

Wieland Jäger
Rainer Schützeichel (Hrsg.)

Universität und Lebenswelt



ARBEIT GRENZEN POLITIK HANDLUNG BEWUSSTSEIN VERHALTENSPÄTTUNG VERBUNDENHEIT
SCHAFUNG DISKURS SCHICHT MOBILITÄT SYSTEM INDIVIDUALISIERUNG KONTROLLE
ZEIT ELITE KOMMUNIKATION WIRTSCHAFT GERECHTIGKEIT STADT WERTE
RISIKO ERZIEHUNG GESELLSCHAFT RELIGION UMWELT SOZIALISATION
RATIONALITÄT VERANTWORTUNG MACHT PROZESS LEBENSSTIL DELIN



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Wieland Jäger · Rainer Schützeichel (Hrsg.)

Universität und Lebenswelt

Wieland Jäger
Rainer Schützeichel (Hrsg.)

Universität und Lebenswelt

Festschrift für Heinz Abels



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

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

1. Auflage 2008

Alle Rechte vorbehalten

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

Lektorat: Frank Engelhardt

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



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

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

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

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

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in the Netherlands

ISBN 978-3-531-15713-9

Inhalt

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

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

Vorwort

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

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

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

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

Wandern und Wohnen in labyrinthischen Texturen

Kurt Röttgers

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

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

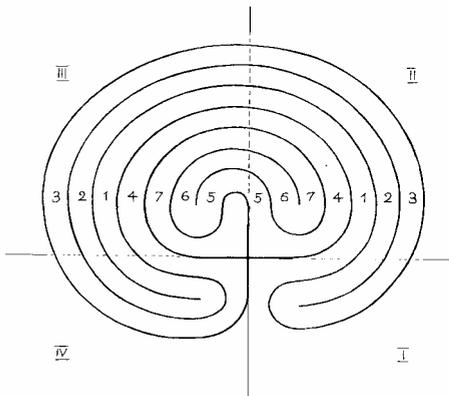
Labyrinth und ein Wirrsal ist, dann ist sie per definitionem der Ort, an dem man sich verirrt. Man kann sich auch seit 1800 zu einer Haltung des weltfrommen (Herder) oder des nihilistischen (Jean Paul) Hinnehmens dieser Konstitution der Wissenswelten durchringen. (Rauh 1990, S. 82, 103) Jeder Leitfaden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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Wohnen,
- den Überblick suchen,
- wandern.

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