's ihn; und halb ist er beschämt. —

Zweiter Einwand: „Das Auftreten dieser promethäischen Scham habe ich niemals beobachten können.“

Entgegnung: Sehr wohl möglich. Direkt in flagranti ertappen läßt sie sich nur selten. Zumeist muß man sie (sofern der von den Produkten Beschämte sie nicht in sich selbst feststellt) mittelbar aus Benehmensweisen erdeuten. Und zwar aus folgenden Gründen, die mit dem Wesen von „Scham“ zusammenhängen.

I. Die uns bekanntesten Spielarten von Scham (z. B. die der Geschlechtsscham) werden zwischen Mensch und Mensch akut; und werden sichtbar (als Kommunikationssperrungen) in dieser Konfrontierung. — Bei der „promethäischen Scham“ handelt es sich dagegen um eine im Verkehr zwischen Mensch und Ding auftretende Scham. Da der Mensch als Partner, vor dem man sich schämt, fehlt, fehlt er zumeist auch als Beobachter. —

II. Scham „tritt“ überhaupt nicht „auf“. * Denn wo sie „auftritt“, tritt sie ja gerade nicht auf, sondern „zurück“: Der sich-Schämende sucht ja seinen Makel und sich selbst zu verbergen. — Nun ist aber der sich-Schämende unfähig, seinen Wunsch (sich in Grund und Boden' zu schämen, also vollständig zu verschwinden), restlos zu verwirklichen. Aus dieser scheiternden Scham ergeben sich zwei eigentümliche, wenn man will „dialektische“, Folgen, die die „Unsichtbarkeit der Scham“ verständlich machen:

Erste Folge: Da der sich-Schämende *bleibt*, und da die Scham durch ihre Sichtbarkeit den Makel *bloßstellt*, tritt zu der ursprüng-

lichen Scham stets eine zweite hinzu: die *Scham über die Scham*. Scham akkumuliert („iteriert“) also automatisch, gewissermaßen genährt durch ihre eigene Flamme; und brennt um so heißer, je länger sie brennt.

Zweite Folge: Um dieser, von Augenblick zu Augenblick unertäglicher werdenden Selbstakkumulation der Scham ein Ende zu bereiten, bedient sich der sich-Schämende eines Tricks: *Statt nämlich seinen Makel und sich selbst zu verbergen, verbirgt er nun seine Scham*, ja seinen Verbergungsgestus. Er springt in eine, der Scham direkt entgegengesetzte Attitüde, z. B. in die der „Wurschtigkeit“ oder der Unverschämtheit; er reißt sich gewissermaßen, um sein sich-Schämen zu verstecken, das Hemd vom Leibe, womit er oft nicht nur denjenigen täuschen will, vor dem er sich schämt, sondern auch sich selbst. — Nicht nur in individuellen (erotischen) Situationen ist dieser Vorgang zu beobachten: im heutigen Liebesleben Amerikas gibt es kein Motiv, das so machtvoll wäre wie die Scham davor, noch als puritanisch verschämt zu gelten. Folge: der Bikini. — In anderen Worten: um seine Verbergungslust zu verbergen, entschließt sich der Verschämte, sich in die Ebene der normalsten Sichtbarkeit zurückzugeben. „Wer sich“, so kalkuliert er, „nicht verbirgt, wer sichtbar bleibt, der ist ja der Scham (und damit des Makels) nicht verdächtig“. Er benimmt sich also etwa wie der Träger eines zerrissenen Kleides, der im Auftreten souverän genug bleibt, den Riß als nicht-existent zu behandeln. — Wenn Scham unsichtbar bleibt, so also deshalb, weil sie „durch Sichtbarkeit verborgene“ wird. —

Dritter Einwand: Möglich, daß T. sich geschämt hatte. Aber diese „promethäische Scham“ wäre kein aufregend neues Phänomen; vielmehr einfach das Zeichen einer altbekanntesten Erscheinung: nämlich Symptom der, bis zum Überdruß diskutierten, „Verdinglichung des Menschen“.

Entgegnung: Nein. Sie ist Zeichen von mehr. Denn was T. als Schande ansieht, ist ja gerade nicht, daß er verdinglicht ist, sondern umgekehrt — und darum kommt der Ausdruck „Dingscham“, den ich anfangs in Betracht gezogen hatte, nicht in Frage — daß er es

nicht ist. Mit dieser Stellungnahme, nämlich der Scham, kein *Ding zu sein*, ist aber eine neue, *eine zweite Stufe in der Geschichte der Verdinglichung* des Menschen erreicht: diejenige, auf der der Mensch die Überlegenheit der Dinge anerkennt, sich mit diesen gleichschaltet, seine *eigene Verdinglichung bejaht*, bzw. sein Nichtverdinglichtsein als Manko verwirft. Oder (wenn man selbst diese Stufe schon als erstiegen unterstellt) *eine dritte Stufe*: diejenige, auf der dem Verdinglichten diese seine Stellungnahme (Bejahung bzw. Verwerfung) bereits zur zweiten Natur, also so unmittelbar geworden ist, daß er sie nicht mehr als Urteil, sondern als Gefühl verwirklicht. Das ist ganz gewiß etwas Neues. — Und diese Stufe hat T. offenbar erreicht: eingeschüchtert durch die Überlegenheit und die Übermacht der Produkte, ist er bereits *in deren Lager desertiert*. * Nicht nur sein Blickwinkel ist nun der ihre; nicht nur seine Maßstäbe hat er nun mit den ihren gleichgeschaltet; sondern auch seine *Gefühle*: er verachtet sich nun so, wie die Dinge, wenn sie es könnten, ihn verachten würden. Und wenn er sich schämt, so eben dieser, wie er glaubt, wohlverdienten Verachtung. — Solche Selbsterniedrigung vor Selbstgemachtem hat es seit dem Ende der Idolatrie nicht wieder gegeben. —

§ 3

Beispiel für Selbst-Verdinglichung:

Das *make-up*

Zwei der in diesen Entgegnungen verwandten Ausdrücke benötigen Verdeutlichung: der Ausdruck: „Bejahung der eigenen Verdinglichung“; und der: „Desertion ins Lager der Geräte“. —

a) Beispiel für Bejahung der Verdinglichung: Das „*make up*“ als Selbstverdinglichung.

Ohne *make-up* unter Leute zu gehen, kommt für girls nicht in Betracht. Das bedeutet nicht etwa nur, daß sie sich, wie ihre Mütter und Großmütter, schämten, in ungepflegtem oder ungeschmücktem Zustande aufzutreten: ausschlaggebend ist, *wann*, d. h. in welchem Zustand, sie sich adrett fühlen, *wann* sie als ‚gepflegt‘ gelten,

wann sie sich nicht schämen zu müssen glauben. Antwort: Dann, wenn sie sich (soweit der Rohstoff ihrer Glieder und ihrer Gesichter das zuläßt) in *Dinge*, in Kunstgewerbegegenstände, in Fertigwaren verwandelt haben. Sich mit „nackten Fingernägeln“ zu zeigen, ist „unmöglich“: salonfähig, office-fähig, ja selbst küchenfähig sind ihre Nägel erst dann, wenn diese den Geräten, mit denen die Finger umzugehen haben, „ebenbürtig“ geworden sind; wenn sie den gleichen toten und polierten Ding-„finish“ aufweisen wie diese; wenn sie ihr *organisches Vorleben verleugnen* können; also so wirken, als wären auch sie gemacht. — Der gleiche Standard gilt für Haare, Beine, den Gesichtsausdruck, eigentlich (nur ist die Natur eben doch ein wenig widerspenstig) für den Leib als ganzen; denn als „*nackt*“ gilt heute nicht der *unbekleidete Leib*, sondern der *unbearbeitete*; derjenige, der keine Ding-Elemente, keine Verweisungen auf Verdinglichung, enthält. Und des in diesem neuen Sinne ‚nackten‘ Leibes schämt man sich, selbst wenn dieser bedeckt ist, weit eher als des im herkömmlichen Sinne ‚nackten‘, sofern man diesen nur auf zufriedenstellende Weise verdinglicht. Jedes, nicht nur jedes fashionable, Strandbad beweist das. — Um ein berühmtes Nietzsche-Wort zu variieren: Der Leib ist etwas, „was überwinden werden muß“. Oder vielmehr: Er ist bereits „überwunden“.*

§ 4

Beispiele für die „Desertion“ des Menschen ins Lager der Geräte —

Erste Kalamität des Menschen: Sein Leib ist „stur“ —

Die „Sturheit“ seines Leibes macht den Menschen zum Saboteur seiner eigenen Leistungen

b) Und nun zu dem Ausdruck: „Der Mensch desertiert ins Lager seiner Geräte“.

Was war mit dieser Metapher gemeint?

Gemessen an seinen Aufgaben, belehrte ein amerikanischer Luftwaffen-Instruktor seine Kadetten, sei der Mensch, wie die Natur

ihn nun einmal hervorgebracht habe, eine „*faulty construction*“, eine Fehlkonstruktion.*

Gleich, ob ernsthaft oder als Scherz gemeint, ein besseres Zeugnis für „Desertion“ ist gar nicht denkbar. Denn als Konstruktion, gar als „fehlerhafte“, kann der Mensch natürlich nur *sub specie* der Geräte gelten. Nur wenn diese Kategorie sowohl als universal anwendbar wie als erschöpfend anerkannt ist, kann die Umdeutung stattfindend, kann das Nichtkonstruierte als Schlechtkonstruiertes erscheinen.

Daß, was Kraft, Tempo, Präzision betrifft, der Mensch seinen Apparaten unterlegen ist; daß auch seine Denkleistungen, verglichen mit denen seiner „*computing machines*“, schlecht abschneiden, ist ja unbestreitbar. Von seinem (den Geräten entliehenen) Gesichtspunkt aus hat der Instruktor also recht. Dies um so mehr, als er ja diese Art von Konkurrenz-Unfähigkeit schon gar nicht mehr im Auge hat — mit der sich zu befassen, würde er sich vermutlich bereits schämen — sondern eine ungleich modernere: denn was er meint, ist ja *nicht, der Mensch als Gerät neben Geräten, sondern der Mensch als Gerät für Geräte*; der Mensch als Werkstück innerhalb bereits gebauter Maschinenrien oder innerhalb bereits festgelegter technischer Rikturwürfe. Als solchen nennt er ihn, *faulty* — was also so viel bedeutet wie „schlecht passend“, „unangemessen“, nicht nach Maß gearbeitet. „Nicht nach Maß gearbeitet“ könnte allerdings noch immer bedeuten, daß er nur formlos sei, ungeprägt und bloßer Rohstoff. Aber auch das ist er ja nicht einmal, denn er *ist* ja präformiert, er *ist* ja geprägt, er *hat* ja seine Form: nur eben eine falsche. Nicht nur nicht nach Maß gearbeitet ist er also, sondern, da sich eben nur Stoff bearbeiten läßt, auch nicht nach Maß bearbeitbar; es sei denn, er, der bereits geprägte, werde zum Material degradiert, als „altes Eisen“ betrachtet und als solches behandelt: also aufgeschmolzen. Aber damit greifen wir bereits vor. —

Aus dem Blickpunkt der Geräte muß diese Unfähigkeit, sich anzu messen zu lassen, natürlich als „Anmaßung“ erscheinen, ja als skandalöse Auflehnung und Revolte. Und in den Augen dessen, der die Maßstäbe der Geräte zu den seinen gemacht hat, als ein blamables Versagen.* Hinter der Formel des Instructors steht also, selbst

wenn er sie als *bon mot* gemeint haben sollte, eine unterstellte Indignation der Geräte und die Scham des Menschen. „Schließlich“ (so dürfte man den Instruktor wohl reden lassen) „können wir doch den Geräten und Projekten nicht deshalb Alterationen zumuten, weil ausgerechnet *wir* als Bedingungsstücke von so unverlässlicher Faktur sind.“ —

Nichts läge nun näher als die Beschwichtigung: „Wie groß auch immer der Kraft-, Tempo- und Präzisionsvorsprung der Geräte — als Dinge sind und bleiben sie eben starre und definitive Stücke; während wir Menschen — und das macht unsere Würde ja aus — lebendig sind, modellierbar, adaptionsfähig, elastisch, also frei.“ — Aber gerade das würde der Luftwaffe-Instruktor bestreiten. „Umgekehrt!“ würde er rufen. „Wenn ich uns Menschen ‚*faulty constructions*‘ nenne, so ja gerade deshalb, weil wir im Vergleich mit den Dingen starr sind und unfrei!“

Was meint er? Wie käme er dazu? Vergessen wir für einen Augenblick die zur Stolz-Schablone gewordene Unterscheidung zwischen totem Ding und lebendigem Menschen.

Unsere Produktewelt definiert sich ja nicht durch die Summe einzelner endgültiger Stücke, sondern durch einen Prozeß: durch die täglich neue Produktion täglich neuer Stücke. Sie, definiert sich also gar nicht, vielmehr ist sie indefinit, offen, plastisch, täglich umbaubegierig; täglich adaptionsbereit für neue Situationen, täglich auf dem Sprung in neue Aufgaben; täglich stellt sie sich, in *error and trial*-Methoden umgebaut, als andere dar.

Und wir? Und unser Leib?

Nichts von täglichem Wechsel. Unser Leib von heute ist der von gestern, noch heute der Leib unserer Eltern, noch heute der Leib unserer Ahnen; der des Raketenbauers unterscheidet sich von dem des Troglodyten in so gut wie nichts. Er ist morphologisch konstant; moralisch gesprochen: unfrei, widerspenstig und stur; aus der Perspektive der Geräte gesehen: konservativ, unprogressiv, antiquiert, unrevolidierbar, ein Totgewicht im Aufstieg der Geräte. Kurz: *die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit sind ausgetauscht. Frei sind die Dinge: unfrei ist der Mensch.**

Und das und nichts anderes hatte der Instruktor gemeint, als er

den Menschen eine ‚faulty construction‘ genannt hatte. Seine Re-
densart war weit mehr als ein bon mot gewesen. Denn wenn wir
unterstellen — was zu bezweifeln wir keine Ursache haben — daß
ihm die Zukunftsaufgaben der Technik am Herzen liegen, dann
waren seine Worte von ernstester Sorge diktiert: *von der Sorge*
nämlich, *unser Leib werde*, wenn diese Kluft zwischen ihm und
unseren Produkten sich verbreitete oder auch nur konstant bleibe,
alle unsere (aus neuen Geräten sich als fällig ergebenden) *neuen*
Projekte bedrohen und eines nach dem anderen zum Scheitern
bringen.

„An sich“, könnte der Instruktor nämlich argumentieren, „also
wenn es allein auf die Geräte ankäme, könnten wir so oder so hoch
fliegen — aber dieses ‚an sich‘ gilt nicht, wir können es doch nicht,
weil *wir* es nicht aushielten, weil unser Leib streiken würde; ‚an
sich‘ könnten wir diesen oder jenen Planeten erreichen — aber *wir*
stehen uns eben im Wege, *wir* bestehen eben die Zerreißprobe nicht;
und sofern er etwas von griechischer Mythologie gehört haben
sollte, könnte er schließen: „Nicht weil das Flügelwachs versagt,
stürzt heute Ikarus, sondern weil Ikarus selbst versagt. Könnte er
sich selbst als Ballast abwerfen, seine Flügel könnten den Himmel
erobern.“ So oder so ähnlich könnte er argumentieren.

Nicht die schlechteste Definition des Zeitgenossen wäre deshalb —
und unser Instruktor würde sie gewiß unterschreiben: — „*Der*
Mensch ist der Saboteur seiner eigenen Leistungen.“ „Saboteur“
natürlich nicht deshalb, weil er seinen eigenen Produkten mutwillig
etwas antäte (denn trotz aller Vernichtungswaffen liegt ihm ja
nichts ferner als das, und selbstloser als unser Zeitgenosse seinen
Geräten gegenüber ist ja der Mensch keinem Wesen gegenüber je-
mals gewesen) sondern eben, weil er, der „Lebendige“, starr und
„unfrei“ ist; die „toten Dinge“ dagegen dynamisch und „frei“
sind; weil er, als Naturprodukt, als Geborener, als Leib, zu ein-
deutig definiert ist, als daß er die Veränderungen seiner, aller
Selbstdefinierung spottenden, täglich wechselnden, Gerätewelt mit-
machen könnte. Sorgenvoll, beschämt und mit schlechtem Gewissen
blickt er daher auf seine hochtalentierten Kinder, deren Zukunft
er zu ruinieren fürchtet, weil er sie weder ohne jede Begleitung
auf Karriere schicken noch sie begleiten kann. Und oft geschieht

es, daß er, der lahme Vater (der, unfähig, am Hochfluge persönlich
teilzunehmen, zuhause bleiben und das Bett seiner Irdischkeit hü-
ten muß), seinen flüggen Kindern Domestiken mitgibt, die ihn er-
setzen sollen; Begleitmannschaften nämlich und Kontrollöre, denen
er selbst wiederum Gerätform verleiht (z. B. die Registrierinstru-
mente, die er seinen Raketen und künstlichen Satelliten ein-
baut); oder in einem anderen Bilde: daß er sich gezwungen sieht,
ihnen bumeranghafte Post* mitzugeben: nämlich mit Fragezei-
chen gefüllte und mit dem Vermerk: „zurück an den Absender“ ver-
sehene Questionnaires, denen er den Auftrag erteilt, aus dem Welt-
all in ausgefüllter Form zu ihm zurückzukehren und ihm das-
jenige zu melden, was er selbst gern unterwegs festgestellt haben
würde, wenn er in der Lage gewesen wäre, an der Reise teilzuneh-
men.

Je größer das Elend des produzierenden Menschen wird, je we-
niger er seinen Machwerken gewachsen ist, um so pausenloser, um
so unermüdlicher, um so gieriger, um so panischer vermehrt er das
Beamtenvolk seiner Geräte, seiner Untergeräte und Unterunter-
geräte; und vermehrt damit sein Elend natürlich auch wieder:
denn je vielköpfiger und je komplizierter diese selbstgeschaffene
Bürokratie seiner Geräte wird, um so vergeblicher werden seine
Versuche, ihr gewachsen zu bleiben. So daß man wohl mit Recht
behaupten darf, daß seine Misere eine Akkumulation der Geräte,
und diese wiederum die Akkumulation seiner Misere zur Folge
hat. — Gute Zeiten, da die Idylle der Hydra noch als Schrecksage
galt!

§ 5

Der Zeitgenosse versucht,

dieser Kalamität durch physische Gleichschaltung mit den Geräten,
durch „Human Engineering“, zu entgehen —
Extreme Perversion von Angebot und Nachfrage

Sich mit dieser seiner Inferiorität und Zurückgebliebenheit ein-
für alle Male abzufinden und die Sturheit seines Leibes zu akzep-
tieren.

tieren, kommt für den Zeitgenossen natürlich nicht in Frage. Irrend etwas unternehmen muß er also. Sein Traum wäre es natürlich, seinen Göttern: den Apparaten, gleich zu werden, richtiger: ihnen ganz und gar, gewissermaßen ko-substanziell zuzugehören. *Ἐπιολογούμενος* ἔψιν. So wie es die molussische Hymne verkündet:

„Aber wenn's uns doch gelänge,
abzuwerfen unsre Last,
und wir stünden, als Gestänge
in Gestänge eingepaßt,
als Prothesen mit Prothesen
in vertrautestem Verband,
und der Makel wär gewesen,
und die Scham schon unbekannt —
würde dies uns noch beschieden,
diese Gunst uns doch gewährt,
ach, kein Opfer hiezumieden
hieß uns „Opfer unerhört.“*

Aber, wie gesagt, dieses molussische Bild einer „*instrumentalen Ko-substanzialität*“ bleibt ein bloßer Wunschtraum. Wirkliche Integration in die Apparate kommt ebensowenig in Betracht wie ernsthafte Konkurrenz inter pares, da ihm, dem Geborenen, die Apparate eben als ein für alle Male ontologisch überlegen gelten. Das bedeutet aber nicht, daß der Mensch nun seine Hände in der Unschuld seiner Kreatürlichkeit waschen und alles auf sich beruhen lassen könnte; oder daß er das auch nur wollte. So wenig je von einer Religion die Tatsache, daß der Mensch kein Gott ist, sondern eben nur eine Kreatur, als Freibrief moralischer Indolenz anerkannt worden wäre, so wenig würde heute von der Industrieregion und von deren Anhängern die Tatsache, daß er kein Produkt ist, sondern eben — wiederum — nur eine Kreatur, als Ausrede für faules Beharren in seiner geschöpflichen Unzulänglichkeit akzeptiert werden. Den Versuch, seine Ding-Frömmigkeit zu beweisen, den Versuch einer „*imitatio instrumentorum*“, den Versuch einer Selbstreform muß er schon unternehmen; mindestens den Minimumversuch, sich so weit zu „bessern“, daß er die „Sabo-

tage“, die er nun einmal, auf Grund seiner „Erbsünde“: der Geburt, nolens volens treibt, auf das denkbar geringste Maß reduziere. —

Diesen Versuch unternimmt er nun also. Und zwar in gewissen *Selbstmetamorphosen*, die er „*Human Engineering*“, also „Ingenieurarbeit am Menschen“ nennt. Diese Metamorphose-Versuche, von denen wir einige gleich etwas näher kennzeichnen werden, begimmt er stets damit, daß er seine Physis ungewöhnlichen und unnatürlichen Bedingungen, „*physischen Grenzsituationen*“* aussetzt, Situationen, die dieser *gerade noch* ertragbar sind; und daß er deren Reaktionen studiert. Aber natürlich studiert er diese Reaktionen nicht deshalb, um sich darüber zu informieren, wie seine Physis sei; nicht, um zu erfahren, wie diese sich „von Natur aus“ als Leib begrenzt habe, und um diese Grenzen nun kartographisch nachzuziehen (über seine natürlichen Grenzen würde der unnatürlichen Bedingungen ausgesetzte Leib ja schwerlich Auskunft erteilen können, und was von der heutigen Physik gilt: daß sie *durch* die Tatsachen des Experiments und der Beobachtung ihren Gegenstand bereits modifiziert, gilt auch hier), sondern umgekehrt, um zu finden, ob sich seine Leiblichkeit nicht irgendwo eine Biöße gebe, ob sie nicht in flagranti „*weicher Stellen*“ ertappt werden könnte: womit ich Stellen meine, an denen sie amorph, undefiniert, schwankend und zweideutig geblieben ist; Stellen, die (da noch amorph) noch modellierbar wären; und die (da noch modellierbar) es eben doch noch erlauben würden, sie den Ansprüchen der Geräte zu adaptieren.

Nicht wie seine Physis ist, will der „Human Engineer“ also wissen; sondern bis zu welchem Punkte sie „gerade noch“ sein könnte (nämlich ohne bei der Zerreißprobe draufzugehen); nicht, wie sie *gewachsen* ist; sondern *welchen*, ihr fremden, *Zunutzungen sie „gewachsen“ bliebe*; nicht, was an ihr feststeht; sondern *welche ihrer Schwellen nicht feststehen, welche gerade noch verschoben werden könnten*. Die künstlich hergestellten physischen Grenzsituationen interessieren ihn ausschließlich deshalb, weil er darauf abzielt, sie zu überbieten. Denn hat er ein „gerade noch Erträgliches“ ausgefunden; und ist es ihm durch Selbstredressur gelungen, es in ein halbwegs Erträgliches, also in eine neue Gewohnheit, zu

verwandeln, dann schiebt er die Grenze betrügerisch um einen Schwellenwert weiter, um ein neues „Gerade noch“ abzustrecken und seinen Leib nunmehr in diesem einzüben.

Pionierhaft trägt er also seine Grenzen immer weiter vor; immer weiter entfernt er sich von sich selbst; immer weiter „transzendiert“ er sich * — und wenn er sich auch in keine Region des Supranaturalen hinüberschwingt, so wechselt er doch, da er die angeborenen Grenzen seiner Natur hinter sich zurückläßt, ins nicht-mehr-Natürliche, ins Reich des Hybriden und Artifizialen hinüber. Kurz: *Absicht der Experimente ist es, die Physis, die (außer für Magie und Medizin) stets als „fatum“ gegolten hatte, einer Metamorphose zu unterwerfen; sie ihrer Fatalität zu entkleiden — und das bedeutet zugleich (worauf das Wort „Fatalität“ ja hinweist), ihr alles „Fatale“, alles Beschämende zu nehmen. Wer weiß, ob nicht in der Bereitschaft, mit der sich die Urenkel der Puritaner heute dieser massochistischen Verwandlung des Leibes widmen, ihnen selbst unkenntlich gewordene und in der heutigen Welt auf andere Weise nicht mehr verwendbare Energie-Reste puritanischen Leibhasses heimlich mit am Werke sind.*

An die Stelle der „Theorie des Leibes“ ist also eine „Praxis“ getreten, eine (wenn man diesen Ausdruck parallel zu dem „Psychotechnik“ prägen darf) „Physiotechnik“. Aber nicht eine „Physiotechnik“ von der uns bekannten Art, also keine von der Art der Medizin; sondern eine revolutionäre, die darauf abzielt, das herrschende „System“ der Physis als solches umzuwälzen und abzuschaffen und aus den „bestehenden Verhältnissen“ des Leibes radikal neue Verhältnisse zu schaffen. „Es genügt nicht“, könnte man nach berühmtem Muster ihr Motto formulieren, „den Leib zu interpretieren, man muß ihn auch verändern.“ Und zwar täglich neu; und für jedes Gerät anders. —

Erfordert ein Gerät einen, Vereinsungsbedingungen gewachsenen, Bedienungsleib, dann exponiert man seinen Leib einer ad hoc hergestellten Vereinsungsinstallation, um sich in dieser auf Vereinsung zu dressieren und sich in ein Wesen zu verwandeln, das dieser Bedingung gewachsen ist.

Verlangt ein anderes das Ertragen abnormer Unterdruckbedingungen, dann baut man sich eben Unterdruckkammern, um

in ihnen seine Metamorphose in ein Unterdruckwesen zu erzwingen.

Erfordert ein drittes Zentrifugalbedingungen, dann konstruiert man eben das Modell einer Zentrifuge, um von dieser sein Innerstes nach außen schleudern zu lassen und um von ihr in ein Wesen transformiert zu werden, das in solcher Exzentrizität leben kann.

Der erste Schritt des Verfahrens besteht also stets darin, den vorkritischen Schwellenpunkt des gerade-noch-Erträglichen auszufinden; der zweite darin, diesen Punkt einzuexerzieren; und der dritte darin, diesen Punkt, nachdem das Exerzium gelungen, „hinter dem Rücken der Physis“ weiter hinauszuschieben. Der Erfinderlichkeit des Menschen sind dabei keine Grenzen gesetzt: in der Tat gibt es keine Katastrophenbedingung, die er nicht in einem lebenswahr (das heißt: geräte-wahr) hergestellten Lehr- und Marktmodell ab-, oder richtiger vor-bilden könnte. An keiner Subtilität, an keinem Luxus läßt er es beim Bau dieser Modelle fehlen: denn auf sie hat er seine Karte ja gesetzt; mit ihrer Hilfe hofft er, eines Tages das Geräte-Abiturium abzulegen und seine Scham von den bewunderten Apparaten loswerden zu können.

Was aus dem Leib werden soll, ist also jeweils durch das Gerät festgelegt; durch das, was das Gerät verlangt. Damit erfährt das Verhältnis zwischen „Nachfrage und Angebot“ eine eigentümliche Pervertierung; eine Pervertierung, die über die Perversion des Verhältnisses, die heute ohnehin üblich ist, weit hinausgeht.

Unter „üblicher Pervertierung“ verstehe ich dabei zweierlei: 1. die *Umkehrung der zeitlichen Reihenfolge*, die Tatsache also, daß gewöhnlich nicht die Nachfrage dem Angebot, sondern umgekehrt das Angebot der Nachfrage vorausgeht. Und 2. die Tatsache, daß auch diese *Nachfrage hergestellt* wird, also ein (für den Absatz des ersten Produktes unerlässliches) „zweites Produkt“ darstellt. * Aber eines ist doch in dieser, heute normalen Pervertierung; mindestens dem Schein nach, noch intakt geblieben: nämlich die *Rollenverteilung* von Nachfrage und Angebot: als „*Subjekt des Bedürfnisses*“ gilt, auch wenn er als Konsument in sein Bedürfnis

hineingeschmeichelt oder -terrorisiert wird, *doch immer noch der Mensch.*

In der Zerstörung dieses Scheins besteht nun der neue Perversions-Schritt. Offen und schamlos tritt nun das *Gerät* mit dem Anspruch auf, *Subjekt der Nachfrage* zu sein; mit dem Verlangen, daß ihm dasjenige geboten werde, was es benötigt; daß also der Mensch (da er ja, so wie er ist, kein für das Gerät akzeptables Angebot darstellt) sich anstrengt, mit immer besseren Offerten aufzutreten; also dasjenige zu bieten, was das Gerät benötigt, um so zu funktionieren, wie es funktionieren könnte. Dieses „könnte“ aber ist kein unverbindlicher Konjunktiv, sondern identisch mit dem technisch „Fälligen“; und dieser Ausdruck „fällig“ schillert bereits ins Obligatorische hinüber.

Ins Obligatorische. Das heißt: auch die moralische Forderung ist nun aus dem Menschen ins Gerät transferiert. Das „Fällige“ gilt nun als das „Gesollte“. Die Maxime „Werde der du bist“ ist als Maxime der Geräte anerkannt; und die Aufgabe des Menschen beschränkt sich nun darauf, durch Angebot, Zubereitung und Bereitstellung seines Leibes das Gelingen dieser Maxime zu verbürgen.

Vor einem Menschenalter hatte es (namentlich in der Pädagogik und der Eignungspsychologie) zahlreiche Leitsätze gegeben (z. B.: „freie Bahn dem Tüchtigen“), die durchweg besagt hatten, daß die „Anlagen“ eines Menschen eo ipso sakrosankt, deren optimale Ausbildung und Ausnützung moralisch geboten, deren Vernachlässigung oder Unterdrückung unmoralisch seien. Was damals vom Menschen gegolten hatte, gilt heute vom Gerät: dessen „Anlagen“ zu fördern, ihm „freie Bahn“ zu schaffen, ist Pflicht; dessen Anlagen zu unterdrücken eine unmoralische Tat. *Die Geräte sind die „Begabten“ von heute.* Und selbst die inhaerenten Anlagen des Wunderkindes unter diesen Geräten, der H-Bombe, gelten als sakrosankt: wie verschieden sich die diversen Apologien der Bombe auch tarnen mögen — ein guter Teil der Vehemenz, mit der man Proteste gegen die Bombe abweist, entstammt der Indignation darüber, daß es Menschen gibt, die es sich herausnehmen, das „Werde der du bist“, die „organische Entwicklung“ der Anlagen des Gerätes im Keime ersticken und die „freie Bahn“ blockieren zu wol-

len. — Jede noch so entsetzliche Maschine ist heute erfolgreich zu rechtfertigen, wenn es gelingt, deren Kritiker als Maschinenführer zu verdächtigen. Und da nichts leichter als das ist, gelingt das immer.

§ 6

Human Engineering: Der Initiations-Ritus des Roboter-Zeitlers — „Dehumanisierung“ erschreckt nicht den Dehumanisierten, denn sie gehört nicht in sein Ressort

Der Leser, der zum ersten Male auf Einzelheiten dieser Experimente stößt, wird bei der Lektüre von dem irritierenden Gefühl des déjà vu, oder richtiger: des déjà lu geplagt; bis ihm plötzlich einfällt, woran er auf so frappierende Weise erinnert wird: nämlich an ethnologische Schilderungen jener *Pubertätsriten*, die im Klan-Leben der Aufnahme in die Gemeinschaft der Erwachsenen vorauszugehen pflegten. Und unberechtigt ist diese Gedankenassoziation gewiß nicht. Denn was sich die Versuchsperson, die ihren Leib einem solchen martervollen Experiment ausliefert, von der Absolvierung dieser Prüfung erhofft, ist ja wirklich eine Art von Investitur, die Aufnahme in die Gemeinschaft der „Erwachsenen“, in die Zahl derer, die „zählen“. Nur daß es für ihn eben die Geräte sind, die als „erwachsen“ zählen. — *Die Experimente des „Human Engineering“ sind wirklich die Initiationsriten des Roboterzeitlers*; und die Versuchspersonen sind die Kandidaten und schließlich die Neophyten, die nun stolz darauf sind, ihre „Kindheit“ hinter sich gebracht und die heute fällige „Erziehung des Menschengeschlechts“ hinter sich gebracht zu haben.

Aber wenn als „erwachsen“ die Geräte gelten, dann bedeutet „die Kindheit hinter sich bringen“ und „Erziehung des Menschengeschlechts“ soviel wie: „das Mensch-Sein hinter sich bringen“. Und für den Moralisten, der die Idee des Menschen nicht unter den Tisch fallen lassen kann, läuft das natürlich auf die Katastrophe schlechthin heraus. Wirklich ist, was der Mensch da mit Hilfe seiner Experimente zu erreichen hofft, *der Klimax möglicher Dehu-*

manisierung. Ich sage aber deshalb „Klimax“, weil diejenige Dehumanisierung, Entwürdigung und Freiheitsberaubung, die hundert Jahre lang als die denkbar äußerste gegolten hatte: nämlich die Tatsache, daß „*der Arbeiter durch seine Arbeitsbedingungen angewendet werde*“, neben dem, was nun wirklich eingetreten ist, zum Inbegriff des Naiven und Harmlosen geworden ist. Daß der Zeitgenosse mit dem Passivum „Angewendet werden“ heute noch Schreck-Ideen, die Ideen von Leiden, Unfreiheit und Unglück verbinde, davon kann ja keine Rede sein. *Was er als seine Misere ansieht, ist ja umgekehrt die Limitierung seiner Anwendbarkeit; die Eventualität, daß seiner Passivität, seiner Anwendbarkeit, kurz: seiner Unfreiheit, endgültige Grenzen gesetzt sein könnten*. Und da er nun keinen Schweiß scheut und keine Marter, da er keine Spontaneität und keine Ingeniosität spart, um die Spontaneität und Menschlichkeit seiner Leistungen auszulöschen; da er alles daran setzt, seine Passivierung und Verdinglichung selbst durchzuführen; da er hofft, die drohende Grenze seiner Unfreiheit zu sprengen und schließlich das summum bonum totaler Anwendbarkeit zu gewinnen, ist der Ausdruck „Klimax der Dehumanisierung“ gewiß keine Übertreibung.

Es gehört zum Wesen des Geräts, daß es eine einzige spezialisierte Aufgabe leiste, in dieser seiner Leistung aufgehe, in ihr und ihr allein die Rechtfertigung seines Daseins finde. Hängen ihm andere Eigenschaften an, so werden diese (sofern sie sich als unausnutzbar und als uneliminierbar erweisen) nur „in Kauf genommen“ (z. B. die Wärmenentwicklung der Glühbirne). — Diese Bestimmung des Geräts definiert nun auch das Wesen, das im „*Human Engineering*“ hergestellt werden soll. Dieses soll aus nichts als aus seiner Spezialleistung bestehen: z. B. fähig sein, in der und der Höhe, bei der und der Geschwindigkeit, unter den und den Unterdruckbedingungen, in der und der Reaktionszeit den und den Griff auszuführen. — So „übermenschlich“ diese Leistung, gemessen an dem, was dem Leibe eigentlich möglich ist, sein mag, das erhoffte Resultat besteht also in etwas *Untermenschlichem*, in einer reinen Gerätfunktion, in einer isolierten „Fertigkeit“, an der

der „wirkliche Mensch“ (sofern er nicht eliminiert werden kann) nur noch als in Kauf genommener Appendix hängt.

Ihm freilich, dem am „Human Engineering“ Beteiligten, fällt moralisch an seiner Tätigkeit nichts weiter auf: weder etwas „Phantastisches“ noch etwas „Unmögliches“, noch etwas Dehumanisierendes.

„Phantastisch“ ist für ihn ja allein die Tatsache, daß er selbst in dieser Welt, die doch evidenterweise eine der Apparate ist, eine so „phantastische“ Ausnahme bildet. Und eben diese Tatsache, gilt ihm auch als „unmöglich“, eben in dem verächtlichen Sinne, in dem man ein untaugliches Gerät „unmöglich“ nennt. Was aber den Vorwurf „dehumanisierend“ betrifft, so ist dieser ihm vollends unfaßbar. Gerät zu sein, ist ja seine Sehnsucht, ja sein Pensum; die durch die „cartoons“ klirrenden Roboter* sind für ihn ja keine würdelosen oder erschreckenden Figuren, sondern die, zum Jux als Popanze verkleideten, Verkörperungen seiner Wunschträume und seiner Gleichhaltungspflicht. Warum der Stillung seiner Sehnsucht und der Erfüllung seiner Dingfrömmigkeit, warum so zufriedenstellenden und honetten Tätigkeiten etwas Ehrenrühriges anhaften sollte, muß ihm unerfindlich bleiben. Wenn es überhaupt etwas gibt, was ihn an der „Dehumanisierung“ stört, so höchstens die Tatsache, daß dann und wann Käuze auftreten, denen es einfällt, dem, was er tut, das unschöne Epitheton „dehumanisierend“ anzuhängen. Aber höchstens das. Denn zumeist bemerkt er das Auftreten dieser Käuze gar nicht. Die Frage, was (abgesehen von der Einzelleistung, die er sich bis zur Virtuosität eindrillt) *aus ihm, dem Menschen werden soll* (denn „Mensch“, behaupten die Käuze, soll er ja einmal gewesen sein; und daß ihm etwas Menschenartiges auch heute noch als unabmontierbares Totgewicht anhänge, solle er doch nicht leugnen) — diese Frage beunruhigt ihn nicht, nein, er faßt sie zumeist überhaupt nicht auf, da sie in seine spezialisierte Experimentalaufgabe ja nicht hinein gehört. Wenn er sie aber zur Kenntnis nimmt, so nur, um mitzuteilen, daß sie vermutlich in ein anderes Ressort gehöre, wo sie vielleicht bearbeitet werde. Sich selbst mit ihr zu beschäftigen, empfände er durchaus als „job-störend“, mithin als pflichtvergesen, also als unmoralisch; letztlich sogar als *irdiskeret*: denn „In-

diskretion“ besteht ja (wenn man den unausgesprochenen Moral-kodex des Spezialistentums in Sprache übersetzt) darin, daß man sich für mehr interessiert, als auf dem Posten erfordert ist; ja sogar schon darin, daß man versehentlich beim Eintritt in den job einen Interessen- und Wissensüberschuß mitgebracht hat, der nicht hineingehört.* Kurz: wenn es sich um die Frage handelt, was aus ihm als Menschen werden solle, antwortet er: „his business“ — wobei er mit seinem Daumen über seine Schulter hinweg unbestimmt nach hinten weist, da er nicht ahnt, auf welche Person, auf welche Instanz, auf welches Ressort er sich mit seinem „his“ bezieht; ja ob es ein solches Ressort überhaupt gibt. In der Tat bedeutet die Redensart „his business“, mit der man ehemals hatte sagen wollen: „Jeder hat das Recht, unangefochten auf seine façon selig oder unselig zu werden“, heute: „Wenn es das Business eines Anderen ist, über mich zu befinden, dann werde ich mich schön davor hüten, mich in seine (d. h.: meine, in seine Hände gelegten) An- gelegenheiten hineinzumischen.“ Wenn diese Formulierung über- pointiert klingt, der denke an das analoge heutige Verhältnis zwischen Patient und Arzt: an die Tatsache, daß der Patient oft nicht nur daran gehindert wird, sondern schon von sich aus darauf verzichtet, von seinem Gesundheitszustand, ja von seiner Todes- nähe, Kenntnis zu nehmen, weil diese Angelegenheit eben das business des Arztes ist.

Unseren Mann würde es daher auch gar nicht aufregen, wenn man ihm, statt mit der Frage, was aus ihm als Menschen werden solle, mit der fertigen Antwort überfiele und ihm mit einem: „Zur Schlacke machst du dich!“ und einem: „Zum bloßen Anhängsel an deiner künstlich erworbenen Spezialleistung!“ ins Gesicht spränge. Entweder würde er einen gar nicht hören (denn gegen Ressort- fremdes hat er sich eben abgedichtet); oder er würde einen mit der Bemerkung: „Falsche Adresse!“ abfertigen; oder, im besten Falle, mit den Schultern zucken, weil er seiner Sache eben völlig sicher wäre: das heißt: weil es für ihn feststünde, daß kein Opfer, auch keine Selbstopferung, ein „Menschenopfer unerhört“ sein kann, wenn es darum geht, den Geräten zu geben, was der Geräte ist. Auf keinen Fall aber wäre er ein taugliches Objekt für moralische Einschüchterungsversuche. —

§ 7

Die Attitüde des verwandelten Prometheus: „Hybride Demut“

Eine so totale Verweigerung seines Soseins, eine so radikale „*rejection fati*“ wie die in diesen Operationen erstrebte hat der Mensch nie zuvor gewagt, wohl noch nicht einmal in seinen mysti- schen Praktiken oder seinen magischen Selbstverwandlungen. Neben den Absichten des „Human Engineering“ erscheint sein Turm- bau zu Babel als ein lamnfrommes Geschäft: das Format, das der Mensch damals durchbrach, war ja lediglich das seiner Mach- werke, lediglich die erlaubte Maximalgröße seiner Produkte. Seine Übertretung war also durchaus „unschuldig“, denn mit Hilfe wel- cher Kriterien er die erlaubte Höchstgrenze hätte ausfinden oder einhalten sollen, war ja nicht festgelegt. Und da dem Menschen das Herstellen von Dingen nun einmal freisteht, verfügt er wohl überhaupt über kein derartiges Kriterium: es sei denn, er mache sich selbst zum Kriterium, das heißt: er definiere den Grenzpunkt als in demjenigen Augenblick erreicht, in dem er, „*kleiner als er selbst*“, mit sich selbst, nicht mehr mitkommt“, das heißt: seinen Produkten nicht mehr gewachsen ist. Also heute. —

Mindestens soviel ist gewiß, daß er, wenn er auch diesen Grenz- punkt mißachtet und auch seinen Leib alteriert, ein grundsätzlich neues, ein wirklich unerhörtes, Kapitel beginnt.

Aber man mißverstehe nicht. Nicht die Alterierung als solche ist es, die uns „unerhört“ scheint. Wer aus unseren Argumenten die versteckte Stimme eines „*metaphysisch Konservativen*“* her- aushört, verfehlt deren Sinn. Keine Position liegt mir ferner als die des „metaphysischen Ethikers“, der das Seiende, weil es (wirk- lich oder eingebildeterweise) so ist, wie es ist, als „gut“, als „ge- botenen status quo“ betrachtet; also die Moralität des Menschen in den Rahmen dessen, was „ist wie es ist und so zu sein hat“ ein- ordnet, oder der die Gebote und Verbote aus diesem Status geradezu ableitet. Die Chancen für eine „metaphysische Moral“ sind längst verspielt; und es wäre ein vergebliches Bemühen, die quaestiones

iusis und die quaestiones facti (auch die der metaphysischen Faktoren) nachträglich noch einmal auf einen Generalnenner bringen zu wollen. Der Philosophie, namentlich Kant, der die Tatsache ja endgültig formuliert hat, aus seiner Zerspaltung der „Vernunft“ in zwei Teile einen Vorwurf zu machen (wie es seit Paulsen synthese-freudige Baukastensystematiker immer wieder getan haben) ist lächerlich. Durch die Naturwissenschaften hat sich uns die Welt in ein Ding „jenseits von Gut und Böse“ verwandelt; so daß nun die Probleme der Moral, und nicht nur deren „Probleme“, sondern vor allem unsere „moralischen“ und „ummoralischen“ Handlungen selbst, ob wir es wollen oder nicht, *wurzellos im Ozean des moralisch indifferenten Seins herumtreiben*, gewissermaßen als „*metaphysische Schnittblumen*“, die außer uns Menschen nichts und niemanden etwas angehen, und über deren Folgenlosigkeit wir uns nicht die mindesten Illusionen machen dürfen. * — Ich sage aber „wurzellos“: denn Kants Chance, aus der Tatsache der Nichtzugehörigkeit (oder nur halben Zugehörigkeit) gerade das metaphysische Positivum, die „Freiheit“ zu machen, haben wir ja gleichfalls verloren. — Lustig ist das Leben des Moralisten heute nicht. Die bestehenden „Arten“ (damit auch die Spezies „Mensch“), deren Eidos und deren morphologische Konstanz, deshalb weil sie sind wie sie sind, als etwas „Gutes“ oder „Verbindliches“ zu betrachten und nachträglich zu sanktionieren (bzw. deren Verwandlung als etwas „kosmisch Unerlaubtes“ zu verwerfen) liegt mir also ganz ferne. Um so ferner, als die Natur selbst ja offenbar höchst mutationsfreudig ist, auf die Konstanz fester Arten keinen allzugroßen Wert zu legen scheint, kurz: weil die Existenz ewiger Spezies also gar nicht feststeht. — Aber selbst *wenn* diese feststünde, selbst *wenn* sich die diversen Spezies bis heute bewiesenermaßen als die, die sie immer gewesen, durchgehalten hätten — moralisch beweiskräftig wäre diese Hartnäckigkeit ja auch nicht, da eben die quaestiones iuris von den quaestiones factorum unabhängig sind; in anderen Worten: da was ist, eben nicht obligatorisch ist. —

Nein, grundsätzlich neu und unerhört ist die Alterierung unseres Leibes nicht deshalb, weil wir damit auf unser „morphologi-

sches Schicksal‘ verzichten oder die uns vorgesehene Leistungsgrenze transzendierten, sondern weil wir die Selbstverwandlung unseren Geräten zuliebe durchführen, weil wir diese zum Modell unserer Alterierungen machen; also auf uns selbst als Maßstab verzichten und damit unsere Freiheit einschränken oder aufgeben. Und deshalb scheint auch, wie abenteuerlich unsere Experimente und Experimentziele auch sein mögen, der Ausdruck ‚*hybride*‘ für sie nicht ganz geeignet. Zwar, im Züchtungssinne: in dem Sinne, daß wir neue Zwitterwesen, nämlich Kreuzungen zwischen Fabrikanten und Fabrikaten, herstellen, hat der Ausdruck sein Recht. Aber auch in dem gewöhnlichen Sinne von ‚*Annäherung*‘ und ‚*superbia*‘? Verzichtleistungen sind ja schließlich keine hybriden Handlungen. Und ‚*Annäherungen*‘ keine ‚*Annäherungen*‘. Sondern viel eher Symptome von Selbstbescheidung, ja von Selbstdemütigung.

Und trotzdem ist das Element der Annäherung in dieser ‚*Annäherung*‘ und Selbstbescheidung nicht einfach abzuweisen. Zu bestreiten, daß der Versuch, uns in gerät-artige Wesen zu verwandeln, etwas Ungeheuerliches darstelle, wäre natürlich unsinnig. Wenn uns ein ‚*Human Engineer*‘ fragte, für was wir ihn nun hielten: für annähernd oder für bescheiden, für hybride oder für demütig, eine eindeutige Antwort würden wir ihm nicht geben können. Denn ‚*Annäherung*‘ und ‚*Annäherung*‘ sind eben Zwillingssphänomene, die auseinanderzureißen unmöglich ist. Der ‚*Human Engineer*‘ ist in der Tat beides: annähernd und bescheiden; hybride und demütig. Seine Attitüde ist ‚*angemäßte Selbsterniedrigung*‘ und ‚*hybride Demut*‘.

Gewiß klingt diese Wortverbindung verblüffend. Aber verblüffend ist wirklich nur die Wortzusammenstellung, nicht der in ihr formulierte Gedanke. Wie alt dieser ist, beweist zum Beispiel das in vielen Religionen ausgesprochene Selbstmordverbot, das ja nicht damit begründet wird, daß der Täter auf eine angemäßte titanische oder gottähnliche Existenz lossteuerte (was ja eine absurde Behauptung wäre); sondern umgekehrt damit, daß er seine eigene Größe auf so absolute Weise einschränkt, wie es, in den Augen der Religion, eben nur den höchsten Instanzen zusteht. Was verurteilt wird, ist also ‚*angemäßte Selbsterniedrigung*‘. —

Die Wahl dieses Beispiels ist nicht zufällig, denn die Selbsterniedrigung, um die es sich in unserem Falle handelt, ist, da auch sie totale Vernichtung darstellt, in sehr ähnlichem Sinne „hybride“ wie der Selbstmord. Totale physische Vernichtung beabsichtigt sie zwar nicht, sondern „nur“ Vernichtung des Menschen qua Menschen. Aber dieses „nur“ ist fragwürdig, da sie andererseits auch wieder hybrider ist als der Selbstmord. Warum?

Weil sie den hybriden Eingriff in den Menschen, den sie durchführt, nicht nur „requiriert“, sondern neu erfundet. — Was heißt das?

Während der Selbstmörder sich darauf beschränkt, ein ohnehin einmal zu gewärtigendes Geschehen (das Sterben) den Händen der forces majeures zu entwinden und es vorwegnehmend durchzuführen, ist der Eingriff, den unser Täter wagt, ein novum, das ihm an sich niemals zustieße; ein tort, der ihm von oben niemals zugemutet oder angetan werden würde. Seine Tat besteht also nicht nur in der Aneignung (der ‚Requirierung‘) einer existierenden Beschädigung, vielmehr in der selbstherrlichen Herstellung einer neuen. Zu den Beinträchtigungen, die er von den forces majeures ohnehin zu erwarten hat: zu Not, Krankheit, Alter, Tod, fügt er also masochistisch eine weitere hinzu: die durch Selbstverdinglichung. — Einen im Jahre 2000 geschriebenen theologischen Bericht über den Vorgang könnte man sich wohl etwa so vorstellen: „Da es den Dämon oder den marcionistischen Gott, deren Menschen zum Gerät-Dasein verurteilte, oder der ihn in ein Gerät verwandelte, nicht gab, erfand der Mensch diesen Gott; ja er maßte es sich sogar an, die Rolle dieses zusätzlichen Gottes selbst zu spielen; aber er spielte die Rolle ausschließlich zu dem Zwecke, um sich denjenigen Schaden zuzufügen, den er von anderen Göttern nicht beziehen konnte. — Nur um sich auf neue Art zum Knecht machen zu können, machte er sich zum Herren.“ —

Daß er das in der blinden Hoffnung, mindestens unter dem Vorwand, tut, seine anderen Miseren und Erniedrigungen damit zu verringern oder gar abzuschaffen, mag zwar wahr sein. Aber was rechnet, ist nicht sein Argument, sondern das Faktum. Und das Faktum besteht eben darin, daß er zwecks Bekämpfung seiner Freiheitsberaubungen eine neue praktiziert. —

Mit dem Ausdruck „Hybridität“ haben wir gewöhnlich die Figur des *Prometheus* verbunden, unter dessen Bild sich unsere Väter und auch wir selbst noch in den letzten 175 Jahren (von Goethe über Shelley und Ibsen bis zu Sartres „Mouches“) allegorisch gesehen hatten. Wenn wir uns fragen, ob diese Figur noch gilt; ob sie ihre allegorische Repräsentanz auch für unsere „Human Engineering“ treibenden Zeitgenossen bewahrt hat, kommen wir zu folgenden zweideutigen Antworten.

„Prometheiden“ sind auch sie zwar noch; aber eigentümlich pervertierte:

„Ich dich ehren — wofür?“ höhnen auch sie zwar — nur verweigern sie die Ehre sich selber.

Maßlos anmaßende Ansprüche erheben auch sie zwar — nur eben so anmaßende, daß sie sich selbst als unangemessen verwerfen. Zerfleischung erleiden auch sie zwar — nur eben nicht deshalb, weil ein Zeus ihre zu hochfliegenden Ambitionen bestrafe, sondern weil sie sich selbst züchtigen für die Tatsache, ihrer „Zurückgebliebenheit“, für die „Schande ihrer Geburt.“ —

Natürlich würden sie sich in diesen mythologisierenden Formeln noch weniger wiederkennen, als in unserer bisherigen Schilderung. Denn für sie ist ihr Tun etwas ganz Umythisches, oder mindestens etwas, was sie ohne Schwierigkeit im Rahmen ihres (als Mythos nicht durchschauenden) „Myth of Progress“ unterbringen können. Da sie automatisch in jedem neuen Schritt, auch wenn er ein Schritt in die Unterdruckkammer oder in die Vereisungsinstallation ist, einen Fortschritt sehen, sind sie beruhigt, weil es vorwärtsgeht und stolz auf die Novität.

Aber kehren wir nach dieser Abschweifung wieder zurück zu unserem engeren Thema.

Wir hatten gesehen: wenn der Mensch seinen *Geräten* gegenüber unter Minderwertigkeitsgefühlen leidet, so in erster Linie deshalb, weil er sich bei seinen Versuchen, sich seinen Geräten anzumessen und aus sich selbst diesen oder jenen Geräteil zu ma-

chen, feststellen muß, daß er einen „miserablen“ Rohstoff abgibt. Den gibt er aber deshalb ab, weil er eben, statt wirklicher Rohstoff zu sein, „unseligerweise“ morphologisch bereits festgelegt, weil er bereits präformiert ist. Jede Präformiertheit ist nun aber, da die von seinen diversen Geräten jeweils verlangten Formen jeweils verschieden sind, eine „falsche Präformiertheit“, eine „falsche Prägung“. Was er im „Human Engineering“ versucht, ist, dieses „falsch Geprägte“ wieder „aufzuschmelzen“, aus ihm nachträglich wieder Material zu gewinnen und aus diesem nun die jeweils erforderliche Prägung doch noch herzustellen. —

Diese „falsche Geprägtheit“ stellt seinen Hauptdefekt dar, also auch den Hauptgrund für seine „promethäische Scham“. Aber doch nur den. Denn seine „schantreibenden“ Mängel sind zahlreich. Deren Liste aufzustellen, wäre ein Ding der Unmöglichkeit, weil diese ja mit der Liste der Tugenden aller existierenden und aller möglichen Geräte zusammenfielen. Deshalb beschränken wir uns im folgenden auf die Erörterung desjenigen Mangels, der uns nach der „falschen Prägung“ der folgenreichste zu sein scheint: auf die „*leichte Verderblichkeit*“ des Menschen.

§ 8

Die zweite Inferiorität des Menschen:

Er ist leicht verderblich und von der „industriellen Re-inkarnation“ ausgeschlossen — Seine „Malaise der Einzigkeit“

Obwohl sturer als seine Produkte, ist der Mensch nämlich auch kurzlebiger, sterblicher als diese. Jedenfalls kommt es für ihn nicht in Betracht, mit der Langgibtigkeit, um nicht zu sagen: „Unsterblichkeit“ die er, wenn er nur wünscht, seinen Produkten verleihen kann, in Wettbewerb zu treten.

Natürlich, im strikten Sinne, unsterblich sind auch unsere Produkte nicht; auch die Haltbarkeit unserer eingelegten Früchte, unserer gefrorenen Rührer oder die unserer Langspielplatten oder Glühbirnen ist begrenzt. Aber in der Mehrzahl der Fälle sind wir es doch, wir Menschen, die den Produkten ihre Sterblichkeit

zugewiesen, die Begrenzung ihrer Lebensdauer berechnet und dosiert haben. (Zum Beispiel, um die Beständigkeit ihres Absatzes zu sichern oder um diesen zu steigern.) Nur unsere eigene Sterblichkeit ist nicht unser Werk; nur sie ist nicht kalkuliert. Und darum ein pudendum.

Und mit Vorbehalt wäre der Ausdruck „unsterblich“ unseren Produkten, selbst den hinfälligsten gegenüber, sogar zu rechtfertigen. Und zwar deshalb, weil es eine neue Spielart von Unsterblichkeit gibt: die *industrielle Re-inkarnation*, das heißt: die *Serienexistenz der Produkte*. Als einzelnes hat zwar jedes Stück (*diese* Schraube, *diese* Waschmaschine, *diese* Langspielplatte, *diese* Glühbirne) seine Leistungs-, Verwendungs- und Lebensfrist. Aber als Serienware? Führt nicht die neue Glühbirne, die die alte ausgetragene ersetzt, deren Leben fort? Wird sie nicht die alte Birne? Existiert nicht jedes verlorene oder zerbrochene Stück im Bild seiner Modell-Idee fort? Darf sich nicht jedes mit der Hoffnung trösten, von neuem dazusein, sobald eines seiner Geschwisterstücke an seine Stelle getreten sein wird? Ist es nicht, ewig geworden durch seine Ersetzbarkeit, also durch die Reproduktionstechnik? Tod, wo ist dein Stachel?

So befremdlich das klingen mag, befremdlich ist nur das hier verwendete Vokabular. Die Sache selbst dagegen ist weder ungewöhnlich noch neu. — Beispiel:

Als bei Hitlers Bücherverbrennung 1933 Tausende von Seiten in Asche sanken, verbrannte, im Unterschiede zum Bibliotheksbrand in Alexandria, keine einzige Seite. Denn von jeder gab es hundert oder tausend Geschwister. Wie schmählich die Absicht des Brandstifters auch gewesen sein mochte; wie ominös die Geste seiner Hand, die verrät, daß sie bald anderes als Papier den Flammen übergeben würde — in diesem Stadium war seine Zerstörung noch reine Farce: denn inmitten der johlenden Menge, die den Scheiterhaufen damals umtanzte, tanzte ungesehen eine leichte, den Flammen nicht erreichbare Schar von Spöttern: die der *Buchmodelle*, die „Verbrennt nur unsere Exemplare!“ riefen, „Verbrennt sie nur! Uns verbrennt Ihr nicht!“ — um dann in alle Winde zu zerstreuen. — Und heute leben die angeblich Verbrannten von Neuem in abertausenden von Exemplaren. —

Gewiß, ein „Reich der Ideen“ ist die Welt, in der wir leben, nicht. Aber daß sie ‚*platonoider*‘ ist, als die Menschenwelt je zuvor gewesen, das ist wohl unbestreitbar. Und zwar eben deshalb, weil sie sich aus Dingen zusammensetzt, die zum größten Teil genormte Serienprodukte sind; die als Imitationen oder Abdrücke von Modellen, blue prints oder Matrizen das Licht der Welt erblickt haben; ihr Dasein also *Ideen* verdanken. Da nun aber die Ideen, deren Imitationen sie sind, auch ihren Geschwisterstücken als Vorbilder gedient haben, macht nun *keines der Dinge* mehr den präpotenten Anspruch, kann keines mehr den Anspruch machen, „es selbst“ und *in mehr als numerischem Sinne ein Individuum* zu sein. Solange solche, nach konstant bleibenden Modellen hergestellten, Geschwisterstücke vorrätig sind; solange für ein ruiniertes Einzelstück (z. B. für diese ausgebrannte Glühbirne) eine andere einspringen kann, solange ist es eine reine Geldfrage, ob man das Stück, das man besitzt, für unsterblich hält oder für sterblich. *Für den Mann, der bei Kasse ist, kann sich jedes Stück in einem neuen re-inkarnieren*. Und diese Re-inkarnations-Chance hört erst auf, wenn auch die „Idee“ des Stückes abstirbt; das heißt: wenn dessen Marke einer anderen Marke zuliebe fallengelassen wird. Daß dann auch die tausend dem Markenmodell nachgebildeten Stücke allmählich eingehen, versteht sich.

Gewiß: ein Verdienst der Produkte ist dieser Industrie-Platonismus, diese „Unsterblichkeit durch Re-inkarnation“ nicht; darüber, daß sie diese ihre Tugend uns verdanken, braucht kein Wort verloren zu werden. Aber ein Gegenargument ist dieses Zugeständnis nicht. Denn die Tatsache, daß wir uns unseren Produkten unterlegen fühlen, *obwohl* wir sie produzieren, ist ja eben der Gegenstand dieser Untersuchung. Was zählt, ist also auch hier allein unsere Benachteiligung: allein die Tatsache, daß wir selbst an der Tugend, die wir unseren Produkten übergeben, nicht teilhaben können; was in diesem Falle bedeutet, daß es keinem von uns vergönnt ist, in mehreren (gleichzeitigen oder sukzessiven) Exemplaren zu existieren; daß keiner die Chance genießt, wie Glühbirne oder Langspielplatte, in der Gestalt eines neuen Exemplars sich selbst zu überleben — kurz: daß wir unsere Frist weiter in obsoletter Einmaligkeit absolvieren müssen. Und das ist eben für den-

jemigen, der die Tugenden der Gerätewelt als vorbildlich anerkennt, wiederum ein Makel, wiederum ein Grund zur Scham.

Jawohl, zur Scham. Hier so wenig wie vorher meine ich den Ausdruck metaphorisch. Um zu zeigen, daß es sich um die wirkliche Emotion „Scham“ handelt, will ich ein Erlebnis einschalten:

Vor etwa zehn Jahren besuchte ich einen hoffnungslos Kranken in einem kalifornischen Hospital.

Auf mein ‚how are you?‘ machte er eine Geste, die nicht nur das Krankenzimmer, sondern die ganze Menschheit einzuschließen schien, und murmelte etwas wie: „Mit uns ist nicht viel los, mit keinem von uns.“ Meine Frage, was er damit meine, beantwortete er erst mit Achselzucken, so als verstünde sich die Antwort von selber; dann mit der rhetorischen Gegenfrage: „Well . . . can they preserve us?“ — Das Wort „they“ bezog sich auf die Ärzte; „preserves“ sind eingekochte Früchte. — „Können sie uns vielleicht einmachen?“ meinte er.

Ich verneinte.

„And“, fuhr er fort, „spare men they haven’t got either.“

„Spare men?“ fragte ich verständnislos.

„Well“, erläuterte er, „don’t we have spare things for everything?“

Nun begriff ich. „Spare men“ hatte er in Analogie gebildet, etwa zu „spare tires“ (Ersatzreifen) oder „spare bulbs“ (Ersatzbirnen). „Und Ersatzmänner für uns haben sie eben auch nicht auf Lager“, hatte er also gemeint. Eine andere Glühbirne gewissenmaßen, die man, wenn er verlöschte, an seiner Statt würde einschrauben können.

Seine letzten Worte aber lauteten: „Isn’t it a shame?“

Die Inferiorität, unter der er litt, war also eine doppelte: erstens war er nicht konservierbar, wie eine Frucht; und zweitens nicht ersetzbar wie eine Glühbirne; sondern einfach — die Schande war unlegbar — ein schlechthin verderbliches Einzelstück. —

Leicht war es nicht, diesen Mann zu beruhigen. Wer von uns ist schon darauf vorbereitet, seinen Mitmenschen darunter leiden zu sehen, daß er weder einkochbar noch ersetzbar ist? Die Trost-

worte, die ich improvisierte, waren also gewiß unzulänglich. Und dabei war die Not seiner Scham und die seines Sterbens natürlich um nichts geringer als die Anderer in ihrer letzten Stunde. Und ebensowenig war ja zu leugnen, daß auch er seine Sterblichkeitserfahrung hatte; ja sogar ein „aeternum“, mindestens ein „sempiternum“, das er als Folie seiner Sterblichkeit verwendete. Nur daß eben, was ihm als Folie diente, nicht Gott war oder der Sternhimmel oder die Ideen oder das Menschengeschlecht (diese gewiß nicht unbeträchtlichen Unterschiede schienen mir, da ich an seinem Betrand saß und seine Hand hielt, plötzlich zu verschwinden), sondern die Welt der eingelegten Pfirsiche und der durch Reinkarnation unsterblichen Markenartikel. Dies also war die Ewigkeit, die er respektierte; dies die Folie, vor der er sich schämte. Und vor ihr sich schämend verlosch er; und war, da er nicht einging in den Olympe der Fertigwaren, sondern in den Hades des Rohstoffes, ein Ding, armseliger als alle Dinge, die er in seinem Leben jemals anerkannt hatte. —

Aber es gibt nichts Widerspenstigeres und nichts Listenreicheres als uns Zeitgenossen, wenn wir in Sorge sind, wir könnten um eine Nuance von Unfreiheit betrogen werden. Also lassen wir natürlich auch diesen numerus clausus, unseren Ausschluss aus der Klasse der reproduzierbaren Markenartikel, nicht widerspruchslos über uns ergehen. So wenig wir uns mit unserer „faulty construction“ abfinden, so wenig mit unserer Unersetzbarkeit und unserem Einzelstückdasein. —

„Warum“, könnte jemand einwenden, „warum haben wir denn das überhaupt noch nötig? Hat denn nicht, da jedermann ist, was er ißt, und „ist, was er tut“, und da Millionen von uns bereits das Gleiche konsumieren und tun, unsere Egalisierung, und damit unsere Austauschbarkeit ihr Maximum erreicht? Sind nicht auch wir bereits nur noch in numerischem Sinne „Individuen“? Welchen Anlaß sollten wir noch haben, uns über einen numerus clausus zu beschweren?“

Gesehen aus der Perspektive der Institutionen, der Wirtschaft, der Vergnügungsindustrie, der Politik, der Kriegsführung, die uns

als Arbeitsgeräte, als Konsumenten oder als Opfer anderer Art einsetzen und verwenden, ist diese Ersetzbarkeit eine unbestreitbare Tatsache. Und nicht nur eine Tatsache ist sie, sondern eine, die in der öffentlichen Meinung täglich ihre Bestätigung findet, ja von den Wissenschaftlern ausdrücklich gutgeheißen wird: denn selbst die Sozialpsychologen und -ethiker haben ja nichts Wichtigeres zu tun als „Adaptiertheit“ und „Unauffälligkeit“ zu idealisieren; bzw. jeden, der auf einem Rudiment von Selbstheit und auf einem Rest von personaler Differenz insistiert, als einen „crank“, also einen pathologischen Sonderling, hinzustellen.*

Daß aus der Perspektive der (die Individuen verwendenden) Einrichtungen unsere Verwandlung in reproduzierbare Serienprodukte bereits gelungen ist, daß (da jeder eben nur sein Platz und sein Handgriff ist) „spare men“ stets zur Verfügung stehen, wird also nicht geleugnet. Aber wahr ist diese Feststellung doch eben nur aus dieser Perspektive. Nicht aus der der Einzelnen selbst. Zeuge dafür ist ja z. B. unser Patient, der sich nicht etwa über seine Ersetzbarkeit beklagt hatte, sondern eben über seine Unersetzbarkeit.

Und wie ihm geht es nun jedem von uns, jedem Einzelnen: wie ersetzbar meine Leistung im Betrieb auch sein mag; wie sicher verbürgt die lückenlose Fortsetzung meiner Funktionen — ich selbst, meine Identität als XY, kann durch Ersatzmänner nicht fortgeführt werden. Mag auch das „ich bin ich“, das mein Ersatzmann aussprechen wird, mit dem meinem wörtlich übereinstimmen, es wird sich nun auf ein anderes Ich beziehen, eben auf seines; und mein eigenes Ich wird unersetzt und unersetzbar zurückbleiben.

Wer hier nicht genau achtgibt, kann die Pointe, auf die es dabei ankommt, leicht verfehlen. Daß jeder Einzelne als Einzelner, jedes Individuum als Individuum, unersetzbar („unersetzlich wertvoll“) sei, war ja schließlich das Credo jeder Humanität gewesen. Es könnte also so klingen, als sprächen wir hier von einem Humanitätsrudiment oder von dem Rest einer Humanitätserfahrung.

Das Gegenteil ist der Fall. Denn entscheidend ist hier eben, wie der Einzelne seiner eigenen Unersetzbarkeit gegenübersteht; als was er sie empfindet. Also die Tatsache, daß er sie als eine unverdiente Benachteiligung bewertet; als ein Attribut, gegen das er sich sträubt, obwohl er nicht bestreiten kann, mit ihm identisch zu

sein — kurz: als einen Defekt und einen Makel, dessen er sich schämt. Entscheidend ist also die „*Malaise der Einzigkeit*“.

Gibt man dieser „Malaise der Einzigkeit“ den banalen, einem Schläger nachgebildeten, Wortlaut: „Mich gibt's nur einmal, ich komm nicht wieder“, dann wird sofort deutlich, daß sie aufs Engste mit der Todesangst zusammenhängt. Was ja plausibel ist: Denn wenn, wie wir vorhin gesehen haben, Serienprodukte durch ihre Ersetzbarkeit „*Todlosigkeit*“ gewonnen haben; und wenn der Mensch von Serienexistenz und Ersetzbarkeit ausgeschlossen ist, dann ist er eben auch von der *Todlosigkeit* ausgeschlossen. Die Erfahrung, daß er keine Serienware ist, wirkt also als ein *Memento mori*.*

§ 9

Der Mensch versucht, der zweiten Kalamität zu entgehen, und zwar durch „Ikonomanie“

Es gibt nun ein geradezu überwältigendes Zeugnis dafür, wie Allgemein dieses Gefühl der Benachteiligung, dieser „Malaise der Einzigkeit“, heute ist: nämlich die heute herrschende Bildsucht, die „*Ikonomanie*“.

Daß diese Sucht, was Ausmaß und Intensität angeht, eine in der Geschichte der Menschheit erstmalige Erscheinung darstellt; und daß sie alle anderen heute außerdem herrschenden Süchte weit hinter sich gelassen hat, ist ja wohl unbestreitbar. In der Tat ist sie ein Schlüsselphänomen, ohne dessen Verwendung keine Theorie unseres Zeitalters möglich wäre. Und da allein ein neuer Ausdruck sichtbar machen kann, daß es sich um einen Begriff von philosophischer Tragweite handelt, prägen wir eben den Terminus „*Ikonomanie*“.

Es gibt eine utopische, einem nicht-irdischen Reporter in den Mund gelegte Beschreibung unserer Welt, in der es heißt, die Menschenwelt sei in erster Linie offenbar „Gefäß und Gelegenheit möglicher Bilder. Zuweilen war ich sogar versucht, zu glauben, sie erschöpfe sich in dieser Funktion. Jedenfalls ist die Rolle der

Bilder so ungeheuer, daß mir, wenn ich mir die Welt von ihren Milliarden Bildern: den Photos, Filmen, Fernsehphantomen und Plakaten entleert vorstelle, nur das reine Nichts übrigbleibt. Ich habe kein einziges Wesen kennengelernt, das nicht mehrere Bild-duplikate seiner selbst und der Seinen freiwillig vorgewiesen, bei sich getragen oder mindestens besessen hätte“.

Unter den Gründen, die für diese zutreffend beschriebene hypertrophische Bildproduktion verantwortlich zu machen sind, ist einer der wichtigsten, daß sich der Mensch durch Bilder die Chance erobern konnte, „*spare-pieces*“ von sich selbst zu schaffen; also seine unerträgliche Einmaligkeit Lügen zu strafen. Sie ist eine, im größten Stile von ihm durchgeführte Gegenmaßnahme gegen sein „*nich gibt's nur einmal*“. Während er sonst von der Serienproduktion ausgeschlossen bleibt, verwandelt er sich eben, wenn fotografiert, doch in ein „*reproduziertes Produkt*“. *Mindestens in effigie gewinnt auch er dadurch multiples, zuweilen sogar tausendfaches, Dasein*. Und lebt er selbst auch „*nur*“ als das Modell, irgendwie existiert „*er*“ eben doch auch in seinen Kopien.

Daß diejenigen unter uns, denen multiples Dasein am eindrucksvollsten gelingt (die also in mehr Augen sind als wir gewöhnlichen Sterblichen): nämlich die *Film-Stars*, unsere beneideten Vorbilder sind, ist ganz folgerichtig. *Der Kranz, den wir ihnen flechten, gilt ihrem siegreichen Einbruch in die von uns als „ontologisch höher“ — anerkannte Sphäre der Serienprodukte*. Da sie unseren Traum, dazusein wie die Dinge, Parvenus der Produktwelt zu werden, am triumphalsten verwirklicht haben, vergöttern wir sie. In der Tat besteht zwischen der, in tausende von Kopien zerstreuten Star-Schauspielerin und dem, in zahllosen Exemplaren verbreiteten Nagellack kein grundsätzlicher ontologischer Unterschied mehr. Daß in der Reklame Star und Massenware einander stützen (der Star die Ware durch Empfehlungen, die Ware den Star durch, der Verpackung beigelegte, Bilder), daß sie eine Allianz bilden, ist ganz folgerichtig: sie sind „gleich und gleich, die sich gern gesellen“. Und nicht nur gleichverbreitet sind sie, sie haben auch auf gleiche Weise ihre Sterblichkeit überwunden: Beide können sich ja nach ihrem Tode in ihren Reproduktionen weiterbewahren. Nicht anders als der Nagellack, der auch dann noch sei-

nen Weg machen und weiterglänzen kann, wenn sein Modell nicht mehr existiert, kann auch das smiling des Stars auch dann noch weiterleuchten, wenn das Modell einmal den Weg „alles Fleisches“ gegangen sein wird. In gewissem Sinne ist ja die Starschauspielerin sogar schon „bei Lebzeiten unsterblich“ („immortal Garbo“) und vom Wege alles Fleisches unabhängig: Da die Mehrzahl ihrer pictures die vorwiegige Version ihres eigentlichen (d. h.: kommerziell allein gültigen) göttlichen und runzellosen Jugendalters darstellt, ist sie jünger als sie selbst; und der Weg ihres effektiven Fleisches ein ungültiger und am Besten schamhaft zu verbergender Vorgang. Hier entsteht ein neuer Typus von „Privatheit“; die „Hollywood-Privatheit“, unter die all das fällt, was der Gültigkeit der Bilder abträglich werden könnte. —

Und trotzdem: letztlich ist, verglichen mit der wirklich multiplen Existenz, die unsere Massenprodukte genießen, unsere Multiplikation durch Bilder doch nur ein Als-ob; und die Befriedigung, die sie uns gewährt, trotz unseres ikonomanischen Hochbetriebs, doch nur eine Ersatzbefriedigung. Der Unterschied zwischen effektiven Exemplaren und bloßen Kopien, die Tatsache, daß wir uns damit abfinden müssen, uns in Form von Photos zu vervielfachen, während es den Produkten vergönnt ist, sich als wirkliche identische Stücke über die Welt zu verstreuen, ist nicht aus der Welt zu schaffen. Vollständig wird also die Scham des Menschen vor seinen „besseren Dingen“ durch seine Bilder doch nicht ausgelöscht.

Heißt das also — wird man fragen — daß sich der Mensch in seinem tiefsten Wunschtraum als wirkliches Massenprodukt sehe? Daß er positiv begehre, als Massenprodukt zu leben?

Diese Frage eindeutig und entschieden zu bejahen, ist unmöglich. Und zwar aus dem gleichen Grunde, aus dem es unmöglich wäre, von uns Menschen zu behaupten, wir wünschten uns positiv Ewigkeit — im Sinne von ‚sempiternitas‘, nicht von ‚aeternitas‘. In unserer Todesangst und in unserer Abwehr des Todes Beweismstücke für diesen Wunsch zu sehen, läge ja sehr nahe. Aber diese Begründung wäre verfehlt. Daß wir *nicht sterben* wollen, ist zwar wahr; unwahr dagegen, daß wir positiv weiter und immer weiter

leben, also abermillionen Jahre alt werden wollen. Noch nicht einmal der Vorstellung eines solchen Und-so-weiters sind wir fähig. Das heißt: die Bestimmtheit gehört ausschließlich zur Negation, also zur Abwehr, nicht zum positiven Wunsch. Warum das so ist, warum unserem fundamentalsten Abwehrwunsch keine positive Vorstellung korrespondiert, diese vielmehr *blind* bleibt; ob wir gewissermaßen zu sterblich sind, um das Nichtsterben auch nur ‚meiner‘ zu können, dem können wir hier nicht nachgehen. Aber es ist so.

Und in diesem Sinne ‚blind‘ bleibt auch unser Wunsch nach Multiplizität. Daß jeder von uns sein „mich gibt's nur einmal“ loswerden will, ist wahr. Unwahr dagegen, mindestens eine „philosophische Übertreibung“, zu behaupten, daß jeder den positiven Wunsch des kalifornischen Patienten teile, sich in „spare pieces“ aufzuteilen, also in Form von vielen oder gar zahllosen Exemplaren die Welt zu bevölkern. Und deshalb ist unser „ikonomanischer Kompromiß“, die Tatsache also, daß wir durch unsere Bilder an der Serienexistenz der Massenprodukte zwar teilnehmen, aber dennoch wir selbst bleiben, vielleicht doch die beste Lösung.

§ 10

Geschichtliche Illustration für Beschämung:

McArthur als Präzedenzfall

Nach diesen Analysen, in denen wir die Symptome der „promethischen Scham“ und die Versuche, die Scham zu bekämpfen, durchweg an anonymen Erscheinungen der Epoche illustriert haben, wollen wir mindestens einen Fall darstellen, bei dem *die Beschämung als identifizierbares geschichtliches Ereignis* sichtbar wird. Es ist ja evident, daß die Überflügelung des Menschen durch den ihn beschämenden Apparat als *Ereignis der Degradierung* erkennbar sein muß, wenn es sich um Menschen handelt, die im Scheinwerflicht der Öffentlichkeit und auf der höchsten Sprosse der Gesellschaft stehen. Ein solcher Mensch war McArthur.

Es ist seit Jahren ein global offenes Geheimnis, daß zu Beginn des

Korea-Konfliktes General McArthur Maßnahmen vorschlug, deren Durchführung unter Umständen einen dritten Weltkrieg hätte auslösen können. Und ebenso allgemein bekannt ist es, daß ihm die Entscheidung darüber, ob diese Folge zu wagen sei oder nicht, aus der Hand genommen wurde. Die ihm die Verantwortung aus der Hand nahmen, taten das aber nicht, um die Entscheidung selber zu treffen, oder um sie anderen, politisch, wirtschaftlich oder moralisch berufeneren Menschen aufzuladen; sondern (da das „letzte Wort“ objektiv sein sollte, und als „objektiv“ heute nur diejenigen Aussagen gelten, die von Objekten gemacht werden) um sie an ein *Gerät* weiterzuleiten — kurz: man „überantwortete“ die Verantwortung als letzter Instanz einem „*Electric Brain*“. Wenn die Entscheidung McArthur abgenommen wurde, so nicht ihm qua McArthur, sondern ihm qua Menschen; und wenn das Gerät-Gehirn gegen das McArthurs ausgespielt wurde, so nicht, weil man spezielle Gründe gehabt hätte, McArthurs Intelligenz zu mißtrauen, sondern weil auch McArthur eben nur ein menschliches Gehirn hatte.

Daß die Verantwortung ihm als Menschen „abgenommen *zur-de*“, ist freilich ein irreführender Ausdruck. Denn die Macht, die ihm seine Entscheidung entriß, war ja keine übermenschliche Instanz, nicht die „Moirai“ oder die „Tyche“ oder „Gott“ oder die „Geschichte“, sondern *der Mensch selbst*; der gewissermaßen mit seiner Rechten seine Linke beraubend, die Beute: sein Gewissen und seine Entschlußfreiheit, auf dem Altar des Apparates niederlegte; und damit bezeugte, daß er sich diesem, dem selbstgemachten Rechenroboter, unterstellte und bereit war, ihn als Gewissensersatz und als Orakel-, ja als Vorsehungsmaschine anzuerkennen.

Damit ist also gesagt, daß *die Menschheit*, als sie den General diesem Gerät unterordnete, *sic? selbst etwas antat*. Man mißverstehe das nicht. Nichts ist damit weniger gemeint als Solidarisierung mit McArthur. Daß sich die Geschichte in diesem ihrem exemplarischen Augenblicke gerade seiner als dramatis personae bediente, war reine Laune, jede andere in der Öffentlichkeit stehende Persönlichkeit hätte ihr ebenso gut gedient. Was wir meinen, ist allein, daß wer die Verantwortung von einem Menschen auf ein Gerät transferiert, damit auch seine eigene Verantwortung trans-

feriert; und daß die Menschheit diese Selbstdegradierung in diesem Falle zum ersten Male auf repräsentative Weise durchführte; daß sie sich zum ersten Male öffentlich zurief: „*Da wir schlechter rechnen als unser Apparat, sind wir unzurechnungsfähig; rechnen wir also nicht*“; daß sie zum ersten Male keine Scham empfand, sich selbst öffentlich zu beschämen.

Diese Orakelmaschine „fütterte“ man also — „to feed“ ist der terminus technicus für die Belieferung der Apparate mit den, für die Entscheidung nötigen, Unterlagen —* mit sämtlichen, die amerikanische und die feindliche Wirtschaft betreffenden Daten. „Mit sämtlichen“ ist allerdings übertrieben. Denn zum Wesen der Maschine gehört ja deren „idée fixe“, d. h.: die künstliche Limitierung ihrer Determinanten; die Tatsache, daß der Gesichtspunkt, unter dem sie ihr Material bearbeitet, von vornherein eingestellt wird und so ein für allemal fixiert bleibt. Also „fütterte“ man sie ausschließlich mit solchen Daten, die einer Quantifizierung keinen Widerstand entgegensetzten, die also die Nützlichkeit oder Schädlichkeit, die Profitabilität oder die Unprofitabilität des in Erwägung gezogenen Krieges betrafen; was natürlich automatisch zur Folge hatte, daß (zum Beispiel) die Vernichtung von Menschenleben oder die Verwüstung von Ländern, aus methodischen Sauberkeits- und Eindeutigkeitsgründen nur als Profit- oder Verlustgrößen eingesetzt und bewertet werden konnten. Fragen wie die, ob dieser Krieg ein gerechter oder ungerechter sein würde, wurden dem „Electric Brain“ also erst gar nicht vorgelegt; ja, ihm solches Futter zu servieren, hätte man sich sogar geschämt, denn es war ja vorauszu-sehen, daß das Gerät, bei seiner unbestechlichen Objektivität einen derart subjektiv-sentimentalen Fraß verweigert oder, wenn man solche Fragen gewaltsam in sein Orakelmaul hineingestopft hätte, mit elektrischer Darmverschlingung beantwortet haben würde — kurz: da man auf seine erhabene Allergie gegen Subjektivität Rücksicht nahm; da man, nach dem bekannten Muster des „Logischen Empirismus“, nur diejenigen Fragen, die von dem eindeutigen Apparat eindeutig würden beantwortet werden können, als „sinnvoll“ anerkannte, alle anderen aber als sinnlos

abtat, verzichtete man (obwohl man sich weiszumachen versuchte, die Maschine aus akuterster Skrupelhaftigkeit zu konsultieren) von vornherein auf moralische Fragen.

Es sind also zwei Dinge, die durch den Rekurs auf den Apparat ausfallen und nun nicht mehr „rechnen“:

1. da seine Rechenfähigkeit im Vergleich mit der des Apparates gleich Null ist, die Kompetenz des Menschen, seine Probleme selbst zu entscheiden. — Und

2. sofern diese Probleme nicht ausrechenbar sind, diese Probleme selbst.

Bekanntlich nimmt die Verarbeitung der Daten durch die mechanischen Gedärme nur eine lächerlich kurze Zeit in Anspruch. Kaum hatte man also den Apparat gefittet, als er seinen Orakelspruch auch schon ausschied. Und da man ja bereit war, diese Ausscheidung als Entscheidung zu akzeptieren, wußte man nun also, ob man das Unternehmen wagen und als heiligen Krieg plakatieren oder als Verlustgeschäft abschreiben und als unmoralisch verwerfen sollte.

Daß das „brain“ nach einigen Sekunden elektrischen Tiefsinns oder elektrischer Verdauung eine Antwort ausschied, die zufällig humaner ausfiel als die von dem Menschen McArthur in Vorschlag gebrachte Vorentscheidung; daß es schallend „Verlustgeschäft“ rief, ja den eventuellen Krieg als für die amerikanische Wirtschaft katastrophal hinstellte, war zwar gewiß ein großes Glück; vielleicht sogar, da sein Mund ja bereits in unser Atomzeitalter hineinorakelte, das Glück der Menschheit. Aber der Vorgang als solcher stellte doch zugleich die epochalste Niederlage dar, die die Menschheit sich jemals zugefügt hat: Denn nie zuvor hat sie sich eben so tief erniedrigt, den Richterspruch über ihre Geschichte, vielleicht über ihr Sein oder Nichtsein, einem Dinge anzuvertrauen. Daß das Urteil diesmal als Veto, daß es gnädig ausfiel, tut dabei nichts zur Sache: auch so war es ein Todesurteil; da man die *Quelle der möglichen Gnade in ein Ding verlegt hatte, gerade deshalb*. Nicht die positive oder negative Antwort des Dinges war es, die über unseren Status entschied, sondern die Tatsache, daß man die

Frage dem Dinge vorgelegt und dann der Antwort geharrt hatte. Wenn man sich klarmacht, daß Tausende von Menschen, unter diesen vielleicht auch wir, ihr zufällig-noch-nicht-Getötetsein — also was wir heute so „Leben“ nennen — allein dem „Nein“ verdanken, das ein Gerät ausgeschlossen hat, dann möchte man sich in Grund und Boden schämen.*

Aber kehren wir zu McArthur zurück.

Sein Vorschlag ist der Orakelmaschine zur Begutachtung und Entscheidung übergeben. Noch ehe diese ihr Placet oder ihr Veto ausspricht, ist der General „entmündigt“: denn was immer aus ihrem Munde kommen wird, wird er als letztes Wort zu respektieren haben. Und „entmündigt“ bliebe er natürlich auch im Falle eines Placet: denn was ihm nach dessen Verkündung zu unternehmen übrigbliebe, würde er ja lediglich auf Grund ihrer elektrischen Erlaubnis tun dürfen. Die Beschämung hat also begonnen.

Aber das verkündete Wort wär, wie wir ja wissen, ein *Veto*.

Die Beschämung ist mithin vollkommen; die Situation für einen Mann von McArthurs Ehrgeiz und Selbstherrlichkeit unhaltbar, die Konsequenz nicht zu umgehen: wird er auch nicht im technisch-militärischen Sinne degradiert, so ist die Degradierung doch ein Faktum, seine militärische Karriere hat ihr Ende gefunden: er wird Zivilist.

Dies die erste Konsequenz. Sie ist logisch und bietet keine Überraschungen.

Aber zu Ende ist die Geschichte der Beschämung damit nicht. Denn es folgt eine zweite Konsequenz, die, wenn nicht alles trügt, eine *Gegenmaßnahme* darstellt; und diese Maßnahme ist nun alles andere als selbstverständlich; vielmehr höchst frappant: McArthur wurde nämlich — diesen Klimax würde man eher einem Romanier als der Wirklichkeit zutrauen — Präsident eines Büromaschinen-Konzerns.

Unmöglich ist es zwar nicht, daß dieser Schritt ein Zufall, daß unter den zahllosen Angeboten, die McArthur nach seiner Rück-

kehr ins Zivilleben gemacht wurden, dieses das vorteilhafteste war. Aber wahrscheinlich nicht. Deshalb glauben wir, mindestens ver-suchsweise, diesen Klimax als eine *Aktion* darstellen zu dürfen, als eine Handlung also, die etwas *bedeutet*. Wir tun das mit allem Vorbehalt; ob wir uns dabei noch im Rahmen des Faktischen aufhalten, oder nicht schon in den der „Science Fiction“, richtiger: der „Philosophy Fiction“ hinüberspringen, lassen wir also offen. Formulieren wir es folgendermaßen:

Wenn wir die unter diesen Umständen getroffene Berufswahl in einem Roman darzustellen hätten, so würden wir sie nur so motivieren dürfen, daß McArthur, unfähig, mit der Blamage, die das Gerät ihm und seiner Autorität zugefügt, fertigzuwerden, auf Mittel und Wege sann, um den Makel abzuwaschen. Die einzige Position, die es ihm erlaubte, sich Genußnahme zu verschaffen; die einzige, in denen er den Geräten zeigen konnte, daß seine Stimme und sein Wort doch noch galten, und daß auch sie seiner Botmäßigkeit unterstanden, war die leitende Stellung in einer Büromaschinenproduktion: nur dort konnte er die präpotenten Geräte beherrschen und demütigen; mindestens geschäftlich und administrativ; nur dort seine Rachelust kühlen. Deshalb also wählte er diesen Beruf.

Diese Motivierung könnte ohne Schwierigkeit in die dialektische Sprache Hegels übersetzt werden. In einer für heute geschriebenen „Phänomenologie des Geistes“ würde es dann heißen:

„Nachdem sich der ehemalige ‚Knecht‘ (das Gerät) zum neuen ‚Herrn‘ aufgeschwungen und den ehemaligen ‚Herrn‘ (McArthur) zum ‚Knecht‘ erniedrigt hatte, versuchte nun dieser ‚Knecht‘ seinerseits, sich wieder zum ‚Herrn des Herrn‘ (des Geräts) zu machen.“ Dies die Geschichte der Beschämung; mindestens die hypothetische.*

Die Scham als Identitätsstörung — Der Begriff der „ontischen Mitleid“ —

Das Ich schämt sich, „Es“ zu sein; das „Es“ schämt sich, Ich zu sein

Zum Abschluß muß ich mich mit dem stärksten Einwand auseinandersetzen, der gegen meine These der „Promethäischen Scham“ erhoben worden ist. Die Auseinandersetzung mit diesem radikalsten Argument erfordert eine so außergewöhnlich weite „Abschweifung“, daß es nicht ratsam war, diese irgendwo in den Gang der Untersuchung einzuhängen. Denn der Einwand, der der ganzen Theorie ihren Boden zu entziehen sucht, behauptet, das Wort „Scham“ in dem Ausdruck „Promethäische Scham“ sei *lediglich Metapher*. Lediglich Metapher vor allem deshalb, weil „echte Scham“ stets Scham vor einer als „Instanz“ waltenden Übermacht sei, deren Aufsichtsblick gefürchtet werde. Da aber die „Instanz“ der „promethäischen Scham“ (wenn es eine solche gebe) in der Gerätee Welt bestehen würde, in augenlosen Dingen also, die den eingebildeten Makel des Menschen gar nicht sähen, diesen also auch gar nicht beurteilen und verurteilen könnten, beruhe alles auf Wahn; laufe alles auf eine Metapher hinaus. Die Redensart: der heutige Mensch *werde* durch die Perfektion und die Multiplizität der von ihm gemachten Dinge „*beschämt*“, diese Passivform dürfe man zwar durchgehen lassen; nicht aber die Verwendung des reflexiven „sich-Schämens“.

Wenn wir diesem radikalen Einwand begegnen wollen, haben wir uns erst einmal über das Wesen von „Scham überhaupt“ klar zu werden.

Was also ist Scham?

- I. a) ein reflexiver Akt (*sich schämen*), also ein *Selbstbezug*.
- b) aber ein Selbstbezug, der *scheitert*.
- c) aber nicht nur gelegentlich (wie auch andere Akte, etwa die Erinnerung); sondern einer, der *grundsätzlich scheitert*.

- d) Und zwar grundsätzlich, weil der sich-Schämende sich zugleich als mit sich identisch und als mit sich nicht identisch begegnet; („Ich bin's, aber ich bin's doch nicht);
- e) was zur Folge hat, daß der Akt niemals ein Ende findet: Da nämlich der sich-Schämende mit der widerspruchsvollen Begegnung nicht „fertigwird“, wird auch die Scham selbst nicht fertig. (Darin und in den zwei folgenden Zügen f und g ähnelt sie dem Staunen.)
- f) So daß diese ihren eigentlichen Akt-Charakter einbüßt und zu einem Zustand degeneriert;
- g) aber nicht zu einem equilibrierten Zustande stationärer „Stimmung“, sondern zu einem oszillierenden der Irritation und der Desorientiertheit; zu einem Zustand, der immer neu anzufangen scheint, auch wenn man längst schon mittendrin zu sein glaubt. Kurz: Scham ist eine Störung der Selbst-Identifizierung; eine „Verstörtheit“.
- II. Im Unterschiede zu der Mehrzahl der in der Psychologie und Phänomenologie gewöhnlich untersuchten harmlosen „Akte“ enthält die Scham wesensmäßig eine „Doppel-Intentionalität“: Nicht allein ihrem (normalen) „intentionalen Gegenstande“ (in diesem Falle dem „Makel“) ist sie zugewandt, sondern immer zugleich einer „Instanz“; der Instanz, vor der der Schämende sich schämt. Sie enthält ein „coram“.*
- III. Diese Instanz ist eine unerwünschte Instanz, oft sogar eine verwünschte; also nicht eigentlich eine „intendierte“, sondern eine geflohen. Die intentionale Zuwendung ist Abwendung; der intentionale Hinweis Abweisung; also „negativ intentional“.*
- Die unter I aufgezählten Züge werden den Hauptgegenstand unserer Untersuchung ausmachen. Daher vorher rasch ein paar Bemerkungen zu den Punkten II und III. —

Weder das „coram“ noch die „negative Intentionalität“ haben in der Phänomenologie eine ausdrückliche Rolle gespielt.

ad II: Obwohl von der Scham besonders deutlich ablesbar, ist das „coram“ kein dieser spezifischer Zug, sondern einer, der allen sozialen Akten zukommt. (Beispiel: „sich-Brüsten vor jemandem“); vermutlich ist es sogar ein Element, das in jedem Akt entdeckt

werden könnte, da es wohl keinen, noch so eremitenhaften, Akt gibt, der nicht, wenn auch ahnungslos oder gar modo privato, einen Hinweis auf jene Mitwelt enthält, mit der er rechnet, vor deren Augen er sich abspielt oder deren Augen er zu vermeiden sucht. Da sich die klassische Phänomenologie Husserls (ohne sich über dieses ihr Auswahlprinzip klar zu sein) fast ausschließlich auf die Analyse derjenigen Akte beschränkte, die dieses „coram“ nicht offen verrieten, mußte ihr Bewußtseinsbegriff immer hart an der Grenze des Solipsismus bleiben.

ad III: „Negative Intentionalität“ blieb deshalb unbekannt, weil das „Ich“ als eo ipso „frei“, mindestens als „aktiv“ unterstellt wurde. Die Tatsache, daß (etwa bei Husserl) der Ausdruck „Freiheit“ selten fiel, besagt dagegen wenig. Nicht anders als anderen Philosophien der Subjektivität ist eben auch der „transzendentalen Phänomenologie“ der klassische Lapsus passiert, bei ihrer Erkenntnisjagd auf das Ich nur den Zipfel „erkennendes Ich“ zu erwischen und dieses als das ganze Ich oder als repräsentativ für das ganze mißzuverstehen.* Daß das erkennende Ich hinter seinem Gegenstand her, also „positiv intentional“ ist, ist ja unbestreitbar. Aber daß das Ich nur „auf sei auf etwas“, ist eben nicht wahr. Außerdem (und nur in Koordination mit dieser Gegenbewegung gewinnt auch die Intentionalität ihren Sinn) — außerdem zieht sich das Ich eben auch (schneckenhaft) in sich zurück; es sieht nicht nur, es wird auch gesehen; es intendiert nicht nur, es wird auch intendiert, nämlich z. B. verfolgt oder gejagt. Und ob dasjenige, was der Verfolgte meidet oder flieht, noch in einem mehr als grammatischen Sinne ein „intentionaler Gegenstand“ genannt werden darf, ist sehr fraglich: schließlich ist ja nicht jeder Akkusativ bereits automatisch ein „intentionales Objekt“. — Und zu dieser Klasse von zweideutig-intentionalen Akten gehört nun eben auch die Scham, da sie der „Instanz“, vor der sie sich schämt, den Rücken kehrt. Was die Scham intendiert, ist weder, ihre Instanz zu sehen noch diese nicht zu sehen, sondern von ihr nicht gesehen zu werden. Und das ist eine Beziehung, die sich von dem, was gewöhnlich „Intentionalität“ heißt, so fundamental unterscheidet, daß man eigentlich einen anderen Terminus für sie erfinden müßte. —

Faßt man die bisher genannten Züge zusammen, dann ist Scham:

ein in einem Zustand der Verstärkung ausartender reflexiver Akt, der dadurch scheitert, daß der Mensch sich in ihm, vor einer Instanz, von der er sich abwendet, als etwas erfährt, was er „nicht ist“, aber auf unentrinnbare Weise „doch ist“.

Nach dieser akademisch-phänomenologischen Beschreibung, die die Tatsache, daß es Scham gibt, noch unerklärt läßt, wird es gut sein, in ein konkretes Beispiel hineinzuspringen.

Beispiel: Der Bucklige schämt sich seines Buckels. (Richtiger: der mit dem Buckel zu sein.)

In gewissem Sinne scheint ihm der Buckel zwar kontingent zu sein, also etwas, was er nicht „ist“, sondern nur „hat“. — Aber was man „hat“ — in dem Sinne „hat“, wie man seinen Leib „hat“ — das „ist“ man; und zwar auf unentrinnbare Weise. Also ist auch der Verbuckelte, auf unentrinnbare Weise, „der mit dem Buckel“; mit dem er sich nun identifizieren muß, obwohl er sich mit ihm nicht identifizieren kann; obwohl er nichts „für sich kann“. Da er mit diesem Widerspruch nicht fertig wird, wird seine Scham gleichfalls nicht fertig: sie hört nicht auf.

Was die „Instanz“ betrifft, so besteht sie aus einem Tribunal, das darüber befindet, wie Menschen eigentlich „zu sein haben“. Auch er gehört diesem Tribunal an, auch er ist mit dem Menschen-Kanon, den dieses Tribunal vertritt, einverstanden; nicht weniger einverstanden als die besser geratenen Mitglieder des Tribunals. Da er den Richterspruch des Tribunals anerkennt, ihn aber andererseits, als der Mißratene, der er nun einmal ist, nicht wahrhaben kann (nicht wahrhaben wollen kann), wendet er sich von ihm ab — und damit auch von sich selbst. Auch darin bezeugt sich die „Identitätskrise“.

Der Ethiker wird dieses Grundbeispiel abstoßend finden. „Wenn er nichts dafür kann“, wird er in moralistischer Sturheit ausrufen, „was braucht er sich seines Buckels dann zu schämen?“ — worauf die Antwort nicht etwa lautet, daß der Verbuckelte auf diesen in- genüßten Einwand nicht auch gekommen wäre (im Gegenteil: seit eh und je sagt er sich ja vor, daß er „nichts dafür könne“, und mit dem Argument seiner Unschuld seine Scham zu ersticken, wird er

ja niemals müde), sondern daß seine gewalttätige Bemühung eben vergeblich bleibt; daß er sich darum, ob er sich zu schämen „brauche“ oder nicht, nicht kümmert — kurz, daß er sich gerade dieses seines Nichtkönnens schäme. Nicht obwohl, sondern weil er nichts dafür kann, schämt sich der Bucklige des Buckels.

Tatsächlich gibt es keine Redensart, die so unzweideutig auf das, was Scham ist, hinwiese, wie die: „Nichts können für etwas“. Denn dasjenige, wofür ich „nichts kann“, ist eben das, was ich „nicht kann“: also das meiner Freiheit Entzogene, die Provinz des Fatums, des in jeder Hinsicht „Fatalen“, der „Impotenz“ im weitesten Sinne; und aus dem Widerspruch zwischen der Freiheitspräntention und dem „Fatalen“, zwischen dem Können und dem Nichtkönnen, entspringt Scham. Sie schämt sich des Nichtkönnens. — Was heißt das?

Es gehört zum Wesen des Freiheitsanspruchs, maßstablos und maßlos zu sein: nicht nur partiell will der Freie frei sein, nicht nur in Hinsichten das Individuum individuell, nicht nur hie und da das Ich es selbst sein; sondern absolut frei, durchaus individuell, nichts als es selbst.

Aber dieser überspannte Anspruch ist „pathologisch“. * Auf die Dauer kann ihn das Ich nicht aufrechterhalten. Immer tritt der Moment ein, in dem es an die Grenze seiner Freiheit, seiner Individualität, seines Selbstbewußtseins stößt; in dem es sich als etwas vorfindet, was es, obwohl es mit ihm qua Individuum oder qua Selbst nicht identisch ist, doch ist; der Moment, in dem es sich als ein „Es“ entdeckt.

Unter „Es“ verstehe ich dabei nicht allein, was Freud damit bezeichnet hat, sondern, sehr viel allgemeiner, alles Nicht-Ichhafte überhaupt, alles Vor-Individuelle, welcher Art auch immer, an dem das Ich, ohne etwas dafür zu können, ohne etwas dagegen tun zu können, teilhat; dasjenige, was es, sofern es ist, auch-sein, was ihm „mitgegeben“ sein muß. Darum nennen wir es auch die „ontische Mitgift“.*

Im Augenblick der Entdeckung dieser „Mitgift“ entsteht Scham. Ich sage ausdrücklich: „Im Augenblicke“. Denn Scham humpelt

nicht nach; sie ist nicht etwa eine Reaktion auf die Einsicht ins Nichtkönnen; nicht Stellungnahme dazu (etwa Trauer darüber); vielmehr — und das ist ungleich fataler als Trauer — dieses Nichtkönnen selbst, dieses Versagen selbst. — Wenn sich zum Beispiel der Asket der Tatsache gegenüberstellt, daß er einen Leib „hat“ (und „haben“ bedeutet eben zugleich: „nichts dagegen tun können“, „haben müssen“, also „gehabt werden“); wenn er dieser, für ihn ebenso unbestreitbaren wie inakzeptablen Tatsache perplex gegenübersteht — dieses Perplexsein ist seine Scham. Wenn das Freiheit beanspruchende „Ich“ feststellt, daß es, statt (in Fichtes Sinn) von sich selbst „gesetzt“ zu sein, „geworden“ ist; ja, daß es als „freies Ich“ überhaupt nicht da wäre, wäre es nicht zugleich, ja zuvor, einem kreatürlichen, also bedingten und unfreien, Menschen, einer „Mitgift“ verhaftet — diese seine Hilflosigkeit, dieses sein Versagen, ist seine Scham. „Sich schämen“ bedeutet also: *nichts dagegen tun können, daß man nichts dafür kann*. In anderen Worten, gerade dasjenige, was der Ethiker als Absolution von der Scham in Anspruch nimmt, stellt das Grundmotiv der Scham dar. —

Was vom Buckel, was vom Leibe, was vom Ursprung gilt, gilt mutatis mutandis auch von der „schlechten Tat“, die freilich (da man sich primär eines *Seins* schämt und eines *Habens*, nicht eines *getan-Habens*) kein annähernd so ursprüngliches Scham-Motiv darstellt wie der Buckel. Aber auch der Täter schämt sich letztlich nicht seiner Tat, sondern „derjenige welcher“ zu sein; mit demjenigen, der die Tat getan hat, identisch zu sein; kurz: eines *Seins*. * Scham bricht also aus, weil man simultan „man selbst“ und ein Anderes ist. Zugleich aber ist sie in gewissem Sinne auch der Versuch, dieses „Anderer“, die „Mitgift“ loszuwerden. Daß dieser Versuch vergeblich bleibt, hatten wir ja schon gesehen. * In der Tat ist Scham so perplex, so methodenlos, daß sie demjenigen, der sich schämt, keinen anderen Weg übrigläßt als den defätistischen, zu versuchen, sich zusammen mit der „Mitgift“ (an die er gekettet ist) zugrundegehen zu lassen. Die Redensarten: „sich in Grund und Boden schämen“ oder „vor Scham versinken wollen“ sind nicht etwa Metaphern, sondern treffende Beschreibungen, die durch keine „exakteren“ ersetzt werden können. Gleichfalls wissen wir ja, daß auch diese Sucht hinzuschwinden vergeblich bleibt, da un-

ter den Füßen der Scham der Boden versteinert; und daß die Scham nun als „Scham über Scham“ hektisch zu akkumulieren beginnt. —

Hat man einmal diese Grundsituation des sich-Schämenden durchschaut, also begriffen, daß sie die Desorientiertheit und Verwirrung der sich als begrenzt erkennenden Freiheit und Individuation ist, dann ist es auch evident, warum die *Geschlechtsscham* immer wieder als *die* Scham hat gelten können. Das Geschlecht, das Gattungsmäßige, ist eben das schlechthin Vor-Individuelle, das der Freiheit Entzogene, das „Es“ kat' exochen, das zum Individuum qua Individuum nicht gehört.

Aber daß das Geschlecht nicht zu ihm gehöre, bleibt eben ein leerer Anspruch des Individuums: denn die Zusammengehörigkeit besteht, und zwar in doppeltem Sinne, da einerseits das Individuum dem Geschlecht „angehört“ (diesem sogar „hörig“ ist); und da andererseits das Geschlecht sich gar nicht anders als in Individuen verwirklichen kann. Die Zusammengehörigkeit ist also so eng, daß es keinen Unterschied macht, ob man behauptet: „Das Individuum ist ein Attribut des Geschlechts“ oder: „Das Geschlecht ist ein Attribut des Individuums“. Die Wahrheit liegt in der Zweideutigkeit, in der gleichzeitigen Gültigkeit und Ungültigkeit beider Aussagen.

Aber dieses Zweideutige, oder wenn man will „dialektische“ Faktum ist eben der Grund dafür, daß das Geschlecht ein „pudendum“ ist, daß man sich seiner schämt. Sofern der Einzelne qua Geschlechtswesen ein „zugehöriges“, ein „höriges“ Wesen ist, ist er eben nicht sein eigener Herr, ist er eben nicht mehr „er selbst“ und nicht frei. — Auf's Zweideutigste ist er also *zugleich er selbst und nicht er selbst*: und damit ist ja die Formel, in der wir oben das Wesen der Scham zu fassen versucht hatten, bestätigt.

So gesehen ist Scham also nicht (sofern es so etwas überhaupt gibt) irgendein zufälliger psychologischer Zustand, sondern ein metaphysicum, die Verkörperung der im Universalienstreit behandelten Dialektik von „res“ und „universale“. Die „res“ (hier: der Einzelne) schämt sich, das „universale“ (oder mindestens das Generelle) in sich zu enthalten (dessen Attribut zu sein, es zu sein). Und nicht grundlos heißt diejenige „res“, die dieses „Ge-

nerelle", das allen Gemeine, das „Gemeine“, im Einzelkörper verkörpert, „die Scham“.

Beschränkt man sich auf das Beispiel der Geschlechtsscham, dann bestätigt sich unsere Definition der Scham: sie sei die Desorientiertheit des Menschen, der sich statt als „Ich“ als „Es“ vorfinde, und der sich vergeblich abmühe, sich mit sich zu identifizieren, aufs Vollkommenste. Aber wie steht es mit anderen Spielarten von Scham? Bestätigen sie unsere Definition ebenso gut?

Machen wir eine Probe.

Die Scham des verschämten Kindes ist gewiß um nichts weniger elementar als die Geschlechtsscham. Wenn sich das Kind in die Röcke der Mutter verkriecht, tut es das, um sein „Es“-Sein zu verbergen? Versteckt es sich, weil es sich in seinem Anspruch, nur ein Ich (oder nur ein Selbst) zu sein, betrogen fühlt?

Nein.

Erhebt es diesen Anspruch überhaupt.

Gleichfalls nicht. Auch nur die künstlichste Beziehung zwischen dem Beispiel und unserer Definition herzustellen, scheint aussichtslos. Unsere Bestimmung der Scham als „Identifizierungs-Störung“ scheint also einen Fehler zu enthalten.

Aber wo steckt dieser Fehler? — Schalten wir eine kurze Zwischenüberlegung ein. —

„Identifizierung“ erfordert zwei Partner: denjenigen, der sich zu identifizieren sucht — nennen wir ihn den „*identificator*“; und dasjenige, mit dem man sich zu identifizieren sucht — nennen wir es das „*identificandum*“.

Offensichtlich hatten wir uns bis jetzt auf diejenigen Fälle beschränkt, in denen die Rolle des „*identificators*“ dem Ich zugewiesen war; die des „*identificandum*“ dem „Es“: Das „*Ich*“ schämte sich des „Es“.

Aber ist diese Rollenverteilung die einzige? Ist die Umkehrung nicht gleichfalls möglich? Wäre es nicht denkbar, daß das „Es“ in die Zwangslage geriete, sich mit einem zugewuteten „Ich“ zu identifizieren? Daß es durch diese Identifizierungs-Zumutung in Desorientierung geriete? Eben in die Desorientierung der „Scham“? Kurz: daß sich das „Es“ des „Ich“ schämte?

Die Frage klingt befremdend. — Wie wenig sie das ist, wird uns das Kind, das wir nun heranzüchten, sofort beweisen.

Das Dasein dieses Kindes beschränkt sich noch darauf, dem Grunde der Familie eingebettet zu sein: es ist noch bloßes „Mitsein“. Zum „Ich“ hat es sich noch nicht zugespitzt, als „Selbst“ hat es sich noch nicht profiliert. Sich aus dem „Grunde“, in dem und mit dem es lebt, „herauszunehmen“, liegt ihm noch ganz fern.

Ich sage: „herausnehmen“. Das scheint zwar erst einmal nichts anderes zu bedeuten als: „etwas aus etwas herausnehmen und es dadurch zur Ausnahme machen“; aber da der Ausdruck in der Redensart „sich etwas herausnehmen“ bereits in die Bedeutungsbarschaft von „Unverschämtheit“ hinüberschillert, darf man vielleicht, wenn man der Weisheit der Sprache trauen kann, eine gewisse Beziehung zwischen „Ich-sein“ und Scham erwarten.

Unterstellen wir nun, dieses Kind werde von einem Fremden angesprochen; z. B. gefragt, wie es heiße: diese übliche Eröffnungsfrage, die dem Gefragten zumutet, sich durch Namensnennung aus der Gruppe „herauszunehmen“ und sich als sich selbst zu identifizieren, kann für jede andere stehen.

Mit einem Schlage ist der Status des Kindes verändert: statt weiter nur als Mutterkind „mitzusein“, statt unprofilert im Hintergrund zurückzubleiben, hat es nun als „Ausnahme“, als Einzelner, als Ich seinen Mann zu stehen. Der Schock der sozialen Geburt ist heftig; so vehement, daß er vielleicht als Variante von Freuds „Geburtstrauma“ aufgefaßt werden darf.*

Völlig unbekannt ist dieser neue Status dem Kinde natürlich nicht. Sich selbst „herausgenommen“ hatte es zwar noch nicht. Aber von seiner Geburt an war es doch der Gefahr des Ich-seins ausgesetzt gewesen — schon die Geburt selbst war gewissermaßen die erste „Aussetzung“ gewesen: jedes Kind ist ein „ausgesetztes Kind“. Namentlich in Stunden des Alleinseins hatte es, „sich selbst“ überlassen, modo privativo, die ersten Ich-Erfahrungen machen müssen: nämlich sich damit abfinden müssen, zu sein, ohne mitzusein; und da die Angst der Motor der Erkenntnis ist,

hatte es bereits zu erkennen, mindestens zu ahnen begonnen, daß die selbige Dummheit des Mitseins eines Tages endgültig vorüber sein und eine exponiertere und kältere Seinsart sein Schicksal werden würde.

Aber *wer* hatte diese Ahnung gehabt? *Wer* war das Subjekt dieser Ahnung, *wer* das Subjekt dieses Zurückschreckens gewesen?

Das Ich?

Ist es denkbar, daß es das Ich ist, das zurückschreckt, wenn dasjenige, was Angst und Schrecken einjagt, das drohende Ich-sein ist?

Undenkbar.

Denkbar ist allein — und so befremdlich es klingen mag, so allein kann die Antwort auf die *wer-Frage* lauten: Das Subjekt der Ahnung, das Subjekt des Zurückschreckens ist das noch nicht zur Ichheit zugespitzte Wesen, also das „Es“.

Und diese Katastrophe bricht nun herein. Im Augenblicke, da der Fremde das Kind anspricht, wird die Drohung wirklich. Obwohl noch ein „Es“, sieht es sich als „Ich“ herausgefordert; und da es dieser Aufforderung nicht gewachsen ist, furchtbar überfordert. Daß es bereits erkennt und weiß: „*Ich* bin gemeint“ und sogar: „*Ich bin's*“, braucht gar nicht bestritten zu werden; aber ebenso gewiß ist, daß es außerdem weiß: „*Ich bin's* noch nicht“ und: „*Ein Ich* bin ich noch nicht.“ Kurz: *die Situation ist ein Zugleich von Ich-sein und Nichtich-sein*; ein Widerspruch, um nichts weniger unauflösbar, um nichts weniger unverarbeitbar, um nichts weniger verstörend, als jene „niemals fertigwerdenden“ Situationen, als die wir vorhin die Scham-Situationen erkannt hatten.

Und wirklich bleibt auch dem „Es“ nichts anderes übrig als jenen vorhin beschriebenen Verstörten: Überwältigt von der Angst, als Ich, ja als Ich „*coram*“ auftreten zu müssen, kennt es nur den einen Wunsch, zu versinken und unsichtbar zu werden. Also versucht es (dem Känguruh gleich, das in den Beutel des Ursprungs zurückspringt) das Alibi des bloßen Mitseins zurückzugewinnen; also verkrächt sich das Kind in die Röcke der Mutter.

Hatte Schelling gesagt — der Ausspruch war vorhin schon ein-

mal herangezogen worden: „Der Eigendünkel sträubt sich gegen den Ursprung aus dem Grunde“, so dürfte man nun als Pendant-satz formulieren: „Der Ursprung sträubt sich vor dem Sprung in die Freiheit und in die Exponiertheit des Ichseins.“ Und auch dieses sich-Sträuben ist „Scham“ — und vermutlich nicht nur „auch“; denn vieles spricht dafür, daß die Scham, „Ich“ zu sein, die all-gemeinere ist und ursprünglicher als die Scham, Nicht-ich zu sein.*

Jawohl, die allgemeinere und ursprünglichere. Denn wovon und wessen schämt man sich denn gewöhnlich?

Der Redner, der die Menge (statt weiter in ihr eingebettet zu bleiben) konfrontieren muß: schämt er sich nicht, *als er selbst* aufzutreten? Schämt er sich nicht, unter dem Sperrfeuer der Blicke dem „*coram*“ preisgegeben zu sein? — Und der ungewöhnlich Ge-kleidete? Und der Fremde in der Fremde? Laufen sie nicht deshalb Spießruten, weil sie es sich „herausnehmen“, „Ausnahmen“ zu sein, weil sie *als sie selbst* auffallen, also herausfallen und abstecken? Und spricht nicht sogar alles dafür, daß diese Scham, die Norm zu durchbrechen, sogar der Prototyp der *moralischen Scham* ist? Der Ungehorsame, der sich die Freiheit „herausgenommen“ hat, sich aus dem Normalen und der Norm herauszuheben — schämt er sich nicht, wenn ertappt, *als er selbst* dazusein? Und — sehr im Unterschiede zu den ersten Beispielen unserer Scham-Analyse, die an Bedeutung nun zurückzutreten beginnen — wenn die so Beschämten sich verbergen, tun sie es nicht alle deshalb, weil sie ihr *Selbstsein* als Makel empfinden? Und wenn sie sich „in die Ecke stellen“ oder nicht zu hören vorgeben — versuchen sie nicht alle, ihr Selbstsein zu verleugnen, die Schande ihrer Auffälligkeit auszulöschen und den alten Zustand zu restituieren?*

Diese Abschweifung hat uns zwar lange aufgehalten. Aber da sie uns doch wohl ein paar Einblicke in das, was Scham ist, verschafft hat, sind wir nun besser darauf vorbereitet, dem Einwand, der sie veranlaßt hat, zu begegnen.

Dieser Einwand hatte besagt, der Titel „promethäische Scham“ sei nichts als metaphorisch; in den Erlebnissen, die wir beschrieben, echte Scham-Erfahrungen zu sehen, sei unerlaubt; von echten „In-

stanzen“ könne hier keine Rede sein, weil (wenn es „promethäische Scham“ gäbe) deren Instanzen allein in Geräten, also in augenlosen Dingen bestünden; und weil der Gedanke, der Mensch könnte so exzentrisch sein, augenlose Dinge als echte Instanzen anzuerkennen oder gar als „tremenda“ zu fürchten, einfach absurd wäre. — Dies der Einwand.

Offensichtlich bleiben uns also zwei Aufgaben: 1. haben wir die Bündigkeit dieses Einwandes zu prüfen — eine Prüfung, die selbst in zwei Teile zerfällt, in die a) der Metaphorik b) der „Augenlosigkeit“. Und 2. — und das ist die Hauptaufgabe — haben wir zu untersuchen, ob die „promethäische Scham“ eine „Identifikations-Störung“ darstelle: denn das allein entchiede, nachdem wir die Scham als Identifikationsstörung erkannt haben, über unser Recht, die „promethäische Scham“ als „echte Scham“ zu klassifizieren. — Damit ist der Gang unserer abschließenden Untersuchung vorgezeichnet.

§ 12

Abweisung des Einwandes. a) Kein Ausdruck ist „nur metaphorisch“

Wir beginnen mit dem Vorwurf, wir ließen uns von einer Metapher irreführen.

Was hat es mit diesem Vorwurf auf sich? Was bedeutet die Behauptung, eine Bezeichnung für eine seelische Realität sei „ausschließlich metaphorisch“? Gibt es so etwas überhaupt?

Ist der Mensch, den wir „helle“ nennen, „helle“ wirklich nur im figürlichen Sinne? Ist „Schwermut“ nur ein übertragener Ausdruck? Eine Übertragung, weil (wie es heißt) „Schwere“ im Wortsinne eben nur physischen Gegenständen zukomme? Warum eigentlich nur diesen? Wo steht, daß die Bedeutung „schwer“ zur Charakterisierung physischer Qualitäten gestiftet worden sei?

Wenn Psychologen den Aussagewert derartiger Ausdrücke diskreditieren, wenn sie in freiwilliger Selbstbescheidung zugestehen, sie wüßten genau, wie wenig Ernstzunehmendes sie mit ihren metaphorischen Ausdrücken aussagen, so tun sie das viel weniger

auf Grund wirklicher methodischer Besinnung auf das Wesen ihrer Gegenstände, als, eingeschüchtert durch die Strenge und die von ihnen anerkannte Autorität ihrer größeren Schwestern: der Naturwissenschaften. Womit sie sich ins Unrecht setzen. Denn das Wesen ihrer, der seelischen, Gegenstände, ist ohne deren Sprachlichkeit ganz wesentlich: die Art, wie eine seelische Realität von der Seele bezeichnet wird, gehört zum Wesen dieser Realität selbst. Wenn sich die schwermütige Seele als „schwer“ bezeichnet, wenn sie sich in diesem Worte wiedererkennt, wenn sie sich mit dessen Hilfe dem Mitmenschen verständlich macht, dann ist das ein Beweis, daß sich der „Mut“ der Schwermut effektiv als „schwer“ empfindet. Der Gedanke, in dem Ausdruck nichts anderes zu sehen als eine, von einer Realität anderer Provenienz abgelöste und nun der Schwermut aufgeklebte Etikette, geht von der unausgesprochenen Voraussetzung aus, daß die Seele ihre Ausdrücke auf die gleiche Weise erfinde wie die Industrie die Namen für ihre Markenartikel. Die Bezeichnung ist vielmehr ein reelles Stück der Schwermut selbst. Und gäbe man selbst zu, daß es sich um abgelöste und aufgeklebte Etiketten handelte — die Tatsache, daß die Seele gerade zu dieser und zu keiner anderen Etikette griffe, um ihren eigenen Zustand zu charakterisieren, würde ja beweisen, daß sie sich tatsächlich in ihm wiedererkennt.

Anders ausgedrückt: das Mißtrauen gegen Metaphern beruht auf dem als selbstverständlich gültig anerkannten Irrtum, daß die verschiedenen Erlebnisprovinzen autonom und hermetisch voneinander abgesperrt seien; und daß der kleine Grenzverkehr zwischen diesen Provinzen, mindestens den Befugten, nämlich den Wissenschaftlern, verboten sei. Nachzuweisen, daß eine solche Psychologie absurd ist, daß die angeblich aus fremden Provinzen importierten Ausdrücke ohne weiteres verstanden werden; erübrigt sich ja. Umgekehrt ist eben durch die Tatsache, daß die angeblich aus fremden Provinzen importierten Ausdrücke ohne weiteres verstanden werden, gerade bewiesen, daß die Grenzen weit offen stehen. Im Alltagsleben kann ja auch der Wissenschaftler keinen Augenblick ohne die von ihm diskreditierten Metaphern auskommen; und daß diese mindestens die Ersatzfunktion, uns über Erscheinungen, die sich „unmetaphorischer“ Formulierung wider-

setzen, Nachverstehbares mitzuteilen, aufs Ausgezeichnetste erfüllen, kann auch er ja nicht bestreiten. Diese Tatsache sollte uns mißtrauisch machen; aber eben nicht gegen Metaphern — das ist jeder Anfänger, der von der Strenge der Wissenschaften auch nur hat läuten hören, ohnehin — sondern *mißtrauisch gegen die Rechtmäßigkeit unseres Mißtrauens gegen Metaphern*. Auf Grund der „nur-metaphorischen“ Sprache darüber zu klagen, daß wir an die Realität der Seele nicht herankämen, ist fehl am Ort; *umgekehrt halten wir im Faktum der Metaphorik gerade einen der wesentlichsten Züge der Seele selbst in der Hand*.

Wenn der Kranke uns vorstöhnt, sein Schmerz sei „stumpf“, dann verstehen wir genau, was er empfindet, und was er sagen will; und der médecin imaginaire, der diese Mitteilung als „unwissenschaftlich“ oder als „nur metaphorisch“ abtäte, und der dem Kranken vorwürfe, eine Bezeichnung zu verwenden, die einem anderen Sinnesgebiet zugehöre und sich einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schuldig zu machen, wäre eine Figur für eine Posse über das wissenschaftliche Zeitalter. Daß der Kranke den Ausdruck „übertrage“, *μεταφέρεται*, ist nämlich gar nicht wahr. Und zwar deshalb nicht, weil der Ausdruck, bzw. die in diesem angezeigte Qualität in gar keinem bestimmten *genos* zuhause ist; positiv: weil die Qualität „vor-spezifisch“ ist, nämlich eine Beziehung zwischen der Welt und dem Subjekt darstellt, die mit der Aufteilung des Subjekts in verschiedene Sinne noch gar nichts zu tun hat. Ihre spezifische Verwirklichung in bestimmten Sinnesgebieten finden diese Qualitäten immer erst sekundär: sekundär wird „das Stumpfe“ ein haptisch, akustisch, osmotisch, emotional Stumpfes. Wenn das nicht der Fall wäre, würden wir die verwendeten Worte überhaupt nicht nachvollziehen können (und die Sprache der Dichtung würde uns dunkel bleiben). Nicht nur, was ein „stumpfer Schmerz“ ist, sondern sogar auch, was ein stumpfes Messer ist, verstehen wir nur deshalb, weil wir vor-spezifisch verstehen, was „stumpf“ ist.* — Und was von diesen Qualitäten gilt, gilt nun auch von allen wirklich oder angeblich „metaphorisch“ charakterisierten Erlebnissen wie „Erhebung“, „Erleichterung“, „Überwältigung“, „Versunkenheit“ u. dgl. Und auch von der Scham.

§ 13

Abweisung des Einwandes. b) Die Welt ist nicht augenlos

Soviel zur Metaphorik.

Als Begründung für seinen Metaphorik-Vorwurf hatte mein Opponent aber vorgebracht: Von wirklicher Scham könne deshalb keine Rede sein, weil nur derjenige sich wirklich schäme, der sich unter der Aufsicht, unter den Augen, einer „Instanz“ wisse. Die Gerätewelt aber sei *augenlos*; kein Mensch sei so exzentrisch, zu behaupten, er werde von den Geräten gesehen. Also kämen diese als „Instanzen“ nicht in Betracht.

Das klingt plausibel. Aber nur deshalb, weil wir, von Theorien befangen, schon nicht mehr wissen, was uns plausibel ist, solange wir unbefangen sind. Dem Unbefangenen ist nämlich nichts plan-sibler, als daß er von den Dingen angeblickt wird. Nichts ist er weniger als ein Erkenntnistheoretiker, der sich lediglich als (Welt) Sehender auffaßt; vielmehr betrachtet er sich mit der gleichen Selbstverständlichkeit als ein (von der Welt) Angesehener und Gesehener — womit nicht nur gemeint ist, daß er sich von Mitmenschen und Tier angesehen weiß, sondern von der ganzen sichtbaren Welt. Gewöhnlich, mindestens ursprünglich, wird „Sichtbarkeit“ von ihm als ein durchaus gegenseitiges Verhältnis verstanden: *alles, was er sieht, sieht auch ihn*.

Zu betonen, daß wir damit nicht behaupten, daß er von Stuhl, Tisch oder Bild effektiv gesehen werde, ist überflüssig. Was wir behaupten, ist allein, daß es zu seiner unbefangenen „Weltanschauung“ gehöre, sich als „von der Welt angeschaut“ zu betrachten. Wenn er keine Theorie daraus macht, so eben, weil es sich um seine vor-theoretische „Welt-Anschauung“ handelt, die sich im Augenblick, da er eine theoretische Attitüde einnimmt, verflüchtigt. Darum ist vielleicht auch das Wort „Weltanschauung“ unangebracht; aber das Wort tut nichts zur Sache, da er sich, was beweiskräftiger ist, als alle nachhumpelnde Theorie es sein könnte, *durchweg als ein „Gesehener“ benimmt*. Die Behauptung könnte durch zahllose empirische Zeugnisse belegt werden, z. B. durch die von der Psychoanalyse (mit völlig anderen Absichten gesammelten)

Beispiele für die in ungestörter Naturreinsamkeit noch wirk-samen Scham-Hemmungen. Auch Robinson lief ja nicht nackt herum.

Und auch wir lassen uns ja von Dichtern ohne weiteres mitteilen, der Gipfel „blicke“ uns drohend „entgegen“, oder der Mond „blicke“ freundlich auf uns „nieder“; und wenn wir derartige Mitteilungen nicht nur nicht als exzentrisch zurückweisen, sondern verstehen, was die Dichter damit sagen wollen, so zeigt das eben, daß auch uns noch die „blickenden Dinge“ etwas Selbstverständliches sind; daß auch wir in ihrem „Aussehen“ etwas sehen, „was von sich aus uns sieht“; und daß wir im Idiom der Dichter diese uns früheste und vertrauteste Weltansicht wiederfinden. Wie man die Tatsache dieser „gegenseitigen Sichtbarkeit“ nennt, ob „Animismus“ oder „Anthropomorphismus“, ist ziemlich gleichgültig. Aber ihre Wurzel hat sie wohl darin, daß wir, wenn die Welt uns „wohlwill“, dieser unterschreiben, daß sie (im österreichischen Sinne von „sich kümmern“) „auf uns schaue“; und daß sie es, wenn sie uns bedroht, „auf uns absehe“.

Wie wenig wahr es ist, daß der Mensch „exzentrisch“ sein müsse, um sich von der Welt angeblickt zu fühlen; daß er umgekehrt seiner Unbefangenheit Gewalt antun muß, um sich nicht angeblickt zu fühlen, beweist folgendes (gar nicht so leicht durchzuführendes) Experiment: Wenn wir nämlich versuchen, uns die Tatsache, daß die Dinge uns nicht sehen, mit rücksichtsloser Ausdrücklichkeit zu Bewußtsein zu bringen, berührt uns das Ergebnis aufs Allersehrsamste. Der Gedanke, daß der Stuhl, auf dem wir zu sitzen pflegen; der Tisch, an dem wir täglich schreiben; ja sogar unser Spiegel uns noch niemals gesehen haben und uns nicht kennen; daß das Bild rechts über unserem Bett, in ewige Nacht getaucht, von seinem Pendant links nichts ahnt, nichts von seiner eigenen Schönheit, nichts von seiner eigenen Sichtbarkeit und schließlich eben auch nichts von uns, die wir es täglich betrachten, kurz: daß es stockblind ist; und daß wir, von einer Welt stockblinder Dinge umringt, sehend-ungesehen unser Leben zu absolvieren haben — dieser Gedanke ist von so abenteuerlicher Befremdlichkeit, daß man geradezu „Luft von anderen Planeten“ zu spüren vermeint und sich nur schwer des Gefühls erwehren kann,

sich die gespensterhaften Lebensbedingungen auf einer verdunkelten anderen Welt vor Augen geführt zu haben. —

Nein, zu glauben, daß wir die Dinge auf Grund ihrer „Blindheit“ als Instanzen nicht anerkennen können, ist völlig unberechtigt. Dafür sind wir, solange wir unbefangen bleiben, ihrer Blindheit gegenüber viel zu blind. Daß der Mensch argumentiere: „Die Dinge sehen mich nicht — ergo habe ich es nicht nötig, mich vor ihnen zu schämen“ ist bloße Theorie. Ob ein „Ergo“ hier überhaupt angenommen werden muß, ist die Frage. Wenn aber, dann vermutlich ein ganz anderes; dann wohl eines, das bezeugt, daß unser Folgerungsmechanismus in umgekehrter Uhrzeiger-Richtung abläuft. Dann wohl das Ergo: „Ich schäme mich vor dem, was mir überlegen ist, ergo sieht es mich.“*

Die Elemente des Einwands stellen sich also als höchst fragwürdig heraus. Wichtigter als ihnen weiter nachzugehen, ist es, zu prüfen, ob die „promethäische Scham“ jener Bedingung genügt, die wir als das Wesen von Scham erkannt hatten: ob also auch sie sich als „Identifizierungsstörung“ enthüllt; als eine scheiternde Identifizierung des „Ich mit dem Es“ oder des „Es mit dem Ich“.

Nicht grundlos hatten wir, als wir vorhin das „Es“ einführten, diesen Begriff in äußerster Unbestimmtheit belassen: uns also darauf beschränkt, mit dem Ausdruck all dasjenige zu bezeichnen, was das Ich (wie es perplex in seinen Selbstbegegnungen feststellt) no-lens volens „mit-ist“, obwohl dasjenige, was es da mit-ist, nicht es selbst ist. Den Begriff näher zu bestimmen, hatte sich deshalb verboten, weil Seiendes verschiedenster Art (der Leib, die Gattung, das „man“) als derartiges „Es“ aufgetaucht war; aber wir hatten uns mit dieser Unbestimmtheit auch zufriedengeben dürfen, weil wir ja ausschließlich an dem „Mitgift-Charakter“ des „Es“ interessiert waren: an der Identifikationsstörung also, die eintritt, wenn das Ich sich als „Es“ vorfindet. Denn in dieser Störung oder Verstörung hatten wir ja das Wesen der Scham erkannt. Die Unterstellung, daß dem, so verschiedene Phänomene anzeigenden, Ausdruck „Es“ etwas ontologisch Homogenes entspreche, liegt uns fern. Sie wäre sinnlos. —

Daß sich das „Es“, das nun zur Debatte steht, von den, gewissermaßen ‚natürlichen‘ ‚Es‘-Phänomenen (dem Leib, der Gattung, der Familie etc.), die in unserer Grundanalyse der Scham im Vordergrund gestanden hatten, fundamental unterscheidet, kann uns also nicht überraschen: in dieser Tatsache besteht ja der Gegenstand unserer ganzen Untersuchung. Hier ist es also der Apparat, der als ‚Es‘ auftritt, der Maschinenbetrieb, mit dem der Mensch als Gerätteil mitfunktioniert; mit dem er so mitfunktioniert, daß er sich nun, statt als Ich, in seiner Geräte-Rolle, also „als“ ein solcher Apparat-Teil begegnet. Nennen wir dieses „Es“, um es vom ersten zu unterscheiden, das „Apparat-Es“.

In gewissem Sinne dürfen wir uns — aber das ist nun wirklich nur ein Bild — den Menschen wie in der Klemme zwischen zwei Blöcken, wie eingeeengt von zwei Mächten, vorstellen, die ihm beide sein Ich-sein streitig machen: auf der einen Seite beengt von der Macht des „natürlichen Es“ (von der des Leibes, der Gattung usw.); auf der anderen von der des „künstlichen“ (bürokratischen und technischen) „Apparat-Es“. Schon heute ist der ausgesparte, dem Ich übrig gelassene Platz ganz schmal; und da das Apparat-Es Schritt um Schritt näher rückt, dem Ich immer näher auf den Leib, wird der Platz von Tag zu Tag schmaler; die Gefahr, daß das Ich zwischen diesen beiden nicht-ichhaften Kolossen zerdrückt werde, täglich größer; die Hoffnung darauf — denn Millionen hoffen ja auf diese Katastrophe, das heißt: auf einen technologischen Totalitarismus — täglich berechtigter. Wenn dieses Ende morgen oder übermorgen eintritt, wird der letzte Triumph ausschließlich dem Apparat zufallen; denn dieser wird sich, bei seiner Eier, alles und gerade das ihm Fremdeste zu verschlingen, nicht nur das Ich einverleibt haben, sondern auch das andere „Es“: den Leib.

Schon heute tut er in dieser Richtung sein Möglichstes. Die Rezensart, der „Apparat rücke uns auf den Leib“, ist nämlich nichts weniger als ein Bild; geradezu in den Leib rückt er uns. Denn er versucht ja sogar, unsere Sexualität zu überwältigen, auch sie seinem Herrschaftsbereich einzugliedern. Beispiel:

§ 14

Die Identifizierungs-Orgie als Fobie der Identifizierungs-Störung —

Der Jazz als industrieller Dionysos-Kult

Die auch heute noch vielfach als „negroid“ abgefertigte *Jazz-musik* verdankt ihr Dasein nicht etwa nur (wenn überhaupt) der „Butserinnerung an Wüste und Urwaldtrommel“; vielmehr ist sie (mindestens zugleich) „Maschinenmusik“, das heißt: eine Musik, die diejenigen Tänze in Gang bringt, die dem Menschen der industriellen Revolution angemessen sind. Was im Jazz Stimme geworden ist, ist nicht nur die „Dumpfheit archaischer Existenz“ oder die „Eier des aufheulenden Geschlechts“, sondern immer zugleich die Obstinateität des präzise arbeitenden Stanzwerks, das das Glissando der Animalität ungerührt und säuberlich in immer gleiche Stücke zerschneidet.

Im ersten Augenblick mag es so aussehen, als hätten sich die zwei feindlichen „Es“-Mächte, die „Macht des Grundes“ und die des „Dinges“, die des Geschlechts und die der Maschine, im Hochgefühl ihres solidarischen Hohns gegen das Ich, einander widersprechend und einander bestärkend, einander zerfleischend und einander aufpeischend, verbündet, um in organisch gewordenener Mechanik und in mechanisch gewordenem Organismus das Ich zwischen sich zu zermahlen. Aber ihr letztes Ziel hat die Maschine, als sie diese ihre abenteuerliche Allianz einging, damit nicht erreicht. Ihr letztes Ziel ist es eben, das Geschlecht selbst zu liquidieren. Wenn sie sich mit diesem in Kontakt setzte, so nicht, um mit ihm zusammenzuarbeiten, sondern um dessen aufgestaute Gewalt in Energie ihrer eigenen Art überzuführen: also die Tänze zu *Transformationsprozessen* zu machen und die Tanzenden zu *Transformatoren*, deren Pflicht nun darin besteht, die animalischen in mechanische Energien umzuwandeln.

Damit ist natürlich nicht behauptet, daß aus der im Tanz gewonnenen Vitalenergie maschineller Nutzwert gezogen werde. Aber die Maschine macht doch, da sie bei ihrem autokratischen Anspruch andere Energien neben sich nicht duldet, die überschüssige Vitalkraft durch die Frenesie des Tanzes frei und bringt diese

zum Verpuffen; und zwar so, daß der *Verpuffungsvorgang selbst bereits den Bewegungstyp der Maschine annimmt*. Die diese Tänze in Gang bringenden Musikern tragen daher durchweg Kennzeichen einer dinglichen und automatischen Gangart an sich: ihr, alles Zeitgefühl neutralisierender, alle Zeit zerstampfender *Wiederholungsfuror* ist der Furor der immer gleich laufenden Maschine*; und ihre, zum Prinzip gemachte *Synkope* ist nicht etwa eine „reine musikalisch“ als „Querschlag“ zu deutende Eigentümlichkeit; vielmehr das Symbol für die pausenlose und nicht lockerlassende Obstinatheit, mit der die Maschine dem Rhythmus des Leibes ins Wort fällt; gewissermaßen die in jedem Takte neu eingehämmerte Interferenz, die immer von neuem siegreiche *Widerlegung des Leibes* und dessen Anspruches, auch zu „zählen“ und seine eigene Zählzeit zu haben.

Da nun aber der Leib, um seinen Konformismus mit der Maschine zu beweisen, diese Widerlegung mitvollzieht, ist, was der *Tänzer tanzt*, nicht nur die Apotheose der Maschine, sondern zugleich eine Abdankungs- und Gleichschaltungsfeier, eine *enthusiastische Pantomime der eigenen totalen Niederlage*. —

Der Ausdruck „Industrie-Religion“, den wir vorhin, bei der Diskussion des „Human Engineering“ geprägt hatten, bestätigt sich hier: die Orgien, die diese Tänze, etwa in den Tanz-Etablissements Haarlems, darstellen, haben mit „Vergnügungen“ nichts mehr zu tun; sie sind viel weniger und viel mehr als das: nämlich *ekstatische Opfertänze, die dem Baal der Maschine zu Ehren kultisch zelebriert werden*.

Die Ekstase ist echt, die Tänzer sind, statt sie selbst, wirklich „außer sich“, nur eben nicht, um mit chthonischen Mächten, sondern um mit dem Gott der Maschine eins zu sein: *Industrieller Dionysos-Kult*. — Was von den Synkopen gilt: daß sie den Sieg des Maschinengottes dem Leib pausenlos einhämmern, gilt von den „Schlüssen“ (musikalisch gesprochen: von den „Trugschlüssen“) gleichfalls: auch diese sind maschinell. Denn sie funktionieren als „brakes“, das heißt: sie stellen reine „Bremsvorgänge“ dar. Gäbe es eine Typologie dessen, was in der Musik „Abschlüsse“ bedeuten können — so bedeutet zum Beispiel in der spätromantischen Musik „Abschluß“ soviel wie „süßes Absterben“ oder „Erlösung“ — dieser

„brake-Schluß“ würde ein absolutes Novum darstellen. Nun sind aber Bremsvorgänge (da Maschinen stets „mittendrin“, an einem zufälligen Zeitpunkt, abgebrannt werden) „interruptiones“. Was das für die, diese Musik physisch mitvollziehenden, Menschen bedeutet, gibt der Ausdruck ja zu verstehen. Aber doch nicht deutlich genug, denn was hier abgebrochen wird, ist nicht nur die sexuelle Erregung, sondern das Leben als solches. Wenn Musik und Tanz maschinenartig gebrennt oder schlagartig abgeschaltet, wenn die Orgie abgehackt wird, dann ist der Tanzende als ganzer „erschlagen“, dann scheint er Opfer eines Mordes oder eines Arbeitsunfalles, kurz: *die Unterbrechung bedeutet, kultisch gesprochen, plötzlichen und gewaltsamen Tod*. Aber gerade dieser gehört zum Kult, weil es eben nichts gibt, was maschinenähnlicher wäre, als das durch nichts motivierte Aufhören; weil die Art dieses Aufhörens die geglückte Maschinisierung beweist. „*Ich werde ausgeschaltet*“, spricht oder empfindet der plötzlich Stillgelegte, „*also bin ich Teil einer Maschine*“. Und selbst genossen wird diese Stoppung noch; nicht nur deshalb, weil man ja die Gewißheit hat, daß die Maschine der Musik sofort von neuem anlaufen wird, im da capo, in neuer Schicht, um neues Leben in Form neuer Niederlage zu versprechen und neue Hoffnung auf neues Ermordetwerden anzubieten; sondern weil die Stoppung eben die Kulmination der Vereinigung mit der Gottheit darstellt.

Daß die Tänzer durch diesen Ritus wirklich „erledigt“ werden und ihre Ichheit restlos einbüßen, läßt sich durch eine höchst frappante Erscheinung belegen: nämlich durch die Tatsache, daß sie durch die Orgie ihr *Gesicht verlieren*. Was ich damit meine, ist nicht die oft beobachtete Schablonenhaftigkeit heutiger Physiognomien; nicht das Faktum, daß auch Gesichter, durch identische Vorbilder geprägt, heute einander ähnliche Serienerprodukte werden, und daß sich Gesicht von Gesicht nur noch so unterscheiden, wie Tuch von Tuch: nämlich durch seinen individuellen Webfehler; sondern der Verlust selbst dieses bereits mehr oder minder schablonisierten Gesichtes. Dieser Verlust kann sich auf mehrfache Weise zeigen. Zum Beispiel dadurch, daß das Gesicht während der Orgie verwahrlost und herunterkommt; daß es aufhört, Individualitätsspiegel und zentrales Ausdrucksfeld des Menschen

zu bleiben; daß es sich entweder in einen bloßen *Körperteil* verwandelt, dessen nacktes und unkontrolliertes Aussehen das von Schulter oder Gesäß an Ebenbildlichkeit um nichts mehr übertrifft; oder dadurch, daß es, gewissermaßen *abgeschnitten von der Orgie* und un-informiert über das, was sich da in der unteren Etage abspielt, pokerhaft wird und blank und nur deshalb als ‚Mitgift‘ noch ‚mitgetragen‘ wird, weil es eben nicht möglich ist, das Gesicht vor Ritualbeginn an der Garderobe abzugeben; oder darin, daß es während der *Orgie verglast* — womit ich meine, daß es offensichtlich aufhört, irgend etwas zu sehen oder sich seiner eigenen Sichtbarkeit bewußt zu sein. Wenn es einem dieser Tänzer einfiel — denn gag-los sind diese Orgien ja durchaus nicht — sich im Rausche seiner Maschinisierung etwas über seinen Schädel zu stülpen, um sein Gesicht, das ja ohnehin nichts mehr gilt, endgültig zu verleugnen, sein Einfall wäre durchaus nicht überraschend. Und ebenso wenig erstaunlich wäre es, wenn während der Orgie eine neue Variante von Scham entstünde: eben die *Gesichts-Scham* — womit ich nicht die Scham über den Besitz eines reizlosen oder abstoßenden Gesichts meine, sondern (analoge der Leib-Scham des Asketen) die *Scham des Tänzers über den Besitz eines Gesichtes überhaupt*; über die Tatsache, daß er noch immer dazu verurteilt ist, dieses Stigma der Ichheit als Zwangs-Mitgift mit sich herumzutragen.

Aber mögen diese Gedanken auch „philosophische Übertreibungen“ sein — Entstellungen in Richtung Wahrheit — die Tatsache, daß das Gesicht zu einem Residuum geworden ist, zu einem antiken Stützpunkt, ist unbestreitbar. Und Zufall ist es gewiß nicht, daß dieser Gesichtsverlust in derjenigen Epoche eingetreten ist, in der auch die bildende Kunst das Gesicht als Sujet vernachlässigt, und in der die kommerzielle Zeichnung es als chock empfändert, bei der Darstellung des Menschen dessen Gesicht überhaupt auszulassen.*

Aber kehren wir noch einmal zurück zu der „Maschine der Musik“, die diese Orgie ins Werk setzt.

Wenn Bandleaders versuchen, diese Musik als sogenannte, ernste

Musik‘ aufzuführen; also als Konzertmusik, die nur gehört werden soll, so beruht das auf einem Mißverständnis; das seinerseits der Gier entspringt, dieser Musik die soziale Respektabilität eines anerkannten „Kulturwertes“ zu verschaffen. Aber nicht etwa deshalb ist dieser Anspruch falsch, weil diese Musik „zu leicht“, weil sie nur „popular music“ wäre; sondern umgekehrt, weil sie eigentlich ernst ist, zu ernst für den Konzertsaal. Womit ich meine, daß sie in den Menschen ungleich tiefer und gewalttamer eingreife, dessen „Ethos“ (im musik-moralischen Sinne der Griechen) ungleich radikaler verändere, als es noch so feierliche Konzerten heute tun können, da diese ja, wenn ihre symphonischen Schlußapothosen verstummt sind, ihre Hörer — bloßes Publikum — mit einem „Erlebnis“ entlassen, das sofort verpufft, weil es mit der Existenz außerhalb des Konzerts als überhaupt nichts zu tun hat. Es gibt nichts Unernteteres als die Wirkung ernster Musik. Nichts Ernsteres dagegen, das heißt: nichts Folgeschwächeres, nichts Gefährlicheres, nichts Zerstörerischeres als den Effekt dieser so gerne als „unernst“ abgefertigten. Denn diese stellt eben einen wirklichen Eingriff dar; eine gewalttätige Metamorphose; und zwar eine, die mit Welt und Leben außerhalb des Saales enorm viel zu tun hat, weil die Seinsart, in die sie die Menschen hineinsteigert, eben die der Maschine ist; also die Seinsart, die von morgens bis abends herrscht; und weil sie die Menschen mit dieser Seinsart nun vollends konform macht.

Da jedes Ritual *motorischen Mitvollzug* verlangt, ist dieser auch hier erforderlich. Daher schafft, wer solche Musik als bloße Kunstmusik vor bloßen Zuhörern, also „konzertant“ vorträgt, nicht etwa ein neuartiges Kunst- oder Bildungspublikum, vielmehr betritt er seine Kultgemeinde, deren Mitglieder nun, statt effektiv an den Mysterien teilzunehmen, dazu verurteilt bleiben, sich mit der Rolle von Lauschern, gewissermaßen von Voyeurs der Maschinisierung, zufriedenzugeben. Und wenn es geschieht, daß solche Teilnehmer, empört über den Betrug, und unwillig, sich mit der Rolle bloß zuhörender Gemeindemitglieder abspesen zu lassen, revoltieren, wie es in Wien bei einer „konzertanten“ Jazz-Veranstaltung geschehen ist, dann ist das wahrhaftig alles andere als erstaunlich. —

Was wir soeben in unserem Exkurs geschildert haben, war eine

Situation, in der die Identität mit der Maschine durch das Gewaltmittel eines ekstatischen Ritus erzwungen wurde. In gewissem Sinne eine Wahnsituation, ein „schöner“ oder makabrer „Schein“, da ja eine reelle Maschine in dieser Situation nicht auftaucht — es sei denn, man betrachte die Musik selbst als eine ‚Maschine‘, eben als denjenigen Spezialapparat, den der Mensch erzeuge, um mit dessen Hilfe seine eigene Maschinisierung zu bewerkstelligen.

Den Zusammenhang dieses Exkurses mit unserer Hauptuntersuchung nachzuweisen, erübrigt sich wohl. Es liegt auf der Hand, daß der Mensch, wenn ihm Identifizierung mit seiner Gerät- und Maschinenwelt gewöhnlich gelänge, ein eigenes und ausdrückliches Identifizierungs-Ritual niemals erfunden hätte, niemals hätte zu erfinden brauchen. Er hätte die Orgie nicht nötig gehabt, um die Identität auszukosten. Das Faktum des Rituals darf also als ein Symptom gewertet werden, mindestens als Hinweis darauf, daß gewöhnlich die Identifizierung nicht gelingt.

Aber als Beweis wollen wir diesen Hinweis noch nicht akzeptieren. Vielmehr eine ‚Probe‘ machen: nämlich die ‚natürliche‘ Beziehung des Menschen zum Gerät untersuchen; das heißt diejenige, die sich in der Arbeitssituation verwicklicht; und prüfen, ob diese Situation eine Selbstbegegnung enthält, in der eine Identifizierungsstörung akut wird; und schließlich — und damit kehren wir zu unserer Anfangsfrage zurück — ob diese Störung ‚Scham‘ ist.

§ 15

Der Rückfall — Das Ich begegnet sich als versagendes Ich — Die Situation der ‚scheiternden Arbeit ist die Probe aufs Exempel der ‚promethäischen Scham‘

Also was kann ‚Identitätsstörung‘ dem Gerät gegenüber bedeuten?

Offenbar, in Entsprerung zu dem vorhin erörterten Doppelprinzip („das Ich schämt sich des Es“ und „das Es schämt sich des Ich“) wiederum etwas Doppeltes:

Entweder: Der Mensch findet in seiner Selbstbegegnung statt seiner selbst etwas der Gerätwelt bereits Konformes vor; er entdeckt sich als einen Teil des Gerätes.

Oder: Der Mensch hat sich bereits willentlich dem Gerät (oder der Gerätwelt als ganzer) integriert; findet aber, da ihm restlose Gerätkonversion, ‚Limientreue‘, Ko-substantialität nicht gelingt, statt eines Geräteteils doch sich selbst.

Im ersten Falle begegnet das Ich sich als Es; im zweiten das Es sich als Ich.

Auf die erste dieser zwei Möglichkeiten einzugehen, erübrigt sich, denn sie ist schon antiquiert. Der Mensch, den *Chaplin* in „Modern Times“ dargestellt hat: das Wesen, das selbst dann noch, wenn es nicht mehr seine Maschine bedient, wider Willen und tickhaft maschinenartige Bewegungen ausführt, und das nun voll Befremden oder Entsetzen feststellt, daß es selbst bereits Gerästück geworden ist, dieses chaplineske Wesen existiert nicht. Die Darstellung ist verzerrt. Was den „modern man“ befremdet, ist umgekehrt, daß er als ich-hafter Rest auch dann noch übrigbleibt, wenn er, dem Maschinenbetrieb eingeordnet, „eigentlich“ nichts anderes sein sollte, „eigentlich“ nichts anderes mehr zu sein wünscht, als ein „Rad“. Was ihn erschreckt, ist zum Beispiel, daß er, vor dem Fließband stehend, nicht mitkommt; entweder, weil das Band eben mit zu reißender Strömung an ihm vorbeifließt; oder weil sein Leib sich auf die, für die verlangte Leistung erforderliche, Bewegungskombination nicht einstellen kann; oder weil er Gedanken nachhängt; oder einfach, weil es ihn juckt, und er sich für sein Leben gern kratzen möchte. Keinem anderen Geräteteil kann so etwas Skandalöses passieren. —

Aber beginnen wir mit dem Anfang: also mit dem Vorgang, in dem der Maschinengang erst einmal vertraut werden soll. Prüfen wir, ob auch er schon so etwas wie Zweideutigkeit der Ich-Identität nach sich zieht.

Wer einmal mit einer neuen Fließbandarbeit konfrontiert worden ist, der weiß, welche Anstrengung es kostet, diese erste Konfrontierung in Gleichschaltung mit dem Maschinengang zu verwandeln, also mit der laufenden Maschine Schritt zu halten; und der kennt die Angst davor, nicht Schritt halten zu können. Da sie

alltäglich ist, bleibt die Antinomie, die diese Einarbeitungsaufgabe darstellt, gewöhnlich unbekannt. Aber wenn man es sich klar macht, daß der Arbeitende sich aufs Konzentrierteste zu bemühen hat, in das Tempo und den Rhythmus der Maschine so hineinzu geraten, daß er *müheelos* arbeite; daß von ihm verlangt wird, daß er in wachster *Selbstkontrolle einen Automatismus* in Gang bringe; daß er sich *zusammenehmen* soll, *um nicht als er selbst zu funktionieren*, dann wird man wohl zugeben, daß die Aufgabe paradox ist. Die üblichen Ausdrücke „Anpassung“ und „Übung“ nennen die Operation nur; die paradoxe Zumutung an den Handelnden: sich *als Handelnden auszulösen*, seine *Handlung in einen* bloßen (dazu noch heteronomen) automatischen *Vorgang zu verwandeln*; und selbst dann noch, wenn diese Verwandlung gelungen, diesen Automatismus skrupelhaft unter Kontrolle zu halten — diesen Widerspruch lassen die Ausdrücke im Dunkel. Auch der Hinweis darauf, daß schließlich jede gerät-angemessene Aktion, gleich ob Hämmern oder Geigen, eine „Anpassung“ erfordere und doch gewiß nichts Menschennwürdiges, beweist nichts gegen die Paradoxie der Aufgabe. Zwar, sich einzuspielen, wird auch vom Geiger verlangt; und seinen Bogenstrich so einrichten, wie sein Instrument und der Gang der Musik es erfordern, und selbst dafür sorgen, daß ihm das ‚natürlich‘ werde, das muß er auch. Aber im Vergleich zu der Einspielungsaufgabe des Arbeiters ist seine Aufgabe doch durchaus human und insofern frei von jedem Widerspruch, als er übend unzweideutig aktiv bleiben darf, da er ja sein Instrument in ein Stück seines (als Ausdrucksfeld erweiterten) eigenen Leibes verwandelt und es als ein neues Organ seinem Organismus einverleibt; während die Einspielungsleistung des Arbeiters — die glatte Umkehrung dieser Aufgabe — darin besteht, daß er sich selbst zum Organ des Gerätes mache; daß er sich vom Gange der Maschine *einverleiben* lasse; daß er es dahin bringe, *einverleibt zu werden* — kurz: daß er *aktiv seine eigene Passivierung in die Hand nehme und durchführe*. Die Paradoxie der Zumutung ist unbestreitbar.

In anderen Worten: Da er unter Aufbietung aller Konzentrationsskräfte zu versuchen hat, statt selbst Zentrum zu sein, sein Zentrum ins Gerät zu verlegen, muß er *zugleich „er selbst“* und

„*nicht er selbst*“ sein. Die Formel ist uns bekannt. Mit ihr hatten wir in unserem Scham-Exkurs die zweideutige Identität des sich Schämenden unschrieben. Daß sie schon hier: bei der Schilderung der ersten Familiarisierung des Arbeitenden mit dem Maschinen-gange, auftaucht, ist natürlich kein Zufall. Wirklich befinden wir uns schon im Umkreis des Scham-Problems. Mitten in diesem aber, wenn wir uns Rechenschaft über die Selbstbegegnung ablegen, in der diese Zweideutigkeit akut wird.

Die Beantwortung der Frage macht nur dann Schwierigkeiten, wenn wir glauben, wir müßten hier einem ausdrücklichen theoretischen Akt der Reflexion auf die Spur kommen. Nach einem solchen Akt zu suchen, wäre allerdings vergeblich. Vielmehr findet *die Selbstbegegnung im Vollzug der Maschinenbedienung selbst* statt, als ein Moment der Arbeit selbst; oder, wenn man den Ausdruck ‚Moment‘ zeitlich versteht, in einem bestimmten Augenblicke der Arbeit selbst.

Unterstellen wir, die Einspielung sei geglückt. Solange die maschinelle Arbeit glatt, das heißt: ohne Reibung zwischen Mensch und Maschine abläuft; solange der Arbeitende als „Konvertit“, als ‚Rad‘, hintertrenn mitfunktioniert, solange ist das Ich gar nicht ‚bei sich‘, solange ist es überhaupt nicht, jedenfalls nicht *als Ich*.* Erst in demjenigen Moment, da der Konformismus etwas zu wünschen übrig läßt, oder da die Arbeit schlagartig mißlingt, kommt das Ich ‚zu sich‘, erst dann begegnet es sich: nämlich als etwas Anstößiges: als Versager.

Das heißt: Es fällt sich nur deshalb auf, weil es herausfällt (aus dem „Apparat-Es“ und seinem konformistischen Dasein); es begegnet sich nur deshalb, weil es als Gegenkraft, als Widerpart, des Geräts sichtbar wird; seine Individualität zeichnet sich nur deshalb ab, weil sie (nach berühmter Formel) eine ‚negatio‘ ist. Noch deutlicher: *Nicht deshalb, weil es Selbstbegegnung gibt, wird „Identitätsstörung“ erfahren; umgekehrt tritt Selbstbegegnung nur deshalb ein, weil es Störung gibt.*

Aber wer begegnet hier nun wem?

Gewiß: Das Ich — dem Ich. Aber genügt diese Antwort?

Wenn sie besagen soll, daß ‚Treffender‘ und ‚Getroffener‘ gleiche Partner oder gar identisch seien, dann ist sie geradezu falsch. Denn der ‚Treffende‘ ist eben der in ein Gerätsstück verwandelte, es-hafte, musterhaft mit-funktionierende Konformist, dessen Ich-heit bereits hinter ihm liegt; der mindestens gehofft hatte, diese hinter sich gebracht zu haben; während als ‚Getroffener‘ eben das alte Ich auftaucht, der Rückstand, das altmodische Wesen, das zwar in archaischer Zeit, vor der Geburt der Maschine, seine raison d'être gehabt haben mochte; nun aber, da seine Anverwandlung an das Apparat-Es obligat geworden, sein Daseinsrecht verspielt hat.

Oder wenn man es vorzieht, statt auf diese Weise von zwei Ich-ern, von zwei verschiedenen Zuständen des Ich zu sprechen: Die Selbstbegegnung tritt allein dadurch ein, daß der Konformist „nachläßt“ und in seinen alten Zustand ‚zurückfällt‘: also zum Beispiel seinen Gedanken nachhängt oder Kopfschmerzen hat; und dadurch seinen bereits erreichten Zustand perfekter Konformität wieder einbüßt. Wenn diese Ausdrücke ‚Nachlässigkeit‘ und ‚Rück-fälligkeit‘ moralistisch klingen, beabsichtigt ist das nicht. Der Zusammenhang von ‚Fall‘ und ‚Selbstbegegnung‘, der uns (z. B. aus dem Phänomen des ‚schlechten Gewissens‘) vertraut ist, ist eben eine Tatsache von breiter Gültigkeit; und wenn er auch hier auftaucht, so nicht, weil wir eine Analogie (mit der moralischen Scham) zu erzwingen versuchen, sondern einfach deshalb, weil er bei der Beobachtung dieser Situation gleichfalls sichtbar wird. —

Aber die Charakterisierung des ‚Getroffenen‘ ist noch nicht vollständig. Wir sagten: ‚Getroffen‘ sei in der Begegnung das „alte Ich“. Wirklich nur dieses?

Unterstellen wir also noch einmal die Situation des Versagens. Gemessen mit dem intransigenten Maßstab der Maschine, bleibt es natürlich völlig gleichgültig, *wer* ihren Gang gestört hatte: ob das Ich oder dessen Leib. Beide: Ich wie Leib sind ja gleichermaßen maschinen-inkongruent; für die Maschine existiert dieser Unterschied überhaupt nicht. Kämme ein Arbeiter auf den Gedanken, sich damit zu rechtfertigen, nicht er trage an dem Versagen Schuld, sondern seine plumpe Hand, für die er nichts könne, die Maschine würde gewissermaßen mit den Achseln zucken.

Aber so rechtfertigt sich der Schuldige auch gar nicht. Denn

wenn er sich im Moment des Versagens statt als Gerätteil plötzlich wieder als sich selbst, als den alten Adam, entdeckt, dann beurteilt er sich ja mit *ihrem* Maßstabe, dann sieht er sich ja aus *ihrer* Perspektive — etwa so, wie sich der linientreue Parteimann sub specie seiner Partei sieht und sich in deren Interesse à tout prix als schuldig bekennt, ja als schuldig sogar empfindet. Auch für ihn verliert die Differenz zwischen Ich und Leib, zwischen den beiden Antagonisten, die einst (da das Ich sich des Leibes geschämt hatte) eine so fundamentale Rolle gespielt hatte, jedes Interesse: ja, sie wird so gleichgültig, daß die beiden nun einen einzigen Komplex darzustellen scheinen: Statt der Kluft zwischen dem Ich hier und dem Leib dort gibt es nun nur noch die Kluft zwischen der Maschine (bzw. dem sie repräsentierenden Konformisten) hier und dem alten Rückstand dort; und in diesem Rückstand gehören nun Ich und Leib ungeschieden zusammen.

Diese also sind die Partner der Begegnung; diese die Antagonisten.

Und wie stehen diese nun zueinander?

Mit dieser Frage haben wir den kritischen Punkt unserer Untersuchung erreicht. Denn dieses Verhältnis, diese Begegnung mit einem anderen Worte als mit dem wörtlich zu verstehenden Ausdruck ‚Scham‘ zu belegen, sehen wir eben keine Möglichkeit mehr.

Wenn das Beispiel, mit dem wir unsere Untersuchung eröffnet hatten: T's Besuch der Industrie-Ausstellung, noch den Verdacht hatte nahelegen können, wir verwendeten den Ausdruck einfach metaphorisch, so war das begrifflich gewesen. Denn die Situation der bloßen Gerätschauung, die Situation, in der die Vollkommenheit des Produktes mit der Unvollkommenheit des Leibes nur akademisch verglichen wird, ist eben nicht diejenige Situation, in der Scham effektiv ausbricht.

Aber diese Situation haben wir nun ja verlassen. Und durch diejenige ersetzt, die von den Geräten verlangt wird: durch die der *Gerätbedienung*. Wenn die bloße Besichtigung von Geräten gewisse ‚seelische Schwierigkeiten‘ nach sich zieht, wie es bei T. eben der Fall war, so könnte man über sie zur Tagesordnung übergehen und sie als emotionalen Luxus abtun. Aber die Schwierigkeiten der Bedienung: die der Einarbeitung, die des

immer drohenden Versagens, schließlich die des effektiven Versagens, die gehören ja zur Bedienungssituation wesentlich dazu; und was sich in dieser Bedienungssituation, namentlich in der der scheiternden Bedienung, seelisch abspielt, das geht nicht nur metaphorisch vor sich. Die Wirkung des effektiven Versagens beschränkt sich ja durchaus nicht darauf, die Perfektionsdifferenz zwischen Mensch und Gerät, zwischen Produzenten und Produkt zu profilieren; vielmehr, wirft' das Versagen den Versager 'heraus', so daß dieser nun, zurückgeworfen auf sich, den alten Rückstand, plötzlich weltlos, untauglich und ,verworfen' dasteht; und nicht weiß, was er mit sich anfangen soll.

Und sich mit diesem 'Rückstand', diesem ,unadaptable fellow', auf den zurückgeworfen er sich vorfindet, zu identifizieren, ist ihm einfach nicht möglich. Als Konformist, der er ja bis eben effektiv gewesen war, und eigentlich noch immer ist, ist' er dieser Rückstand nicht; ist' er weder dieses Ich noch dieser Leib. — Aber sich mit diesem Rückstand *nicht* zu identifizieren, ist ihm gleichfalls nicht möglich: denn daß ihm dieser als ,Mitgift' mitgegeben ist, das kann er ja nicht bestreiten. Und daß er nichts für die ,Mitgift' kann, das bedeutet ja, wie wir von früher wissen, nicht nur keine Absolution, darin besteht ja umgekehrt gerade die Schande: denn ,fatal' ist ja gerade das Fatum, gegen das er nicht ankann. Also schämt er sich.

Aber wie schwierig und kompliziert das in der Sprache der Theorie auch klingen mag, der Heftigkeit des wirklichen Zustandes tut das natürlich keinen Abbruch; und von theoretischer Schwierigkeit weiß der sich-Schämende natürlich nicht das mindeste. Wie er denn überhaupt nichts weiß. Denn sich-Schämen heißt: nichts wissen; und nichts wissen: nicht ein noch aus wissen. Und nicht ein noch aus zu wissen, darin besteht nun sein Zustand. Herausgestürzt aus dem ,Es', denn er eben noch unauffällig zugehört, und das er noch eben als beispielhaft anerkannt hatte, steht er nun da, und steht ,coram': im Angesicht dessen, was er verspielt hat; und hat ein ,Ich' zu sein — aber ein Ich, das (trägt es auch einen bestimmten Namen und einen bestimmten Leib und vielleicht sogar den bestimmten Webfehler einer individuellen Eigentümlichkeit) nichts ist als ein ,defizienter Modus' des Gerätseins, nichts als ein

skano. es Nicht-gerät und ein auffälliger Niemand. Und obwohl es dort, wo das Gerät herrscht, nun nichts mehr zu suchen hat und fehl am Ort ist, hat er doch an seinem Platz zu verweilen, weil, nicht dazusein, gleichfalls über seine Kraft geht. Also kennt er keinen anderen Wunsch als den, im Boden zu versinken; keinen anderen als diesen völlig unerfüllbaren Wunsch: also nichts anderes als Scham.

Wem es niemals zugestoßen ist, daß er den fälligen Griff an der Maschine verfehlte und dem wortlos weiterwandernden Fließbande ungläubig nachblickte; wer sich niemals an die Küste seines alten Ichs verschlagen vorfand und es niemals erlebt hat, was es heißt, plötzlich *sich* wiederzufinden, gerade sich; wessen Blick niemals befremdet auf seine Hände fiel, auf diese tölpelhaften, deren Obsoleszenz und unverbesserliche Inkompetenz seinen Fall verschuldet hatte — der weiß nicht, welche Scham die Scham von heute ist, welche Scham heute täglich tausende Male ausbricht. Und wer ihre Realität bestreitet, der tut es, weil zuzugeben, daß wir es so herrlich weit gebracht haben, uns vor Dingen zu schämen, ihm die Schamröte ins Gesicht triebe. —

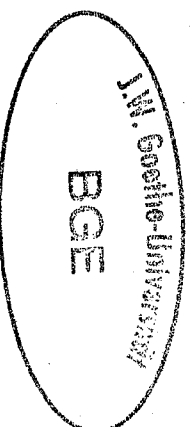
GÜNTHER ANDERS

DIE ANTIQUIERTHEIT
DES MENSCHEN

Band I

Über die Seele
im Zeitalter der zweiten
industriellen Revolution

CC
8280
A544
-1
(6)



VERLAG C.H. BECK MÜNCHEN