

Michael Makropoulos

VALÉRY'S MODERNE

I

Worin bestand eigentlich Modernität? Die Frage war nicht neu, als Paul Valéry sie 1932 in seiner Studie über „Die Politik des Geistes“ stellte, auch für ihn nicht, denn er hatte sie schon einmal beantwortet. Das war 1919, in seinem kulturkritischen Essay über „Die Krise des Geistes“, der die „komplette Unordnung“ aufzeigen sollte, die die geistige Situation in Europa nach dem Ersten Weltkrieg kennzeichnete. „Und woraus ergab sich diese Unordnung unseres geistigen Europas? Daraus, daß in allen gebildeten Köpfen die einander entgegengesetztesten Lebens- und Erkenntnisprinzipien ungehindert miteinander lebten.“ Genau das sei es auch, „was ein modernes Zeitalter kennzeichnet.“(I, 991f)¹ „Ich würde dazu neigen“, hatte er ergänzt, „den Begriff des Modernen allgemeiner zu fassen und diesen Namen einer bestimmten Lebensweise zu geben, statt daraus ein Synonym für zeitgenössisch zu machen.“(I, 992) Modernität war dann im Sinne dieser Definition eine Lebensform, die nicht auf eine einzige Sitte gestellt, nicht auf „eine einzige Rasse, eine einzige Kultur und ein einziges Lebenssystem vollständig eingeschworen“ war.(I, 992)

1932 dann die die neue, pointiertere Antwort auf die Frage nach dem Charakteristikum von Modernität. „Ein moderner Mensch – und das ist es, worin er modern ist – lebt auf vertraute Weise mit einer Menge etablierter Gegensätze im Halbschatten seines Denkens, die nach und nach die Szene betreten. Und das ist nicht alles: Diese inneren Widersprüche oder antagonistischen Koexistenzen in unserer Mitte bemerken wir im allgemeinen nicht und denken nur selten daran, daß sie nicht immer existiert haben.“ (I, 1018). Der „moderne Mensch“, behauptete Valéry, „erträgt die Inkohärenz, er lebt in der mentalen Unordnung“.(I,1017) Denn „schließlich sind wir doch intim an sie gewöhnt, wir leben von ihr, wir atmen sie, wir schüren sie, und es kommt vor, daß sie uns ein echtes Bedürfnis ist. Wir finden sie ebenso um uns herum, wie in uns selbst.“(I, 1014) Und in dieser Selbstverständlichkeit der mentalen wie sozialen Widersprüche und Unvereinbarkeiten, sah Valéry „das eigentliche Wesen des Modernen“.(I, 1018)

¹ Die Schriften Paul Valérys werden zitiert nach der Ausgabe Paul Valéry: Œuvres. 2 Vols. Ed. par Jean Hytier, Paris 1957 (Übertragungen aus dem Französischen vom Vf.).

Eines fällt an diesen Formulierungen sofort auf: sie sind selbst einigermaßen ‚unordentlich‘. Valéry's Begriffe sind ungenau, weil sich ihre spezifischen Bedeutungen gegenseitig verschleifen, so daß diese Passagen geradezu nachlässig formuliert wirken. Denn Widersprüchlichkeit ist nicht dasselbe wie Inkohärenz, und weder das eine noch das andere ist Unordnung oder Chaos. Das irritiert bei einem Schriftsteller, der beinahe ein Fanatiker der Genauigkeit war, und der als hochartistischer Dichter ein außerordentlich sensibles Verhältnis zur Sprache hatte. Was aber, wenn es sich ganz anders verhielte, und diese Ungenauigkeit intendiert wäre? Denkbar ist ja auch, daß Valéry gar nicht auf eine begrifflich randscharfe Analyse aus war, die doch wenigstens eine phänomenologisch konsistente Beschreibung voraussetzt. Und daß er folglich nicht in ungenauen, sondern in bezug auf seine Absicht in sehr genauen Worten schrieb. Für diese Möglichkeit sprechen jedenfalls zwei Indizien, nämlich die systematische Beschaffenheit seines Arguments, und ein noch im Unspezifischen doch deutlich gesetzter Akzent.

Modernität, schreibt Valéry, wurde als lebensweltliche und mentale Koexistenz von Gegensätzen und Widersprüchen erfahren. Phänomenologisch war sie jedoch die Präsenz von Verschiedenem zur gleichen Zeit am selben Ort. Modernität war also die Koexistenz von Heterogenem, die sich als Pluralität etablierte. Was nämlich Verschiedenes zu Gegensätzlichem und Heterogenes zu Widersprüchlichem macht, ist eine Interpretation der Phänomene, die so nicht zwingend ist und die Frage nach dem Kriterium gerade dieser Interpretation nach sich zieht. Weshalb, so lautete dann die Frage, wird die Gleichzeitigkeit von Verschiedenem in der Erfahrung als Widersprüchlichkeit gedeutet, und welche grundlegenden Codierungen liegen dieser Deutung zugrunde? Aber offenbar war diese diskursanalytische Frage überhaupt nicht Valéry's Problem, denn seine Bestimmung von Modernität macht nicht nur keine Anstrengung, diese Differenzen zu berücksichtigen, sondern sie arbeitet auch problemlos mit beiden Begriffsvarianten, der beschreibenden und der deutenden. Daß sie das aber vermag, liegt daran, daß diese Bestimmung vollkommen inhaltsleer ist. Modernität definiert Valéry nämlich ausschließlich als ein strukturelles Phänomen, eben als objektive und subjektive Heterogenität. Diese Heterogenität hatte sich, so Valéry, in der Selbstwahrnehmung der Zeitgenossen verfestigt, indem sie vollkommen internalisiert und damit irreduzibel wurde; sie wurde zwar als Widersprüchlichkeit und Inkohärenz erfahren, aber sie wurde auch als Quelle wünschbarer Produktivität betrachtet und deshalb geradewegs forciert. Und die Folge, daß der Inkohärenz kein integrales Subjekt gegenüberstand, das durch seinen Kohärenzanspruch widerständig gewesen wäre, wurde offenbar nicht zum Problem. Man lebte eben mit der Inkohärenz und der Widersprüchlichkeit auf vertraute Weise, und das nicht einmal nolens volens. Denn die Heterogeni-

tät, die „Unordnung“ wie Valéry den Sachverhalt mit Blick auf kohärente Wirklichkeitskonzepte etwas reißerisch diagnostizierte, war Normalität geworden, Selbstverständlichkeit. Und auch Valéry selbst beabsichtigte nicht, einen neuen Kohärenzanspruch zu stellen, und ließ keine Gelegenheit aus zu betonen, daß es keineswegs unmöglich sei, in der „Unordnung“ zu leben. Das ist das Erstaunliche seiner These von 1932.

Man sei sich darin einig, stellte er fest, daß es keine „Wahrheit“ mehr gebe, „wie man früher sagte“, die nicht relativiert würde, keine Handlung, die nicht auf bloßer Übereinkunft beruhte, welche ebensogut auch anders getroffen werden könnte, und kein Gesetz, das mehr als nur annäherungsweise gelte. Entsprechend stimmten alle stillschweigend darin überein, daß der Mensch, von dem im Verfassungs- und Zivilrecht die Rede sei, möglicherweise nicht ganz derselbe war, den die Biologie oder die Psychologie bestimmte. Und daraus ergab sich ein „sonderbarer Kontrast, eine seltsame Verdoppelung unserer Urteile“. „Wir betrachten dieselben Individuen als verantwortlich und nicht verantwortlich, wir halten sie manchmal für nicht verantwortlich und behandeln sie als Verantwortliche, und das je nach der Fiktion, die wir uns im Augenblick zu eigen machen, je nach dem, ob wir uns im juristischen oder im objektiven Zustand unserer Denkfähigkeit befinden. Und ebenso sieht man, wie in vielen Köpfen der Glaube und der Atheismus koexistieren, die Anarchie in den Gefühlen und irgendeine Ordnungsdoktrin in den Meinungen. Die meisten von uns haben zum selben Gegenstand mehrere Ansichten zur gleichen Zeit, deren Wertungen einander ohne Schwierigkeiten ersetzen, je nach momentanem Antrieb.“(I, 1017f) Das drohende Aufbrechen bodenloser Kontingenz, unabweisbaren Auch-anders-sein-Könnens schwingt in dieser Beschreibung der geistigen Situation um 1930 mit und färbt sie mit einem dramatischen Ton. Denn die Relativierung der Wahrheit, die sich aus der Pluralität konkurrierender, möglicherweise sogar einander ausschließender Geltungen unvermeidlich für den ergab, der Eindeutigkeiten wünschte, führte zur Unmöglichkeit, einzelne Qualitäten begründet als exklusive und einzelne Geltungen begründet als bindende zu privilegieren.

Dahinter stand die Frage nach den handlungsleitenden Kriterien, die es in dieser Situation gab. Valéry's Antwort war nicht gerade ermutigend: „Trotz ihrer Verfügung über ein gewaltiges technisches Potential (capital), das vollständig von positiven Methoden durchdrungen ist, hat es die moderne Welt mit ihrer ganzen Macht nicht vermocht, sich eine Politik, eine Moral, ein Ideal und ein Zivil- oder Strafrecht zu geben, die mit den Lebensweisen übereinstimmen, die sie geschaffen hat, oder wenigstens mit den Denkweisen, die die Entwicklung und universelle Verbreitung eines bestimmten wissenschaftlichen Geistes allen Menschen nach und nach auferlegt.“(I, 1017)

Diese Diagnose der normativen Situation war nicht weit entfernt von dem, was zur gleichen Zeit in der deutschen Theoriediskussion und da besonders in den staatsrechtlichen Debatten der Weimarer Republik als eine Art ‚normative Leere‘ gedeutet und geschichtsphilosophisch dann zum ‚Ausnahmestand‘ radikalisiert wurde, der keine bindende Zukunftsprognose mehr zuließ, weil keine Zukunft begründet aus der Gegenwart abgeleitet werden konnte.²

„Dieser gegenwärtige Zustand, der unser Werk ist“, schrieb Valéry, „zieht notwendigerweise eine gewisse Zukunft nach sich, eine Zukunft jedoch, die vorzustellen uns absolut unmöglich ist, und genau darin besteht die große Neuheit.“(I, 1015) Und das ergab sich „aus der Neuheit der Gegenwart selbst, in der wir leben. Wir können nicht – wir können nicht mehr – aus dem vergangenen irgendwelche Bilder der Zukunft ableiten, die einigermaßen wahrscheinlich wären, weil wir in ein paar Jahrzehnten auf Kosten des Vergangenen (das heißt, indem wir es zerstörten, widerlegten und zutiefst veränderten) einen Zustand der Dinge neu ausgeklügelt, rekonstruiert und organisiert haben, dessen bemerkenswerteste Züge beispiellos und ohne Herkunft sind.“(I, 1015) Oder wie er den Gedanken 1935 reformulierte: „Wir können nicht mehr aus dem, was wir wissen, irgendwelche Gestalten der Zukunft ableiten, an die wir auch nur den geringsten Glauben heften könnten.“(I, 1058) Wenn aber Zukunft nicht mehr aus Vergangenen abgeleitet werden kann und Gegenwart deshalb auf sich selbst verwiesen wird, befindet sich diese Gegenwart im Zustand der Krise. Auch Valéry benutzte diesen Begriff, der in den zeitgenössischen Diskursen zum Topos geworden war, mit dem Modernität weithin identifiziert und oft überhaupt erst konstruiert wurde. Und die Phänomene jener „Art intimer Unordnung, die die Koexistenz von Widersprüchen in unserem Denken und die Inkonsistenz in unseren Handlungen definieren“, waren zweifellos „sichere Zeichen einer kritischen Phase“.(I, 1018) Aber sehr anders als in der kulturkritischen Diskussion der Zeit – nicht nur in Deutschland –, die den Begriff der Krise von vorneherein als Problembegriff profilierte, indem sie ihn kulturpessimistisch auflud, blieb Valéry ausgesprochen nüchtern angesichts des Phänomens. Eine Krise, hatte er schon 1925 definiert, „ist der Übergang von einer funktionellen Ordnung zu irgend einer anderen, ein Übergang, den Zeichen oder Symptome spürbar werden lassen. Während einer Krise scheint die Zeit ihre Natur zu ändern, der Zeitverlauf wird nicht mehr als im

² Zum Begriff des Ausnahmezustandes vgl. Hans Boldt: Ausnahmezustand. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 343-376, zur Diskussion der 20er Jahre S. 374f. Prominent in der deutschen Diskussion der Zeit vgl. Carl Schmitt: Politische Theologie. München und Leipzig 1922.

gewöhnlichen Zustand der Dinge wahrgenommen: statt die Dauer zu messen, mißt er die Veränderung. Jede Krise impliziert das hereinbrechen neuer 'Faktoren' (causes), die ein stabiles oder labiles Gleichgewicht verwirren, das existierte.“(I, 1041)³

Auch hier also die inhaltsleere strukturelle Beschreibung, emotionslos, analytisch. Eine Krise, das war für Valéry schlicht jener Typ des Übergangszustandes, von dem man weder sagen konnte, wohin er führte, noch wie lange er dauern würde – und war damit ein sehr anderer Übergangszustand als derjenige, der im 19. Jahrhundert auf den finalisierend orientierenden und folglich nicht in den „Ausnahmestand“ versetzenden Begriff des „Fortschritts“ gebracht worden war.⁴ Aber wie sollte man auch Richtung und Dauer der Krise angeben können, wenn es nicht einmal möglich war, wenigstens „die gegenwärtige Welt mit einem einzigen Konzept und anhand eines einzigen Maßstabs darzustellen“!(I, 1018) Denn vor der Frage, wie allgemeine Regulative für die Lebensführung in der Moderne hätten beschaffen sein müssen, um diese Krise zu beenden, stand allererst das erkenntnistheoretische Problem, wie die disparitäre, antagonistische, heterogene oder sonstwie plurale Wirklichkeit, die Modernität war, überhaupt adäquat erfaßt werden konnte.

II

Als Dichter und Kunsttheoretiker, der er war, wußte Valéry natürlich, daß dieses Problem nicht nur seit über zwanzig Jahren aufgeworfen wurde, sondern er wußte auch, daß man seit ebenso langer Zeit verschiedene Lösungs- oder wenigstens Verarbeitungskonzepte erprobte, und zwar in den ästhetischen Strategien der Klassischen Moderne mit ihrer Dialektik von Dekonstruktion und Konstruktion, und da wiederum besonders in der Malerei. Diese Dialektik markierte schon den Übergang vom so genannten ‚analytischen‘ zum ‚synthetischen‘ Kubismus um 1912, die zusammengesetzten die erste wegweisende Lösung des Problems bildeten, das sich aus der Verviel-

³ Zum Begriff der Krise vgl. Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*. Frankfurt/M.. 1979, S. 132ff, sowie Ders.: *Krise*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, 1982, S. 617-650, mit Bezug auf Valéry S. 648.

⁴ Zum Begriff des Fortschritts vgl. Christian Meier/Reinhart Koselleck: *Fortschritt*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 363ff; Jürgen Mittelstraß: *Neuzeit und Aufklärung*. Berlin/New York 1970, S. 341ff; zur kompensatorischen Funktion des Fortschrittsbegriffs vgl. Christian Meier: *Ein antikes Äquivalent des Fortschritts: Das "Könnens-Bewußtsein" des 5. Jahrhunderts v. Chr.* In: Ders., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M.. 1980, S. 442.

fältigung der Wirklichkeit ergeben hatte. Und das war eben zunächst ein wahrnehmungs-, wenn nicht erkenntnistheoretisches Problem.

Der konkurrierenden Vervielfältigung der Wirklichkeit entsprach die Einsicht in die perspektivische Gebundenheit des Sehens und die damit verbundene Tatsache, daß jede Totalität in einzelne, gegeneinander nicht privilegierbare Ansichten zerfiel. Das führte die Kubisten zunächst dazu, die Gegenstände der Dingwelt im Bild in einzelne Perspektiven zu zerlegen, ihre Gestalt, wie sie konventionell wahrgenommen wurde, zu dekomponieren, um überhaupt erst einmal für die Perspektivität des Sehens und die Konventionalität der Wirklichkeitswahrnehmung zu sensibilisieren. Es ging darum, die gewohnte Wirklichkeit als Konstruktion zu erweisen. Im zweiten, hierzu gegenläufigen Schritt dann, sollte nicht mehr bloß die mögliche Gesamtheit der Perspektiven eines Gegenstandes im Bild wiedergegeben werden, weil diese Wiedergabe keine befriedigende Lösung des Problems war, heterogene Wirklichkeiten in ihrer Totalität zu erfassen. Denn die potentielle Gesamtheit der Perspektiven war ja unendlich, sofern immer neue Einzelperspektiven interpolierbar waren. Eine befriedigende Lösung konnte nur in der gezielten Reduktion liegen, die sich von der gegenständlichen Vorgabe befreite und in der kalkulierten Abstraktion statt auf die synthetische Summe der Einzelperspektiven, auf ihren synthetischen Quotienten zielte, der das Wesen des Gegenstandes erschließen sollte.⁵

Was nun im Kubismus zwei aufeinanderfolgende, und im nachhinein betrachtet nicht nur komplementäre, sondern folgerichtige Phasen waren, differenzierte sich wenige Jahre später in zwei erst divergierende, dann konkurrierende und prima vista miteinander unvereinbare ästhetische Strategien der Avantgardekunst aus. Auf der einen Seite die geradezu lustbetonte Dekonstruktion und Destruktion, die in die radikale, rauschhafte Suche nach authentischer Erfahrung in der kontingent-Setzung des Wirklichen mündete, in die zufällige Montage mit ihrem dezisionistischen wie anarchistischen Zug: Dada und Surrealismus. Auf der anderen Seite das prinzipielle Gegenteil, die Produktion idealer Ordnungen und Weltmodelle mit Hilfe kalkulierter und technoider Montagen und ganzheitlicher Entwürfe abstrakter Harmonien, universelle Versuche mit ausgeprägt diktatorischem Zug, Disparitäten in einer neuen Totalität aufzuheben und Heterogenität zu homogenisieren – aber auch künstlerische Technik als selbstreflexive, gesteigerte Artistik: das ganze Spektrum des Konstruktivismus.

⁵ Vgl. Arnold Gehlen: *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei.* Frankfurt/M., Bonn 1965, S. 73ff. Vgl. außerdem Horst Richter: *Geschichte der Malerei im 20. Jahrhundert.* Köln 1981, S. 57ff., sowie Sigfried Giedion: *Raum, Zeit, Architektur.* Zürich und München 1976, S. 279ff.

Valéry's eigenes poetisches Verfahren war auf den ersten Blick kein anderes. 1927 hatte er über die *Poésie pure*, die reine Dichtung, geschrieben, das Problem des Dichters müsse darin bestehen, aus dem „praktischen Werkzeug Sprache die Mittel herauszuholen, um ein wesensmäßig nicht-praktisches Werk zu realisieren“. Es gehe für den Dichter darum, „eine Welt oder eine neue Ordnung der Dinge, ein System von Beziehungen ohne jede Berücksichtigung der praktischen Ordnung zu erschaffen“. Die Sprache des Dichters komme „aus dem Bemühen eines isolierten Menschen, mit einem Material vulgärer Herkunft eine künstliche, ideale Ordnung zu schaffen“. Und in diesem Sinne war das Konzept einer reinen Poesie das „eines unerreichbaren Typus, eines idealen Grenzwertes der Wünsche, Bemühungen und Fähigkeiten des Dichters“.⁶ Damit aber war Valéry's Poetik, gerade weil sie sich der „praktischen Ordnung“ entgegensetzte und in ihren Produkten stets nur approximativ blieb, eine ausschließlich technische und auf das technische Verfahren als solches abstellende. Dem entspricht auch die Tatsache, daß Valéry's Dichtungen nirgends mimetisch, nicht einmal deskriptiv sind, sondern stets Objektivationen geistiger Akte.⁷ Valéry's Dichtung, das ist Poesie als erkenntnistheoretisches Verfahren. Und genau hier liegt auch der entscheidende Unterschied zwischen Valéry und der Avantgarde der Klassischen Moderne – bei aller offensichtlichen Verwandtschaft. Denn trotz der prononcierten Gegenwirklichkeit, die die Avantgardekunst seit der entschiedenen Gegennatürlichkeit des Kubismus als selbstverständlich voraussetzte, blieb sie doch auf eine bemerkenswerte Weise wirklichkeitsbezogen. Indem sie nämlich die Trennung von Kunst und Leben zu einer neuen Totalität aufheben, und die Kunst zur Organisatorin des gesamten Lebens erheben wollte, verstand sie sich als eingreifende, auf Lebenswelt bezogene Gegenwirklichkeit.⁸ Und was im Postulat der Vereinigung von Kunst und Leben zu einer neuen Totalität des Lebens zum Ausdruck kommt und das zentrale Charakteristikum der modernen Avantgardebewegungen ist, war ein großangelegter und elaborierter Versuch, in einer inkohärenten Wirklichkeit eine neue Kohärenz zu stiften.

Anders Valéry. Poesie war nicht nur Gegenwirklichkeit zur erlebten, empirischen, gegenwärtigen, sondern Gegenwirklichkeit überhaupt. Poesie, das war die sprachliche Aggregation des Prinzips Gegenwirklichkeit und damit vollkommen frei von jeglicher lebensweltlicher Finalisierung. Das hat er 1939 prägnant formuliert: „Jeder wirkliche Dichter ist in sehr viel höherem

⁶ Paul Valéry: *Poésie pure*. In: *Ars Poetica*, Texte von Dichtern des 20. Jahrhunderts zur Poetik, hg. v. Beda Allemann, Darmstadt 1971, S. 146.

⁷ So Hugo Friedrich: *Die Struktur der modernen Lyrik*. Reinbek 1985, S. 184ff.

⁸ Vgl. Peter Bürger: *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt/M. 1974, S. 49ff., bes. S. 63ff.

Grade, als man annimmt, des richtigen Vernunftgebrauches und des abstrakten Denkens fähig.“ Und dieser richtige Vernunftgebrauch, „die wahrhaft echte Philosophie“, lag „nicht so sehr in den Gegenständen unserer Überlegung als vielmehr in dem Akte des Denkens und seiner Handhabung“.⁹

III

Die Vorstellung von Philosophie als intellektueller Technik mündet in eine Haltung, die keine ausschließliche lebensweltliche Ausrichtung des Denkens zuläßt. Und diese Haltung prägte auch Valéry's Überlegungen zur Modernität mit ihrer auffallenden Entproblematisierung dessen, was von anderen als Chaos perhorresziert wurde. Da er Prophetien verabscheute, wie er schrieb, gab es für ihn auch keinen einleuchtenden Grund, optimistisch oder pessimistisch zu sein, auch nicht angesichts des unerhört neuen der Situation. Daher seine nüchterne Schlußfolgerung, es bleibe weise, „auf alles gefaßt zu sein, oder auf fast alles“.(I, 1039) Das war die Voraussetzung für den Versuch, „den Willen zur Klarheit (lucidité), die Reinheit (netteté) des Intellekts, das Gefühl für Größe und Risiko des außerordentlichen Abenteurers“ zu bewahren, „auf das sich die menschliche Spezies eingelassen hat und – sich vielleicht maßlos von den ursprünglichen und natürlichen Bedingungen der Gattung entfernend – ich weiß nicht wohin geht!“ (I, 1041) Darin bestand der strategische Einsatz seiner „Besichtigung der Unordnung“, wie er selbst seine Studie von 1932 charakterisierte.(I, 1039) Er war die Konsequenz aus der entschiedenen Trennung von „Geist“ und „praktischer Ordnung“, und das aus der Einsicht heraus, daß diese beiden Wirklichkeiten unvereinbar waren und sich in einer dauerhaften und prinzipiellen Spannung befanden. Und diese Einsicht kam bei Valéry von weit her.

„Monsieur Teste“, Herr Kopf, nannte er jene „unmögliche Figur“ (II, 14), die er 1895 entworfen hatte und mit der er selbst immer wieder identifiziert wurde. Er war es tatsächlich selbst. „Mich interessieren die Dinge der Welt“, hatte er im Europa-Essay 1919 geschrieben, „nur vom Intellekt aus, alle nur vom Intellekt aus.“ (I, 994) Das erklärt seine auffallend distanzierte Betrachtung der Moderne, für die es zur Zeit ihrer Entstehung nur wenig Vergleichbares gab. Was aber war nun die „Politik des Geistes“ in der modernen Welt, „an der wir angesichts der unentwirrbaren Komplexität zweifeln?“ (I, 1016) „Der Geist versucht, dieses Durcheinander zu beschleunigen, um voranzusehen, was es hervorbringen wird, um im Chaos die unmerklichen Ströme zu erkennen, die Linien, deren mögliche Kreuzungen die Er-

⁹ Paul Valéry: Dichtkunst und abstraktes Denken. In: *Ars Poetica*, a.a.O., S. 224.

eignisse von morgen sein werden.“(I, 1016) Das entspricht vollkommen der prognostischen Funktion des Intellektuellen, wie sie gerade für die Klassische Moderne charakteristisch war. Aufschlußreich ist aber, wie Valéry diese Funktion andererseits wieder abfing, indem er die Tätigkeit des „Geistes“ detaillierter schilderte. „Bald versucht er dasjenige zu bewahren, das ihm in dem, was er kennt und von dem er glaubt, daß das zivilisierte Leben nicht auf es verzichten kann, bald entschließt er sich, Tabula rasa zu machen, ein neues System des menschlichen Universums zu konstruieren. Andererseits ist es nötig, daß der Geist an sich selbst denkt, an seine Existenzbedingungen (die auch seine Steigerungsbedingungen sind), an die Gefahren, die seine Tugenden, Kräfte und Güter bedrohen: seine Freiheit, seine Entwicklung, seine Tiefe. Das sind die beiden Hauptbeschäftigungen, deren Untersuchung diese ziemlich vage und mysterieuse Bezeichnung Politik des Geistes nahelegt.“(I, 1016) Damit aber war die lebensweltliche Funktion des „Geistes“ nur als die eine seiner Möglichkeiten, und keineswegs als seine wichtigere bestimmt. Und das lag an seiner ‚Natur‘. „Unter dieser Bezeichnung ‚Geist‘“, schrieb Valéry, „verstehe ich ganz und gar nicht eine metaphysische Größe. Ich verstehe darunter ganz einfach eine Macht der Transformation, die wir isolieren und von allen anderen unterscheiden können, indem wir einfach gewisse Effekte um uns herum betrachten, gewisse Veränderungen unserer Umwelt, Effekte, die wir nur einer Tätigkeit zusprechen können, die von derjenigen der bekannten Energien der Natur sehr verschieden ist. Denn sie besteht im Gegenteil darin, die einen Energien, die uns gegeben sind, den anderen entgegenzusetzen oder sie sogar zu verändern.“(I, 1022) Der „Geist“ sei „ein Agent der Transmutation aller materiellen und mentalen Dinge.“(I, 1023) Und dabei verfare er quasi-automatisch. Denn es gab „im Geist ich weiß nicht welchen Abscheu (ich hätte fast gesagt: Phobie) vor der Wiederholung. Das, was sich in uns wiederholt, gehört niemals dem Geist selbst an. Der Geist neigt dazu, sich niemals zu wiederholen.“(I, 1026) Deshalb wende er sich auch gegen „die Art der Lebensmaschine“. Denn das Leben vollziehe sich durch Wiederholbarkeit und sei damit „eine wesentlich monotone Praxis“.(I, 1027) Es neige außerdem dazu, das besondere dem Allgemeinen einzuverleiben und die Unterschiede im Durchschnitt und in den großen Zahlen einzuebnen. Aus diesem Grund „wendet sich der Geist gegen die Menge: er möchte er sein“. Er verabscheue die Gruppierungen, liebe die Parteien nicht und fühle sich im „Gleichklang der Geister“ verkleinert. „Andererseits“, wandte Valéry ein, „muß man eine soziale Welt anerkennen, ein Universum hoffnungsvoller menschlicher Absichten, die sich begrenzen, die er aber vervollkommen möchte – ebenso, wie er zugleich die Ordnung zerstören möchte, die er dort vorfindet.“ Der „Geist“ hintergehe eben alle Übereinkünfte, er „erhebt sich sogar gegen die

Tatsachen, gegen die Evidenz“.(I, 1029) Epigrammatisch zugespitzt formulierte Valéry dies später an anderer Stelle so: „Der eigentliche, einzige und dauernde Gegenstand des Denkens ist: das, was nicht existiert. Das, was nicht vor mir ist; das, was war; das, was sein wird; was möglich ist, was unmöglich ist.“(II, 785) Der „Geist“ sei geradezu der Agent dessen, was nicht ist, und das stets auf Kosten dessen, was ist. Denn „der Geist macht irgendein nichts, und er macht aus irgendwas nichts“.(II, 795) Er war für Valéry der Inbegriff dessen, was man mit einem Wort Helmuth Plessners, das dieser auf die Psyche bezog, den „Ungrund“ nennen könnte, und so das kategoriale Gegenteil dessen, was nicht nur in den 20er Jahren als Urgrund, als substantielles Fundament des Wirklichen gesucht, und wenn nicht gefunden, dann eben gesetzt werden sollte.¹⁰ Deshalb war auch die Seite seines lebensweltlichen Engagements nur seine eine Möglichkeit. Valérys „Geist“ ist ebenso sehr asozial, der notorische Nonkonformist, „ein Rebell par excellence“.(I, 1029) Er macht tatsächlich, was er will.

(in: Freibeuter, 39, 1989, S. 142-149.)

¹⁰ Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. In: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. V, Frankfurt/M. 1981, S. 62.