

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Sloterdijk, Peter / Heinrichs, Hans-Jürgen
Die Sonne und der Tod

Dialogische Untersuchungen

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch 3787
978-3-518-45787-0

suhrkamp taschenbuch 3787

1983 trat der »philosophische Schriftsteller« Peter Sloterdijk mit der zweibändigen *Kritik der zynischen Vernunft* hervor. Seitdem hat er Untersuchungen zu so unterschiedlichen Themen wie Europa und Eurotaoismus, Nietzsche und Heidegger, Psychologie und Politik veröffentlicht. 2004 ist der letzte Band seines großen *Sphären*-Projekts erschienen.

In sechs großen Wechselreden mit Hans-Jürgen Heinrichs legt Sloterdijk hier den roten Faden frei, der sein Werk durchzieht, erläutert die existentiellen und philosophischen Beweggründe seiner Entdeckungsreisen und erklärt die wichtigsten Thesen seiner Bücher. Somit erlaubt *Die Sonne und der Tod* nicht nur eine genaue Verfolgung der Sloterdijkschen Denkbewegung, sondern bietet auch die Möglichkeit einer ersten kompakten Orientierung in seinem Gesamtwerk.

»Eine unerhört anregende, auf höchster Reflexionsstufe angesiedelte tour d’horizon durch nahezu alle großen Themen der Gegenwart.«

Albert von Schirnding, Süddeutsche Zeitung

Peter Sloterdijk, geboren 1947, ist Professor für Ästhetik und Philosophie an der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe und lehrt an der Akademie der Bildenden Künste in Wien.

Hans-Jürgen Heinrichs, geboren 1945, freier Schriftsteller und wissenschaftlicher Publizist. Veröffentlichte ethnologische, psychoanalytische, kulturalistische und literarische Arbeiten sowie zahlreiche Biographien. Er lebt in Frankfurt am Main.

Peter Sloterdijk

Hans-Jürgen Heinrichs

Die Sonne und der Tod

Dialogische Untersuchungen

Suhrkamp

suhrkamp taschenbuch 3787

Erste Auflage 2006

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag: Göllner, Michels, Zegarzewski

ISBN 3-518-45787-X

ISBN 978-3-518-45787-0

1 2 3 4 5 6 – 11 10 09 08 07 06

Inhalt

I Für eine Philosophie der Überreaktion	7
II Die Sonne und der Tod Die Menschenpark-Rede und ihre Folgen	46
III Zur allgemeinen Poetik des Raums Über »Sphären I«	136
IV Ich prophezeie der Philosophie eine andere Vergangenheit Über »Sphären II«	190
V Arbeit am Widerstand	246
VI Amphibische Anthropologie und informelles Denken	304
Literatur	356
Namenregister	366

I Für eine Philosophie der Überreaktion

Die Schrecknisse der eigenen Epoche im Ohr

Hans-Jürgen Heinrichs Herr Sloterdijk, der Titel Ihres Buches *Selbstversuch* von 1996 hat für mich etwas Unheimliches an sich, er erinnert an die Kälte eines Laboratoriums, in dem Selbstverstümmelungen möglich sind, vielleicht sogar Selbsttötungen. Es scheint ein Versuch auf Leben und Tod gemeint zu sein. In den *Ecrits* der Schriftstellerin Laure, der Lebensgefährtin von Georges Bataille, gibt es eine Erzählung, in der sie berichtet, daß sie sich als kleines Mädchen oft vor den Spiegel ihrer Mutter gesetzt hat. Dieser Spiegel bestand aus drei Teilen, die man gegeneinander verdrehen konnte. Mit Hilfe dieser Vorrichtung zerlegte sie ihren Körper und setzte ihn wieder neu zusammen. Sie hat diese existentielle Erfahrung der Zerstückelung und Wiederaussetzung als die Vorbedingung ihres Denkens und Schreibens begriffen. Wenn man etwa die Arbeiten von Unica Zürn, von Hans Bellmer oder die Schriften von Lacan heranzieht, findet man dieses Element der Selbstzerlegung, des verstümmelten und zerstückelten Körpers wieder. Hat Ihre Art des Philosophierens ebenfalls die Quelle in einer solchen Dimension von persönlicher Erfahrung mit Zerrissenheit und Ganzheit?

Peter Sloterdijk Ganz sicher, denn ohne den existentiellen Antrieb wäre die Philosophie eine schale Affaire. Zugleich bin ich der Meinung, daß Sie mit dieser hoch ansetzenden Kontextuierung des Ausdrucks »Selbstversuch« ein wenig über das Ziel hinausschießen, das ich mir mit dieser Formulierung gesetzt hatte. Ich bin kein Liebhaber des deutschen Expressionismus, in dem die Haltung des Philosophierens auf Leben und Tod gängig war. Diese Gestik machte vielleicht Sinn, als man 1918 aus den Schützengräben stieg und ahnte, daß man nie mehr so richtig nach Hause kommt, wie Hermann Broch eine

seiner Figuren in den *Schlafwandlern* sagen ließ. Wenn ich von Selbstversuch spreche, denke ich nicht an vivisektorische Experimente am eigenen Leib, auch nicht an die Psychose-Romantik der französischen Psychoanalyse. Mit diesem Wort schließe ich weder an Camus an, der behauptet hatte, es gebe nur ein wirkliches Problem in der Philosophie, den Selbstmord, noch an Novalis, von dem die aufschlußreiche Bemerkung stammt, die Selbsttötung sei die einzige »ächt philosophische« Handlung. Ich nehme eher Bezug auf ein Phänomen in der Geschichte der neuzeitlichen Medizin, die homöopathische Bewegung, die auf Samuel Hahnemann zurückgeht. Dieser erstaunliche Kopf hat im Jahr 1796 – das ist jetzt fast genau 200 Jahre her – erstmals das Prinzip des effektiven Heilmittels formuliert. Zudem war er einer der ersten Heiler, die auf die moderne Ungeduld der Patienten mit adäquaten ärztlichen Angeboten zukamen. Seiner Überzeugung nach bestand für den Arzt die Notwendigkeit, sich selbst mit allem zu vergiften, was er später den Kranken zu verordnen gedenkt. Von dieser Überlegung stammt das Konzept des Selbstversuchs: Wer Arzt werden möchte, muß Versuchstier sein wollen.

Der tiefere Grund für diese Wendung zum Experimentieren am eigenen Leib ist in der romantischen Idee des aktiven Bezugs zwischen Bild und Sein zu finden. Hahnemann war der Ansicht, daß die Wirkungen der Dosis beim Gesunden und beim Kranken sich spiegelbildlich zueinander verhalten. Dem liegt eine anspruchsvolle Semiotik des Arzneimittels zugrunde: Der große optimistische Gedanke der romantischen Medizin, zu der die Homöopathie wesentlich gehört, besteht ja darin, daß eine Abbildbeziehung zu unterstellen sei zwischen dem, was die Krankheit als Phänomenganzheit ist, und den Effekten, die ein pures Mittel am gesunden Körper hervorruft. Die Homöopathie denkt auf der Ebene einer spekulativen Immunologie. Und insofern Immunprobleme immer mehr ins Zentrum der künftigen Therapeutik und Systemik rücken werden, haben wir es mit einer sehr aktuellen Tradition zu tun, obschon

die Wirkungsweise der homöopathischen Dosen weiterhin im dunkeln bleibt.

So gesehen gehört die Formulierung meines Buchtitels eher in die Tradition der romantischen Naturphilosophie, genauer der deutschen Krankheitsmetaphysik, als in die Linie der französischen Diskurse über den zerstückelten Körper. Aber mehr noch geht er natürlich auf Nietzsche zurück, der gelegentlich mit homöopathischen und häufig mit immunologischen Metaphern gespielt hat. Nicht umsonst läßt Nietzsche seinen Zarathustra zur Menge sagen: »Ich impfe Euch mit dem Wahnsinn«; auch das ominöse »Was mich nicht umbringt, macht mich stärker«, hat einen durch und durch immuntheoretischen Sinn. Nietzsche sah sein ganzes Leben als eine Impfung mit Dekadenzgiften an und versuchte, seine Existenz als integrale Immunreaktion zu organisieren. Er konnte sich nicht mit der gepanzerten Harmlosigkeit des letzten Menschen abfinden, durch die sich dieser gegen die Infektionen der Zeitgenossenschaft und der Geschichte abschirmt. Daher trat er in seinen Schriften als ein Provokationstherapeut auf, der mit gezielten Vergiftungen arbeitet. Diese Konnotationen klingen in meinem Titel mit. Das schließt nicht aus, daß die Bilder oder die Assoziationen, die Sie herantragen, andere Obertonbereiche treffen und für diese Bedeutungsschichten richtig sind.

H.-J.H. Von Hahnemann zu Nietzsche – das ist ein weites Feld. Zwischen den homöopathischen Kügelchen, die zur Gesundung führen sollen, und den philosophischen Gedanken, die wohl nicht so direkt heilsame Wirkungen entfalten können, besteht auf jeden Fall eine große Kluft. Doch erscheint mir in dem, was Sie gesagt haben, ein Aspekt besonders wichtig: dieses Infiziert-Sein, diese quasi psychosomatische Teilhabe an den Gebrechen der eigenen Zeit. Dieser Gedanke taucht in Ihrem Buch *Selbstversuch* an einer Schlüsselstelle auf – wo Sie in einer Anmerkung zur Polemik um Botho Strauß Ihre Idee der Autorschaft definieren. Diese Passage hat bekenntnishafte Züge. In Ihrem Plädoyer erklären Sie, daß es für den

Autor die Pflicht zu gefährlichem Denken gibt. Der Schriftsteller, sagen Sie, ist nicht dazu da, Kompromisse mit der Harmlosigkeit zu schließen, Autoren, die zählen, denken wesentlich gefährlich. Ihre experimentelle Philosophie setzt also mehr als nur ein metaphorisches Verständnis von Homöopathie voraus. Sie wäre vielleicht besser zu charakterisieren durch Ihr Verhältnis zu den künstlerischen und philosophischen Avantgarden des 20. Jahrhunderts.

P.S. Das kann man so sehen. Auch muß man zugeben, daß die Homöopathie aufgrund ihres Zusammenhangs mit den reformistischen Lebensphilosophien des Kleinbürgertums eine Imago besitzt, die mit gewagtem Denken schlecht verträglich ist. Dennoch zeigen sich im Hinblick auf Hahnemanns Person auch andere Züge. Er war ein Virtuose der Selbstvergiftung. Er hat seinen Körper geprüft, getestet, belastet, aufs Spiel gesetzt in einer Weise, die aus ihm eine große Orgel der Krankheitszustände gemacht hat. Er hat die Dekonstruktion der Gesundheit als psychosomatisches Experiment an sich selber durchgeführt. Das hat eine Dämonie eigenen Ranges, die sich schwerlich vergleichen läßt mit den geborgten Unheimlichkeiten, mit denen manche Autoren der Moderne ihre Exzesse ausmalen. Ich warne vor der Unterschätzung des Gefährdungspotentials der homöopathischen Medizin. Es ist ein sehr komplexer und durchaus nicht harmloser Ansatz, der sich unter einer biedereren Maske verbirgt.

Andererseits haben Sie recht, es geht mir nicht um Homöopathie als solche. »Selbstversuch« ist eine Metapher, die aus der medizinphilosophischen Sphäre stammt, aber sich nicht in ihr erschöpft. Sie hat auch eine zufällige Seite: Ich habe die homöopathische Terminologie zur Zeit im Kopf, weil ich vor kurzem, im September 96, in der Frankfurter Paulskirche die Festrede zum 200jährigen Jubiläum der homöopathischen Bewegung gehalten habe und zu diesem Zweck in die Geschichte der frühbürgerlichen Medizin-Ideen eingetaucht bin. Mir ist bei dieser Gelegenheit bewußt geworden, in welchem Aus-

maß die Geschichte des modernen Denkens von Heilungsphantasmen und ärztlichen Metaphern durchzogen ist. Die wirkungsmächtigste Idee des 19. und 20. Jahrhunderts, das Konzept Entfremdung, zielt auf eine universale Therapeutik. Über weite Strecken laufen Politik und Klinik parallel, selbst die Antipoden Marx und Nietzsche haben dies noch miteinander gemeinsam. Was mein Buch angeht, bleibt es in jedem Fall ratsamer, an Nietzsches Devise vom Leben als dem »Experiment des Erkennenden« zu denken. Ich wollte mit dem Titel an Bedingungen von Zeitgenossenschaft erinnern. Man muß die Traumüberschüsse der eigenen Epoche und ihren Terror in sich spüren, um als zeitgenössischer Intellektueller etwas zu sagen zu haben. Man redet in gewisser Weise mit einem Sprechauftrag des Staunens und des Schreckens oder, allgemeiner gesagt, der ekstatischen Potentiale der eigenen Zeit. Wir haben keine anderen Mandate. Als Schriftsteller von heute sind wir nicht durch einen Gott und nicht durch einen König in unseren Beruf eingesetzt. Wir sind nicht die Briefträger des Absoluten, sondern Individuen, die die Detonationen der eigenen Epoche im Ohr haben. Mit diesem Mandat tritt der Schriftsteller heute vor sein Publikum, es lautet in der Regel nur »eigene Erfahrung«. Auch diese kann ein starker Absender sein, wenn sie ihr Zeugnis vom Ungeheuren ablegt. Sie ermöglicht unsere Art von Mediumismus. Wenn es etwas gibt, wovon ich überzeugt bin, dann davon, daß es nach der Aufklärung, wenn man sie nicht umgangen hat, keine direkten religiösen Medien mehr geben kann, wohl aber Medien einer historischen Gestimmtheit oder Medien einer Dringlichkeit.

H.-J.H. Da Sie jetzt selbst auf das religiöse Feld angespielt haben, würde ich gerne gleich auf ein Phänomen zu sprechen kommen, das in diesem Bereich ein Jahrzehnt lang für Aufsehen gesorgt hat, auf Bhagwan Shree Rajneesh oder, wie er sich später nannte, Osho, den Sie für eine der größten spirituellen Gestalten des Jahrhunderts hielten und dem Sie während eines längeren Aufenthalts in Indien vor nicht ganz zwanzig Jahren

persönlich begegnet sind. Ihm ist eine der für mich interessantesten Passagen Ihres *Selbstversuchs* gewidmet. Sie nennen ihn den »Wittgenstein der Religion« und führen in wenigen Strichen aus, daß ihm zufolge die historischen Religionen nur durch »aktive Religionsspiele« neu formulierbar werden. Sie zeigen, auf welche Weise Osho seine Religionsexperimente durchgeführt hat, und erläutern in diesem Zusammenhang, daß wirkliche Untersuchung der Religion nur im Experiment entsteht und nicht so sehr durch die theoretische oder diskursive Kritik. Bei Osho, diesem großen Religionsentertainer, konnte man eine Art von Religionskritik lernen, wie sie in theologischen Seminaren nicht möglich ist. Unter den wichtigen Autoren der letzten Jahrzehnte war es bei uns nur Luhmann, der auf eine analoge Weise – aber mit völlig anderen Mitteln – gezeigt hat, daß die Religion nach allen Versuchen, sie zu überwinden oder aufzulösen, als ein irreduzibles Phänomen angesehen werden muß. Sie verschwindet unter modernen Bedingungen nicht nur nicht, wie oft behauptet wurde, sondern wird in ihrem Eigensinn noch deutlicher profiliert als in der Zeit der traditionellen Hochkulturen, wo die Religion sich mit allen anderen Lebensaspekten vermischte, besonders mit der Politik und der Moral. Diesen irreduziblen Kern hat Osho, wie Sie darlegen, in experimentellen Formen herausgearbeitet. Er hat die Religion in einem chemischen Sinn »radikalisiert«. Er war in gewisser Weise der extremste und ironischste Buddhist des Jahrhunderts. Offenbar hatte er die Ambition, die Prinzipien der Avantgarde auf das religiöse Feld anzuwenden.

Das ist ein Zug in Ihrem Denken, der mir sehr sympathisch ist: wie kompromißlos Sie sich mit den maßgeblichen Figuren des 20. Jahrhunderts befassen und wie radikal Sie sich dem Werk der innovativsten Autoren ausgesetzt haben. Sie erwähnen in diesem Zusammenhang noch einen anderen Entertainer: Jacques Lacan. Mir schien, Sie spielten sogar die beiden gegeneinander aus, wobei man den Eindruck gewinnt, daß bei Ihnen Lacan schlechter abschneidet.

Aber ich will meine Eindrücke von der Lektüre Ihres Buchs ein wenig ordnen: Auf der einen Seite gibt es jenes leichtfüßige Umgehen mit schweren Gewichten, auf der anderen verbinden Sie ein sehr ernstes philosophisches Anliegen mit dem eigenen existentiellen Experiment. Sie sagen in diesem Zusammenhang, daß Sie eigentlich einen Roman oder eine Erzählung über Ihre indische Exkursion hätten schreiben sollen. An diese Anspielung auf ein literarisches Genre möchte ich meine nächste Frage anschließen, die nach den Darstellungsformen und nach dem Zusammenhang zwischen Denken und Schreiben: Wie ist beides für Sie miteinander verknüpft? Ich stelle die Frage noch einmal anders: Ist das Denken wesentlich ein Schreiben-Über, also eine Operation, die vom Autor kontrolliert wird? Ist also das Verfassen eines Textes primär eine Ich-Leistung? Oder empfinden Sie sich – Sie sind ja auch ein Meister der Sprache wie Lacan und Osho – eher als ein Medium, durch das hindurch etwas sich spricht?

P.S. Es ist gut, daß Sie die Namen von Lacan und Rajneesh gleich zu Beginn erwähnen. Beide markieren einen Raum, den ich in früheren Jahren frequentierte und aus dem ich einige entscheidende Lektionen mitgenommen habe. Außerdem sind solche Namen nützlich im Sinne der Vorsortierung von Begegnungschancen. Wenn man sie nennt, melden sich sofort eine Menge Leute ab, mit denen man seine Zeit verloren hätte. Das gilt vor allem für den zweiten von den Genannten. Es ist eine bedauerliche Tatsache, daß die große Mehrheit der deutschen Intellektuellen, zumal der Philosophieprofessoren, an außer-europäischen Kulturen absolut nicht interessiert ist und mit Wut und Hochmut reagiert, wenn man sie daran erinnert, daß es ein so komplexes Universum wie das des indischen Denkens und Meditierens gibt, das dem alteuropäischen in vielen Hinsichten ebenbürtig, in manchen vielleicht überlegen war und mit dem man sich wohl auseinandersetzen sollte, wenn man sein Metier ernst nimmt. Sie meinen, ihre eigenen Versuche, die abendländische Metaphysik zu überwinden, bedeuten automa-

tisch einen Freibrief, die großen Systeme anderer Kulturen ignorieren zu dürfen. Sie möchten nichts davon hören, daß eigensinnige indische Wege in die Moderne existieren, sogar ein indischer Typus von romantischer Ironie, ein indischer Surrealismus, ein indischer Ökumenismus, ein indischer Dekonstruktivismus. Sie wollen nur in Ruhe ihre häuslichen Diskurspartien spielen und die Grenzen dicht halten. Alles, nur keine Ost-Erweiterung der Vernunft! Solange diese Abwehr überwiegt, ist es klug, es vermeintlichen und wirklichen Gegnern leicht zu machen. Ein Name genügt, und sie drehen ab. So können diese Leute weiter in ihrem Hochmut rotieren und aufgrund falscher Überlegenheitsgefühle glücklich sein. Es wäre unphilosophisch, sie dabei zu stören.

Um Ihr Stichwort »Beschäftigung mit großen Gestalten« aufzunehmen: Wollte ich autobiographisches Material über meine Anfangszeit zusammentragen, so müßte ich zunächst vor allem Namen wie Adorno und Bloch nennen, die ich in meiner Studienzeit völlig absorbiert habe, obschon die Spur ihres Einflusses in meiner Arbeit nur noch indirekt nachzuweisen ist. Von einer höheren Abstraktionsebene her gesehen bleibe ich trotzdem mit diesen Autoren verbunden, weil ich nie aufgehört habe, mich für den versöhnungsphilosophischen Impuls zu interessieren, der vom messianischen Denken ausgeht. Auch ist die von Bloch begonnene politische und technosophische Tagtraumdeutung weiter aktuell, weil man als philosophischer Zeitdiagnostiker sich für das Visionsmanagement und die Illusionswirtschaft der Massenkultur interessieren muß – ich sehe darin immer noch einen Teil meines Berufs. Doch weil Vereinigungs- und Versöhnungsphilosophien im eigentlichen Wort Sinn theologische Voraussetzungen machen, die ich nicht teile, habe ich über nicht-theologische Äquivalente für diese Begriffe nachgedacht. Man kann in meinem Buch *Weltfremdheit* von 1993 sehen, wie ich die theologischen Motive der kritischen Theorie durch eine Anthropologie der Weltabgewandtheit zu ersetzen versuche. Auf eine etwas andere Weise habe ich mich durch

Husserl und weitere Figuren aus der phänomenologischen Tradition hindurchgebissen, und schließlich bin ich in Foucault eingetaucht, von dem noch immer erst wenige erkannt haben, was für einen Einschnitt sein Werk bedeutet.

Der Hinweis auf den Roman, den ich meinem Publikum über das indische Abenteuer möglicherweise schuldig geblieben bin, zielt aber schon richtig. Es gibt in bezug auf diese Dinge ein tiefsitzendes Darstellungsproblem. Es ist fast unmöglich, die eigenen Erfahrungen nicht zu karikieren, wenn man die üblichen Formen heranzieht, die für die Mitteilung gruppenspezifischer oder meditativer Erlebnisse zur Verfügung stehen. Von daher glaube ich, daß es gut gewesen wäre, in größerer zeitlicher Nähe an diesen Komplex heranzugehen, mit den Mitteln des modernen Romans, mit der Technik des Bewußtseinsstroms und der multiplen Perspektiven – aber das hätte, wie gesagt, gleich nach 1980 geschehen müssen ... Jetzt ist es dafür zu spät, weil der Wind in jeder Hinsicht gedreht hat. Die Worte, die damals zu formulieren gewesen wären, sind heute irgendwo zerstreut. Der Zeitgeist ist ein epochal anderer geworden. Wir lebten damals in der Illusion, man könnte die Gesellschaft mit einer Freundschafts- und Freundlichkeitsethik umstimmen. Es war die Zeit der offensiven Kleingruppenträume.

Was das sprachphilosophische Motiv Ihrer Frage anbelangt, so glaube ich, daß Sie im Prinzip recht haben. Ich verstehe mich als einen Menschen, der unter technischen Medien wie ein Medium zweiten Grades funktioniert, falls man so etwas sagen darf. Man muß bedenken, daß der Begriff des Mediums zwei grundsätzlich verschiedene Bedeutungen hat – die übrigens umgangssprachlich leichter zu fassen sind als theoretisch. Es gibt apparative Medien, die Programme übertragen, und es gibt personale Medien, sprich Menschen mit einer gewissen Durchlässigkeit, die Epochenaufgaben oder Zeitstimmungen übertragen. Zieht man diese beiden Medienbegriffe zusammen und wendet sie auf die eigene Rolle an, so kann man zu

einer Art von Apparatverdacht gegen sich selbst kommen. Die jüngere Literatur- und Medientheorie redet über den Autor wie über eine neurologische Schreibmaschine, und das entspricht manchmal der Selbsterfahrung in der auktorialen Position. Ich würde mich am liebsten mit einem Klavier vergleichen, das plötzlich von selber zu spielen anfängt. Ein automatisches Klavier des Zeitgeistes. Ich nehme Stimmungen leicht auf, aber ich sortiere ziemlich streng.

Auf der anderen Seite bin ich immer auch bereit gewesen – das möchte ich hinzufügen, um jetzt nicht das Klischee von einem, dem alles leichtfällt, zu bestätigen –, den Preis für neue Erfahrungen zu entrichten. Das ging öfter, als mir lieb war, bis an die äußersten Grenzen. Man kann sich heute nicht mehr vorstellen, mit welchem Radikalismus man sich noch in den späten siebziger Jahren in Exerzitien und Begegnungsgruppen stürzte. Da war immer ein Hauch von Weltrevolution in der ersten Person im Spiel. Als ich nach Indien gefahren bin, war ich genau in dieser Lage. Ich war ideologiekritisch aufgekratzt, psychologisiert und moralisch erregt, wie es dem Geist der Zeit entsprach, ich war ein mehr oder weniger typischer Adept der älteren Frankfurter Schule und der Siebziger-Jahre-Alternativszene, ein Teilnehmer an dem depressiv-aggressiven Komplex, der damals als die Linke auftrat. Aber ich wußte, Rajneesh hat nicht vor, nach München zu kommen, und wenn ich herausfinden will, was es mit ihm auf sich hat, dann ist es an mir, mich zu bewegen. Die Frage, ob sechs- oder siebentausend Kilometer Anreise für ein paar *lectures* und einige Blickkontakte nicht zu weit sind, hat sich für mich keine Sekunde gestellt. Ich habe nie daran gezweifelt, daß Menschen sich dorthin auf den Weg machen müssen, wo die nächste Seite ihres Lebens geschrieben werden kann. Das ist der Sinn von Mobilität. Meine Reise wurde entscheidend, weil sie zur richtigen Zeit stattgefunden hat. In Indien ist ein neues Kapitel aufgeschlagen worden, ich habe eine radikale Umstimmung erlebt, ich habe Impulse aufgenommen, von denen ich bis auf den heutigen Tag lebe,

besser gesagt: von den Metamorphosen dieser Impulse, denn die Anregungen von damals sind längst wieder anonym geworden, sie haben sich ein paarmal gedreht und sich in eine eigensinnige Richtung entwickelt.

Eines ist sicher: In Indien war ich einer Einstrahlung ausgesetzt, die lange nachwirkte. Ohne die Alchemie, die dort vor sich gegangen ist, dieses Herausspringen aus der alteuropäischen Melancholie und aus dem deutschen Masotheorie-Kartell wäre meine Schriftstellerei in ihrer Anfangszeit nicht zu denken. Es gibt in ihr, besonders in den Büchern der achtziger Jahre, eine Art von Hintergrundstrahlung, ein Echo auf den vitalen Urknall, der damals passiert ist. Seither sende ich auf einer Frequenz, auf der die deutsche akademische Intelligenz nicht empfängt, auch die dominierende Publizistik nur zum Teil, wohl aber das breitere Publikum. Als die *Kritik der zynischen Vernunft* erschien, da wurde sichtbar, daß es möglich war, nach langer Zeit wieder andere, hellere Tonarten in die Philosophie zu bringen, ohne in Naivität zurückzufallen. Darum tobten seinerzeit viele der alten Genossen vor Zorn, besonders die Brüder und Schwestern vom Beschädigten Leben, die mir meinen Verrat an den Ordensregeln jahrelang nachtrugen, manche von ihnen grollen sogar bis heute. Sie konnten und wollten um nichts in der Welt zugeben, daß Aufklärung etwas mit dem Aufklaren der sozialen und individuellen Stimmung zu tun hat. Wie gesagt, das hätte alles ein Thema für eine romanhafte Darstellung sein können. Vielleicht wird es in zehn oder zwanzig Jahren wieder möglich, darüber zu schreiben. Dann könnten sich diese Substanzen in irgendwelchen vorbewußten Kellerabteilen so abgeklärt haben, daß sie wieder sprachfähig werden. Im Augenblick sieht es nicht danach aus. Das Beste, was ich *a posteriori* sagen konnte, habe ich vielleicht im *Selbstversuch* angedeutet, wo ich unter dem Eindruck von Carlos Oliveiras Fragen ein wenig zu plaudern angefangen habe.

H.-J.H. Ich möchte zwei Begriffe aufgreifen, die Sie eben verwendet haben, Einstrahlung und Echo. Lassen Sie mich mit

ihrer Hilfe die Vorstellung vom personalen Medium und vom »Es, das schreibt«, noch einmal näher kommentieren. Lévi-Strauss spricht gelegentlich davon, daß er sich wie eine Tür empfinde, durch die die Mythen der fremden Kulturen hindurchgehen. Somit wäre der Autor – und das findet man bei vielen Schriftstellern und Philosophen von Rang – ein Kanal, durch den, wenn er offen ist, die Gedanken fließen. Ich erinnere auch an eine Formulierung von Wittgenstein, der sagte: Man sollte Abschied nehmen von einer Formulierung wie »ich denke« und statt dessen sagen, »dies ist ein Gedanke«, und ich sehe zu, wie ich zu diesem Gedanken in Beziehung trete. Im Ernstfall wird man von dem Gedanken »ergriffen«.

In einem Roman von Yoko Tawada fand ich die bezeichnende Formulierung: »Man lehrte mich in Deutschland, wenn man von sich selbst spricht, Ich zu sagen.« Das gibt einen Hinweis darauf, wie sehr dieses Ich eine kulturelle Konvention ist. Ich lese Ihr Buch als einen Versuch, Ihren Abschied von diesem konditionierten, lokal verengten und aggressiven Ich zu kommentieren. In dem Gespräch mit Carlos Oliveira gibt es eine Reihe von Formulierungen, ob von Ihnen oder von Ihrem Gesprächspartner, die diesen Grundgedanken bestätigen. Es bildet sich in Ihrem Dialog mit dem jungen spanischen Philosophen ein Raum heraus, in dem Formeln auftauchen konnten wie »nomadischer Zombie in der Ego-Gesellschaft« – das war eine Pointe von Oliveira, oder: »Designer-Individualismus«, eine Wendung, mit der Sie die jüngste Wendung der Alltagskultur charakterisieren.

Mir scheint, man kann in solchen Formulierungen ein gewisses dekonstruktives Engagement wahrnehmen. Das regional fixierte Subjekt steht radikal in Frage: In dieser Einsicht spiegelt sich Ihre langjährige Auseinandersetzung mit den östlichen Traditionen. Auf der anderen Seite konvergiert dieser Befund mit Tendenzen der westlichen Theorie-Avantgarde zwischen Lacan und Luhmann. Vielleicht ist vor diesem Hintergrund Ihre für mich zunächst irritierende Bemerkung in *Selbstversuch*

zu verstehen, Lacans Faszination sei für Sie erloschen. Die Äußerung wäre erstaunlich, wenn sie einen wirklichen Gegensatz oder gar einen Bruch mit Lacans Revision der Psychoanalyse ausdrücken wollte, denn in gewisser Hinsicht führen Sie Grundeinsichten Lacans auf einer philosophischen und kulturtheoretischen Ebene fort. Es zeigt sich hieran wohl nur, daß Namen von einem bestimmten Moment an unwichtig werden. In Ihrem Buch finden sich Formulierungen wie die von dem »möblierten Nichts«, in dem die Modernen sich aufhalten, oder von der »Nullpunkt-Situation« nach der Auflösung der Subjektillusion – Wendungen, die von der Lacan-Tradition mit angeregt sein könnten.

P.S. Aus meiner Sicht ist die polemische Intention bei dem Vergleich zwischen Lacan und Rajneesh anders zu gewichten. Ich wollte meinen intellektuellen Freunden signalisieren, daß sie unrecht haben, immer nur den einen zu zitieren und den anderen zu ignorieren. Man weiß doch, wie das Spiel bei uns läuft: Ein Lacan-Zitat bringt intellektuelles Prestige ein, mit einem Rajneesh-Zitat macht man sich unmöglich. Nun muß ich zugeben, daß ich mich seit jeher eher für Möglichkeiten, sich unmöglich zu machen, interessiert habe. In dieser Hinsicht gibt es keine besseren Lehrer. Ich bin überzeugt, daß die beiden eng zusammengehören, weil sie eine ähnliche Arbeit in Angriff genommen haben, nur daß Rajneesh noch viel weiter gegangen ist als sein europäischer Kollege. Im übrigen hat man auch die Lacanianer als satanistische Sekte bezeichnet, um die Parallele zu komplettieren. Kurzum, ich sehe die beiden als Figuren an, die sich gegenseitig erläutern. Bei beiden gab es diese Synthese aus Psychoanalyse, Theatralität und spiritueller Provokation – zwei zukunftsweisende Arten, sich unmöglich zu machen. Ich meine, wir sollten auch im Skandalösen ökumenischer denken. Wenn ich den indischen Meister auf Kosten des französischen *maître absolu* herausgehoben habe, dann war dies ein Bekenntnis zu meiner Dankbarkeit, die gegenüber ihm, trotz unvermeidlicher Nachfragen und Abweichungen, inten-

siver ist als gegenüber Lacan, von dem ich immer nur Leser war – obendrein ein Leser, der die Chance der Lektüre oft mit gemischten Gefühlen bezahlte, weil ich von manchen abstoßenden Komponenten in seinem Stil und Habitus nie ganz habe absehen können. Es gibt bei ihm einen Zug zur Verkäulung des Unbewußten, der mir auch auf theoretischer Ebene problematisch erscheint. Daß wir uns nicht mißverstehen: Ich habe mein Exemplar der *Ecrits* im August 1969 in Paris gekauft. Ich hätte über Lacan fast nur Rühmendes zu sagen, aber wir leben nun einmal nicht in einer Kultur, die lobt. Außerdem lobt man einen Autor am besten dadurch, daß man anknüpft und weiterdenkt. Ich werde mich in meinem Buch *Sphären I* mit Lacans Theorie des Spiegelstadiums auseinandersetzen und dabei einen Vorschlag zu einer Neuformulierung dieses Theorems vortragen, die darauf hinausläuft, daß wir die Überbewertung des Imaginären, die für die Wiener Psychoanalyse und ihre französische Nachfolge typisch ist, einschränken und statt dessen die psycho-akustischen Grundverhältnisse ausführlicher reflektieren. Ich möchte dazu anregen, ein Sirenenstadium an die Stelle des Spiegelstadiums zu setzen. Das Theorem vom Spiegelstadium ist zwar der berühmteste Punkt des Lacanschen Œuvres, aber zugleich der schwächste – deswegen sollte man, wenn möglich, den großen Impuls, den das Theorem enthält, konstruktiv umformulieren.

Bei einem Lehrer, der als spiritueller Meister auftritt, ist die Anknüpfung in gewisser Hinsicht viel einfacher. Auch die Abwicklung des Mißtrauens gegen einen solchen Lehrer folgt einer offeneren Logik. Man sieht von Anfang an, daß man selber die Entscheidung trifft, ob man es für attraktiver hält, ihn zu entlarven und seiner Verführung zu widerstehen oder mit seinem Angebot zu arbeiten. Man übernimmt die Verantwortung für die eigene Interpretation – etwas, das westlichen Intellektuellen schwerfällt, die ihre Verdächtigungen habituell am Objekt festmachen. Trotz seiner Originalität und seines radikalen Nonkonformismus steht Rajneesh-Osho in einer