

Clemens van Loyen

Der mühsame Auftakt einer publizistischen Karriere:***Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*¹****Zwischen Glauben und Vernunft**

Flussers Beschäftigung mit geschichtlichen Fragestellungen im weiteren Sinne beginnt mit seinem ersten, bisher nicht zur Veröffentlichung gelangten Text *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*, der Mitte der fünfziger Jahre verfasst und wahrscheinlich im Frühsommer 1957 abgeschlossen wurde.² Dieser Text ist bis auf wenige Ausnahmen³ in der Flusserforschung unbeachtet geblieben und dort zum Teil auch falsch kontextualisiert worden.⁴ Angelehnt an eine große Bandbreite von Werken aus der Philosophie- und Kulturgeschichte sowie an politisch sehr unterschiedlich orientierte Denker⁵, verfolgt Flusser den ehrgeizigen Plan, eine „Geistesgeschichte der Menschheit“⁶ auszuarbeiten. Die umfangreiche Literaturliste des Buchmanuskripts führt 228 überwiegend englischsprachige Titel auf. Darin sind die verschiedensten Themengebiete vertreten. Von der westlichen und östlichen Philosophie über Geschichts- und Kulturwissenschaft, Psychologie,

¹ Ich danke dem Verlag Königshausen & Neumann für die freundliche Genehmigung, diesen Teil meiner Dissertation vorab bei *Flusser Studies* publizieren zu dürfen.

² Vgl. V. Flusser, Brief an Robert Stein vom 14.09.1957.

³ Die wichtigste Ausnahme stellt ein Aufsatz Rainer Guldins dar. Der Autor untersucht darin die Entstehungsgeschichte sowie die Ausbildung eines Flusserschen Schreibstils und bezeichnet den Text als den „Keim, die Urzelle, und zugleich die Baustelle, aus der das gesamte darauf folgende Werk explizit oder implizit zurückgeht.“ Rainer Guldin, „Ich habe gegen Pathos zu kämpfen gehabt [...]“. Zur Entstehung und Bedeutung von Vilém Flussers *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*“, in: *Flusser Studies*, Nr. 20, 2015, S. 2. Rainer Guldin, *Philosophieren zwischen den Sprachen*, München 2005, S. 39-41.

⁴ Andreas Ströhl notiert: „Bereits 1957 beginnt er, in deutscher Sprache an seinem ersten Buch zu arbeiten. Es sollte ‚Das zwanzigste Jahrhundert‘ heißen, blieb aber Fragment und wurde nie veröffentlicht.“ Andreas Ströhl, *Vilém Flusser (1920-1991). Phänomenologie der Kommunikation*, Köln et al. 2013, S. 47. Dazu ist zu sagen: zum einen ist das Buch kein Fragment geblieben, zum anderen hat er es nicht erst 1957 zu schreiben begonnen. 1957 abgeschlossen steht es an Umfang und Dichte in einer Reihe mit den zwei nachfolgenden Büchern *Die Geschichte des Teufels* (1958) und *Língua e Realidade* (1963).

⁵ Zu nennen wären etwa Franz Altheim, Ruth Benedict, Eugen Herrigel, Karl Marx, Egon Friedell, Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee, Karl Jaspers, H.G. Wells, Hermann von Keyserling. Die meisten Autoren finden sich im Umkreis einer eher konservativen, kulturpessimistischen Geschichtsphilosophie, die den rationalistischen Tendenzen der Neuzeit ablehnend gegenüber stand. Flussers „Quellenangabe“ erlaubt es, sich kritisch mit seinem Lesematerial auseinanderzusetzen. Überhaupt ist sie eine der wenigen Literaturlisten neben den Bibliographien in *Língua e Realidade* und *Filosofia da Língua*. Bemerkenswert dabei ist, dass das dritte Kapitel von *Língua e Realidade*, worin Flusser die Hauptthesen zur Wirklichkeitskonstituierenden Macht der Sprache erörtert, die meisten bibliographischen Übereinstimmungen mit *Das Zwanzigste Jahrhundert* aufweist. Das mag als Beleg dafür dienen, dass Flussers thematisches Spektrum aus Sprache und Kommunikation in seinem unveröffentlichten Erstlingswerk schon angedacht war. In der Literaturliste der *Synthese* (nachfolgend häufig als Abkürzung für *Das Zwanzigste Jahrhundert* verwendet) findet sich kein brasilianischer Autor. Das einzige Buch in portugiesischer Sprache ist die *História da Filosofia* eines gewissen Professor Shcheglovs, eine Übersetzung einer russischen Philosophiegeschichte von 1945.

⁶ Vilém Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*, unveröffentlichtes Typoskript 1957, S. 9.

Kunst, Religion, Logik, bis hin zu Themen der Eugenik, Rassenlehre und Sexualität. An Ernesto Grassi (1902-1991), den er über den Philosophen Vicente Ferreira da Silva kennengelernt hatte, schreibt Flusser am 12. September 1957, mit der Bitte einen Verleger für das Buch in Deutschland zu finden, die folgenden Zeilen: „Nach ziemlich gründlichem Studium der angelsächsischen und kontinentalen Philosophie, der Vedanta und des Buddhismus, zu dem man ja, wie Sie wissen, hier Muße hat, und aus der Atmosphäre der lateinischen neuen Welt, habe ich versucht, eine Synthese der modernen Tendenzen in Buchform darzustellen, wobei ich als Grundstimmung vom Glauben ausging. [...] Meines Wissens ist ein solcher Versuch, außer vielleicht von Jaspers, zu unserer Zeit selten oder garnicht (sic) unternommen worden, er findet eher Parallelen zur Zeit des Humanismus und im achtzehnten Jahrhundert. Was die Einstellung des Buches betrifft, so hat sie eine entfernte Verwandtschaft mit einem nach Asien erweiterten Gustavo Corção, falls Ihnen dieser Autor bekannt ist.“⁷

In dem kurzen Schreiben finden sich gleich mehrere wichtige Hinweise zu Flussers Buchprojekt.⁸ An erster Stelle gewährt es Aufschluss über das philosophische Fahrwasser, in dem Flusser sich zum damaligen Zeitpunkt bewegt. Eingetaucht in die brasilianische Umwelt, die ihm viel Zeit für die geistige Auseinandersetzung mit den Werken der Alten Welt gelassen habe, gelten als geistige Quellen die westliche, indische und buddhistische Philosophie. Weniger deutlich ist seine Aussage zur „Grundstimmung“. Denn auf welchen Glauben bezieht sich Flusser? Ist hierunter etwa ein geschichtsphilosophischer zu verstehen, der wie bei Georg W.F. Hegel (1770-1831) das Fortschreiten eines ‚objektiven Geistes‘ durch die „Weltgeschichte“⁹ prädiziert? Auf den ersten Blick scheint jedenfalls kein spezifischer Glaube gemeint zu sein. Weder einem bestimmten Gott noch

⁷ V. Flusser, Brief an Ernesto Grassi vom 12.09.1957. Grassi, Leiter des *Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici* in München und Professor für Philosophie an der Münchner Universität, war kurz zuvor in Brasilien gewesen, wo er sich als Herausgeber der Reihe *Rowohlt's deutsche Enzyklopädie. Das Wissen des 20. Jahrhunderts im Taschenbuch* mit Vicente Ferreira da Silva getroffen hatte, der im wissenschaftlichen Beirat der Schriftenreihe war und über den Flusser mit einem vorkonfigurierten Kanon philosophischer und humanistischer Ideengeschichte in Kontakt kam. So erklärt sich womöglich auch die Auswahl der Titel für die *Synthese*, von denen eine Vielzahl aus Grassis Rowohlt-Reihe stammte.

⁸ Vor *Das Zwanzigste Jahrhundert* arbeitete Flusser an einer Geistesgeschichte zum 18. Jahrhundert, die jedoch unvollendet blieb und als Manuskript nicht erhalten ist. Nur die Korrespondenz mit seinem tschechischen Freund in Brasilien, Alex Bloch, und seinem Cousin David Flusser, Professor für Frühchristentum und Judaistik an der *Hebrew University*, geben hierüber Aufschluss. Ausgangspunkt der Geschichte sollte vermutlich die Französische Revolution als Übergang von Blüte und Verfall des Denkens sein. An ihr ließe sich paradigmatisch der Umschlag von Vernunftprinzipien in dogmatischen Wahnsinn nachvollziehen. Allerdings behinderten der „Mangel an Literatur“ und sein anstrengender „Tagesberuf“ als Vertreter der Import-Export-Firma UNEX Flussers erstes publizistisches Vorhaben. Vgl. V. Flusser, Brief an Alex Bloch vom 02.05.1951, abgedruckt in: Vilém Flusser, *Briefe an Alex Bloch*, Göttingen 2000, S. 44. Es ist sein erster Versuch, aus der geistigen Isolation in Brasilien zu treten. Bald darauf wendet er sich an David Flusser mit der Bitte, ihm bei der Verlagssuche behilflich zu sein. Vgl. V. Flusser, Brief an David Flusser vom 24.09.1951.

⁹ Hegel definiert diese als die Entwicklungsstufen des Geistes in der Zeit in Abgrenzung zur ‚Anschauung‘ des Raumes als Natur. „Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie sich im Raume die Idee als Natur auslegt.“ Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, S. 154. Am Ende der Hegelschen ‚Stufenleiter‘ steht die Freiheit, denn der Geist entwickelt sich zur Freiheit. Marx wird es in *Das Kapital* auch das „wahre Reich der Freiheit“ nennen, in dem die materiellen Notwendigkeiten überwunden seien. Karl Marx, „Das Kapital“, Bd. 3, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, MEW Bd. 25, Berlin 1983, S. 828.

Propheten zugeneigt verbindet Flusser mit ‚Glaube‘ die Suche nach ‚Sinnhaftigkeit‘ angesichts vergangener und nahender Katastrophen. Dergestalt formuliert er diesen Gedanken auch im Paragraphen „Der rechte Glaube“ seines Manuskripts: „Es ist der Glaube an die Realität einer Welt, in der es einen Sinne hat zu leben.“¹⁰ Davon ausgehend müsse der Mensch trotz der ihn angehenden Zweifel und des Elends um ihn herum versuchen, sich von innen heraus zu erneuern. Denn er verfüge über einen ‚freien Willen‘, der für den Gläubigen „identisch mit Gottes Willen“¹¹ sei, aber beständig von teuflischen „Verlockungen des Willens“¹² geprüft werde.

Bezogen auf Flussers im Verlauf der Arbeit näher zu fassende Geschichtsphilosophie bedeuten diese nach menschlicher Selbstbestimmung strebenden Einsichten eine Abkehr von deterministischen oder evolutionären Geschichtskonzeptionen nach dem Vorbild Oswald Spenglers und Arnold J. Toynbees, wonach Kulturen nach einer Phase des Aufstiegs sogleich eine des Abstiegs als Ausdruck eines ‚organischen Nacheinanders‘ folgen würde.¹³ Spengler übersieht dabei den Menschen, seinen Willen und seine Freiheit. Geschichte bedeutet für ihn nichts weiter als einen notwendigen Ablauf von Naturprozessen.¹⁴ Darüber hinaus teilt Flusser keineswegs den Fortschritts- und Kulturpessimismus Spenglers, der einen als schicksalhaft erachteten „Untergang des Abendlandes“¹⁵ als Ergebnis eines kulturmorphologischen Gesetzes prophezeit und dies mit rassistisch-biologistischen Ausdrücken wie angeblichen „Urtatsachen des ewigen Blutes“¹⁶ begründet. Flusser geht es im Gegenteil darum, den Glauben an ein Weiterleben, verstanden als ein zeichenvermitteltes ‚Nachleben‘ im Rahmen einer sich anbahnenden, neu zu definierenden Zeitlichkeit, aufrecht zu halten. Er begrenzt Glauben nicht auf eine von ihm gewählte Religion; stattdessen verbindet er

¹⁰ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 33.

¹¹ Ebd., S. 194.

¹² Ebd., S. 198.

¹³ „Das Bewusstsein davon, dass die Zahl der weltgeschichtlichen Erscheinungsformen eine begrenzte ist, dass Zeitalter, Epochen, Lagen, Personen sich dem Typus nach wiederholen, war immer vorhanden.“ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1918], Bd. 1, München 1972, S. 4. Für Flusser existiert zwar eine „Ähnlichkeit der Gesetzmäßigkeit“ bzw. ein „Geist“, der sich durch die geschichtlichen Phänomene zieht, jedoch keine Wiederholung derselben. V. Flusser, Brief an Bloch vom 08.06.1951, in: *Briefe an Alex Bloch*, S. 63-64. Mit Spengler teilt Flusser die Vorstellung, dass es keine übergeordnete Kultur gibt, von der aus alle anderen zu beurteilen seien. Vgl. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, S. 24. Ebenso verwendet Flusser mehrheitlich den Begriff der ‚Zivilisation‘, fasst ihn aber nicht wie Spengler als „Schicksal‘ einer Kultur.“ Ebd., S. 43. Flussers Terminologie ist uneinheitlich: Ausdrücke wie „zivilisierte Gesellschaft“, „Zivilisationen“ und „Reiche“ stellt er in der *Synthese* konturlos nebeneinander. Den Kulturbegriff gebraucht er für Produkte des menschlichen Geistes, diese könnten geordnet werden. Klar trennt er ‚Kultur‘ von „der Allgewalt der Natur“, die ‚ungeordnet‘ und ‚unmenschlich‘ sei. ‚Kultur‘ sei „Pflege an der Natur“. Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 14, 20b, 74, 82, 117, 170-171, 174. Die Dichotomie Kultur-Natur bereitet zugleich den Weg für die anschließende Dichotomie Geschichte-Ungeschichte, die ebenfalls in der *Synthese* angedacht ist, etwa wenn Flusser die „Steppe“ als „geschichtelos (sic)“ bezeichnet. Ebd., S. 33.

¹⁴ Vgl. hierzu Adornos Kritik an Spenglers „Morphologie der Weltgeschichte“. Theodor W. Adorno, „Spengler nach dem Untergang“, in: ders., *Gesammelte Schriften 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft I*, Frankfurt a.M. 1997, S. 64.

¹⁵ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, S. 43. Aller Katastrophen zum Trotz redet Flusser nicht das „Ende Europas“ herbei. V. Flusser, Brief an Bloch vom 08.01.1951, in: *Briefe an Alex Bloch*, S. 13.

¹⁶ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [1922], Bd. 2, München 1972, S. 1194. Spengler zeigte offene Sympathie für die gängigen Stereotype des Antisemitismus seiner Epoche. Vgl. ebd., S. 1190.

damit ein Warten auf eine sinnvermittelnde Existenz¹⁷, die er anfänglich in Brasilien zu verwirklichen erhofft. Darunter versteht er vor allem die Suche nach einem sicheren Boden¹⁸, der auf dem Fundament gegenseitiger Anerkennung und der Suspendierung einengender Vorannahmen gründet. Dass ein solches Streben nach ‚Sinnggebung‘¹⁹ mit Vorstellungen zu religiöser Toleranz und Ethik aus dem ‚Judenchristentum‘ konvergiert und insbesondere auf den Prinzipien der dialogischen Philosophie beruht, wird von ihm nicht bestritten. Es sollte seiner Meinung nach jedoch nicht darauf beschränkt bleiben, zumal ihm die westlichen Religionen als Ausdruck eines linearen, allzu rationalen Denkens gelten, das jene Katastrophen erst ermöglicht hätte.

Unterdessen gewinnt die „Grundstimmung vom Glauben“ innerhalb der *Synthese* einen kohäsiven Charakter und stiftet als roter Faden eine Verbindung zwischen den einzelnen Kapiteln. Der Glaube eröffnet ein Aushandlungsfeld, das von widerstreitenden thematischen Akteuren betreten wird: den Religionen, Ideologien, der Wissenschaft und Philosophie. Sie alle ringen um die Deutungshoheit des Begriffes, sie alle sind nach den leidvollen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts in einer Krise. Bekanntermaßen benötigt aber auch der Glaube ein regulierendes Element, namentlich die Vernunft, die ein „wichtiger Teil unseres Seins“²⁰ sei, da sie den Menschen davor bewahren solle, in Fundamentalismus oder Irrglauben zu verfallen.

Mit dem Fokus auf die Vernunft bereitet Flusser nunmehr auch den Weg für sein zweites Buch, *Die Geschichte des Teufels*, welches er 1958 in Brasilien in deutscher Sprache beendet, wo es dann erstmals 1965 als *A história do diabo* in einer um sprachphilosophische Elemente angereicherten Fassung erscheint. Einerseits, so Flusser, sei die Vernunft eine Stütze im Glauben, „ein Schwert im Kampfe für den Herrn“, andererseits richte sie sich gegen den Herrn und zersetze den Menschen, sofern sie in Gestalt des Teufels daherkomme, der in der gegenwärtigen Zeit „besonders gut von der Vernunft bewaffnet“²¹ sei. Angesichts dessen werde der Mensch stets vor die Frage

¹⁷ Sinn und Realität stellen für Flusser Begriffe dar, deren Gehalt nicht empirisch zu fassen sei, sondern an die „geglaubt“ werden müsse. Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 33.

¹⁸ Auf das Motiv des Bodens rekurriert Flusser bei der Entfaltung der *Synthese* auffallend oft. Er bestimmt ihn durchweg positiv, z.B. als Boden, auf dem man steht, als „brüderlichen Boden“, als „nährenden Boden des Glaubens“ oder als „wahren und fruchtbaren Boden“. Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 21, 28, 179, 180, 209. Dem gegenüber steht seine stete Suche nach einem tragfähigen Boden im Exil, was z.B. bei Jaspers existenzphilosophisch in *Die geistige Situation der Zeit* thematisiert und in *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* von 1958 als konkret erfahrbare „Bodenlosigkeit“ ausgewiesen wird. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* [1932], Berlin, New York 1979, S. 6; ders., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1958, S. 401. In der Flusserforschung wurde der Begriff ‚Bodenlosigkeit‘ zu einer überaus produktiven Metapher, die Flussers Werk und Denken mit Begriffen wie vielsprachig, kreativ, transitorisch, transnational, nomadisch, vernetzt, intersubjektiv und postmodern zu klassifizieren sucht. Vgl. Anke Finger, *Die Kunst der Migration. Von Sesshaften, Nomaden, Luftmenschen und Gesamtkunstwerken*, [International Flusser Lectures], Köln 2011.

¹⁹ Den Aspekt der ‚Sinnggebung‘ in Flussers Werk arbeitet Andreas Ströhl in seiner Flusser-Biographie heraus, bezieht sich aber hauptsächlich auf Flussers späteres medienphilosophisches Werk. Vgl. Ströhl, *Vilém Flusser (1920-1991). Phänomenologie der Kommunikation*, S. 205. Das positiv gewendete Motiv der Sinnggebung ist aber eine Folge des Glaubensverlusts, des Zweifels und der Bodenlosigkeit, allesamt existentielle Topoi der brasilianischen Jahre.

²⁰ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 189.

²¹ Ebd., S. 201.

gestellt, wie er zurück zum Glauben finden könne. „Lässt sich die Gottheit mit Gewalt und Vorbedacht erobern?“²² Insofern ist die „Grundstimmung vom Glauben“ natürlich religiös eingefasst, auch weil Flusser sich in der Folge mit dem Katholizismus und Dämonismus beschäftigt wird. „Wenn sich die Vernunft dem Teufel verschreibt, dann verschwindet der Glaube und mit ihm verschwindet das Gefühl für die Wirklichkeit und es tritt der Wahnsinn ein, Nirvana (sic) bei lebendigem Leibe, das Nichts, die Hölle auf Erden.“²³

Wenn der Glaube an die Wirklichkeit verloren geht, der Mensch bar jeder Sinnhaftigkeit und „abgeschnitten vom Leibe des Herrn“²⁴ lebt, dann regiert jene negative Seite der Vernunft, die formal und inhaltsleer ist. Es ist die Unvernunft, die Zerstörung über das letzte Jahrhundert brachte und für Flusser ihren Kulminationspunkt mit Auschwitz erreichte.²⁵ Die Ambivalenz des Vernunftbegriffes wird Flusser ebenfalls über sein gesamtes Werk hinweg begleiten.

Karl Jaspers (1883-1969) und Gustavo Corção (1896-1978) hatte Flusser in dem Brief an Grassi als Referenzen für seine *Synthese* angegeben. Ihnen soll im Folgenden nachgegangen werden. Jenem unter dem Gesichtspunkt des Geschichtsverständnisses, diesem unter dem Aspekt der Sinngebung innerhalb der Parameter eines katholisch geprägten Existentialismus in Brasilien.

Karl Jaspers Geschichtsphilosophie

Von zwei Büchern Jaspers hatte Flusser in jedem Fall beim Verfassen der *Synthese* Kenntnis: *Der philosophische Glaube* von 1948 und *Die geistige Situation der Zeit* von 1931.²⁶ Letzteres führt er in seiner englischen Übersetzung als *Man in the Modern Age* im Literaturverzeichnis der *Synthese* an. Der Einfluss von Jaspers im Frühwerk ist nicht zu übersehen. Flussers Reisebibliothek enthält zudem *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* von 1949, worin Jaspers den Begriff der „Achsenzeit“²⁷ expliziert. Sie bezeichnet den Moment des Bewusstwerdens für Geschichtlichkeit und ist *per definitionem* für alle Menschen gleichermaßen gültig, da Jaspers sie nicht an das Christentum bindet, sondern ihren interkulturellen und interreligiösen Charakter hervorhebt: „Diese Achse wäre dort, wo geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann, wo die überwältigendste Fruchtbarkeit in der Gestaltung

²² Ebd., S. 179.

²³ Ebd., S. 201.

²⁴ Ebd., S. 179.

²⁵ Vgl. Vilém Flusser, „Der Boden unter den Füßen“, in: ders., *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung*, Frankfurt a.M. 1997, S. 11-16.

²⁶ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 218.

²⁷ Vorgänger der „Achsenzeit“ ist das Konzept der stark christlich geprägten „Entstehung des epochalen Bewusstseins“. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 7. Darin spricht Jaspers von einem Geschichtsbewusstsein, das mit Vollzug des christlichen Heilplans zu einem Ende kommt. Das Wissen um einen solchen Plan begründet das Bewusstsein diesesseitigen Lebens, das in seiner geschichtlichen Einmaligkeit der Transzendenz entgegenstrebt.

des Menschseins geschehen ist in einer Weise, die für das Abendland und Asien und alle Menschen, ohne den Maßstab eines bestimmten Glaubensinhalts, wenn nicht empirisch zwingend und einsehbar, doch aber auf Grund empirischer Einsicht überzeugend sein könnte, derart, dass für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen würde.“²⁸

Flusser beschreibt den Beginn des geschichtlichen Bewusstseins als ein „tiefes Geheimnis“²⁹, dem kein ausgesuchter Grund vorausgehe und das nicht datierbar sei. Philosophisch sei er mit dem sokratischen „Staunen“³⁰ verknüpft: „[E]s passiert an einem bestimmten Moment und wir können diesen Moment in der Geschichte nur darum nicht datieren, weil mit diesem Moment erst die Geschichte anfängt. Denn es ist ein Innehalten und Innewerden inmitten dessen, was bisher ein fließender Brei war [...] Es hat sich ein Geschick herausgeschnitten aus dem Brei der Phänomene.“³¹

Anzunehmen ist, dass Flusser die anthropologische Komponente in Jaspers historischen Entwicklungsstadien faszinierte.³² So spricht Jaspers vom „ersten Menschwerden“³³ im „prometheische[n] Zeitalter“³⁴, was Flussers späterem Konzept der ‚Vorgeschichte‘ als erster Stufe im Prozess der ‚Menschwerdung‘³⁵ entspricht. Zu dieser Zeit lebte der Mensch nach Flusser noch im Bewusstsein von Mythos und Magie. Das zweite Stadium, eingeleitet durch das Entstehen von Hochkulturen, markiert für beide Denker den Beginn der eigentlichen Geschichtlichkeit; für Jaspers, der konsequenter als Flusser innerhalb universalgeschichtlicher Termini operiert, sogar den Beginn der ‚Weltgeschichte‘ schlechthin.³⁶ Jaspers datiert diesen Zeitraum auf etwa 500 vor Christus, in der ‚die geistige Grundlegung der Menschheit‘³⁷ im Orient und Okzident gleichzeitig erfolgt sei. Flusser bindet das geschichtliche Bewusstsein an die Ausbildung von medialer Schriftlichkeit und damit an die graphische Visualisierung der Mündlichkeit. Seine ‚Geschichte‘ wird sich im Wesentlichen an der Entwicklung kommunikativer Codes orientieren. Jaspers argumentiert prinzipieller, da er

²⁸ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1950, S. 19.

²⁹ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 79.

³⁰ V. Flusser, Brief an Bloch vom 30.05.1951, in: *Briefe an Alex Bloch*, S. 50. Gegenüber Alex Bloch nennt er das philosophische Staunen eine „eigenartige uneigennützig Neugier“, eine Beschreibung, die in ihrer Zweck- und Absichtslosigkeit an Flussers künftigen Spielbegriff erinnert. Zur Beziehung Flusser-Bloch ist anzumerken, dass Bloch Flussers erster Dialogpartner und Kritiker war, dessen negative Geisteshaltung ihn schließlich aber doch ermüdete. Vgl. V. Flusser, Brief an Bloch vom 02.05.1951, in: *Briefe an Alex Bloch*, S. 45. Die Briefe an Bloch dienten Flusser eher zur ‚Klärung‘ der eigenen Gedanken als dem Dialog.

³¹ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 79.

³² Damit ist indes keine ontogenetische Entwicklung des Menschen gemeint, sondern es wird die Frage nach der ontologisch-existentiellen Qualität im Sinne von ‚was macht den Menschen zum Menschen‘ gestellt.

³³ Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie* [1953], München 2004, S. 80.

³⁴ Ebd., S. 76.

³⁵ Vilém Flusser, *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*, Bensheim und Düsseldorf 1994, S. 166. Den Begriff der Vorgeschichte verdankt Flusser seiner Hegellektüre. Hegel versteht unter „Vorgeschichte“ einen staatenlosen Zustand, dem „darauf eine wirkliche Geschichte“ mit „Staatsbildung“ folgt. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 163.

³⁶ Vgl. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 17. Universalgeschichtliche Konzeptionen fragen nach Ursprung und Ziel der Geschichte.

³⁷ Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, S. 77.

Geschichtlichkeit zur Bedingung für die Herausbildung geistiger „Grundkategorien“ und das Erfahren transzendenter „Grenzsituationen“³⁸ macht, dabei aber die Materialität von Sprache und deren Kodierung außen vor lässt.³⁹ Mit dem Fortgang der Jahrhunderte beginnt bei Jaspers ein zweiter Zeitabschnitt, das „wissenschaftlich-technische Zeitalter“⁴⁰, dem er mit Sorge entgegensieht, da es Katastrophen mit sich führe. Geschichte erweitere sich so von ‚Lokalgeschichte‘ zu ‚Weltgeschichte‘ und setze den Schlussakt zu einer konventionell auf Fortschritt ausgerichteten Geschichtlichkeit.⁴¹

Diese Weltgeschichte ist bestimmt durch Chaos und Zufall: „ein Durcheinander wie der Wirbel einer Wasserflut.“⁴² Flusser wird dieses Ende später den Beginn der ‚Nachgeschichte‘ nennen. Jaspers formuliert in seinem 1949 verfassten Hauptwerk ein „Ziel der Geschichte“, von dem ein moralischer Appell an die Menschheit nach dem Erleben von Krieg und Zerstörung ausgeht. Er definiert dieses nicht inhaltlich, wohl aber formal als „Einheit der Menschheit“⁴³, welche an politische und rechtsstaatliche Bedingungen geknüpft sei, und der überdies eine Maxime vorangehe, die Flusser sich in der *Synthese* zu eigen machen sollte: ‚Kommunikation‘.⁴⁴

Flusser drückt diese Forderung in anderen Worten aus und beschreibt eine solche solidarische Reziprozität als „ein Verhältnis des Hin und Her, des Geben und Nehmen, des Bitten und Danken, [...] der Korrespondenz, der Konversation, des Opfern und Gewährens.“⁴⁵

Ein weiterer, nachher für *Die Geschichte des Teufels* leitender Topos, ist die Dialektik von Gut und Böse, welche sich in der „Verleitung durch den Geist“⁴⁶, der den Glauben bekämpft, mitteile. Jaspers fragt sich ebenfalls, „ob Gott oder der Teufel die Welt regiere“⁴⁷, scheint sich aber als christlicher Humanist der Antwort, im Unterschied zu Flusser, sicher zu sein.

³⁸ Zum Begriff der ‚Grenzsituation‘ als ‚Existenziale des Daseins‘ bzw. als Grundbedingung des Menschseins in den Dimensionen des Sterbens, Leidens, Kämpfens, Schuldigwerdens und der Unterwerfung unter den Zufall vgl. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, S. 18. Flusser wird die Grenzsituation insbesondere auf die Notwendigkeit des Zufalls erkunden.

³⁹ Flusser kommt in einem Interview auf Jaspers ‚Achszeit‘ zurück und stellt heraus, dass er für den Wechsel der Zeitabschnitte im „Unterschied zu Jaspers [...] eine faktische Grundlage finden“ möchte und betont, dass einer dieser Wechsel derjenige sei, „in der die Schrift einer Elite zugänglich wird. Ich bin davon überzeugt, dass alle tatsächlichen Revolutionen technische Revolutionen sind.“ Vilém Flusser, „Karlsruhe, 1988“ [Interview mit Florian Rötzer anlässlich des Karlsruher Kolloquiums ‚Die Künste im Aufbruch‘ im Badischen Kunstverein], in: ders., *Zwiesgespräche: Interviews 1967-1991*, Göttingen 1996, S. 46.

⁴⁰ Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, S. 80.

⁴¹ „Was wir Geschichte nennen, ist im bisherigen Sinn zu Ende. [...] Wir dürfen glauben an die kommenden Möglichkeiten des Menschseins.“ Ebd., S. 80-81. Eine ‚Nachgeschichte‘ wie Flusser hat Jaspers nicht im Sinn.

⁴² Ebd., S. 75.

⁴³ Ebd., S. 82.

⁴⁴ Kommunikation ist bei Jaspers gleichsam die praktische Ausgestaltung der Vernunft: „Vernunft fordert grenzenlose Kommunikation, sie ist selbst der totale Kommunikationswille. Weil wir in der Zeit die Wahrheit als die eine ewige Wahrheit nicht im objektiven Besitz haben können, und weil das Dasein nur mit anderem Dasein möglich ist, Existenz nur mit anderer Existenz zu sich selbst kommt, so ist Kommunikation die Gestalt des Offenbarwerdens der Wahrheit in der Zeit.“ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948, S. 40. ‚Dialogphilosophisches Denken‘ rezipiert Flusser somit nicht nur über Martin Buber (1878-1965), sondern – wenngleich in geringerem Maß – über Karl Jaspers.

⁴⁵ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 84.

⁴⁶ Ebd., S. 201.

⁴⁷ Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, S. 84.

Am Ende der *Synthese* rekapituliert Flusser drei Wege zum Glauben, wobei alle gescheitert seien: der Weg des Fortschritts über Wissenschaft und Philosophie treibe in den Wahnsinn, der Weg über die Kunst führe ins Nirwana und schließlich würde ein ‚reaktionärer Weg‘ die Rückkehr zu den westlichen Religionen und zum Marxismus einleiten. In den Schlussbetrachtungen seines Buches spricht Flusser von einem neuen ‚vierten Weg‘, gewiesen von einer Art Heilsbringer, einem „neue[n] Lehrer [...] in unserer Mitte, der uns aus unserem Leide herausführen wird zu höherer Entwicklung.“⁴⁸ Es erscheint nicht abwegig, in diesem den „Fürst“⁴⁹ der Finsternis erkennen zu wollen, dessen zeitliches Wirken Flusser in *Die Geschichte des Teufels* als Fortsetzung der *Synthese* in den Todsünden offen legt. Er wäre gleichfalls ein Fürst vom „Gnadensakt Gottes“⁵⁰. Im gnostischen Entwurf Flussers⁵¹ wütet der Teufel durch alle Zeitalter hinweg, ist zugleich aber Bedingung der Möglichkeit für die Menschheitsgeschichte und damit Voraussetzung für Evolution überhaupt.⁵² Der Teufel ist für Flusser der dialektisch fortschreitende ‚Weltgeist‘ Hegels; im Zwiespalt gefangen, vereint er in sich „den Doppelcharakter der Brutalität und des Künstlertums“.⁵³ Folglich tritt sein Genius zutage, wenn die Weltgeschichte als „nutzlos“ angesehen würde; dagegen offenbarten sich seine „Verbrecheraspekte“, sobald sie als „zielhaft“ betrachtet werde.⁵⁴

Flusser deutet negative Begriffe in ihrem Ausgang oftmals positiv, schöpft aus ihnen gar seine eigene existentielle Sinnhaftigkeit. Damit ist der Umschlag von Negativem in eine Positivität gemeint, der sich an vielen Stellen seines Werkes zeigt. Nur aus der Negation, aus der Wahrnehmung eines Mangels, kann sich in einem dialektischen Aushandlungsprozess etwas ‚Gutes‘ ergeben. In der Offenlegung der Widersprüche – auch der ‚diabolischen‘ – liegt Flussers Methode, um die Einheit und Differenz von relationalen Begriffen aufzuzeigen, etwa von dem Buberschen „Grundwort Ich-Du“⁵⁵, das er synthetisch in Intersubjektivität überführt. Auf der geschichtlichen, dem

⁴⁸ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 214.

⁴⁹ Vilém Flusser, *Die Geschichte des Teufels*, Göttingen 1996, S. 7.

⁵⁰ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 214.

⁵¹ In diesem Zusammenhang muss auf Ludwig Klages und Anton Böhms gnostische Vorstellungen verwiesen werden, deren Protagonisten, der Geist als ‚Nichts‘ sowie der Teufel, Flusser bekannt waren. Klages, mit dessen Werk Flusser auch über den Austausch mit Vicente Ferreira da Silva vertraut war, thematisierte den Naturhass des Menschen. Flusser knüpft über Ferreira da Silva und Klages an diese Idee in seinem Brasilienbuch an, worin er den Brasilianer als einen Feind der Natur schildert. Dennoch gründe sich diese Feindschaft nicht auf die ‚Vernunft‘ des Brasilianers, sondern nur auf die von ihm erkannte Notwendigkeit, sich gegen die Natur, die ihn zu verschlingen drohe, behaupten zu müssen. Vgl. Flussers Kapitel „Natur“, in: Vilém Flusser, *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*, Mannheim 1994, S. 45-58. Ströhl arbeitet die Parallelen von Flussers Teufelsbuch mit Fritz Mauthners kulturgeschichtlichem Werk *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (1920-1923) heraus. Ströhl, *Vilém Flusser (1920-1991). Phänomenologie der Kommunikation*, S. 28-30.

⁵² Flussers ‚teufelischer Entwurf‘ stellt eine ironische Umdeutung der christlichen Schöpfungsgeschichte im Buch *Genesis* dar und ist zugleich eine Form von Fortschrittskritik. Flussers Argumentation zufolge, worin der Teufel „identisch ist mit der Zeit und mit der Geschichte“, schuf Gott „den Raum und die Zeit, das heißt den Himmel, die Erde und den Teufel.“ Das Leben auf der Erde sei Werk des Teufels. Dieser erzeuge „Dinge aus dem Nichts, aus dem nulldimensionalen Ursprung“. Flusser, *Die Geschichte des Teufels*, S. 16-20. Dem Leben allgemein gewidmet ist die erste Todsünde, die Wollust. Vgl. ebd., S. 38-70.

⁵³ Ebd., S. 20.

⁵⁴ Ebd., S. 27.

⁵⁵ Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923, S. 9.

Teufel anheimgestellten Ebene ist darunter der Widerstreit von Vorgeschichte und Geschichte im Zusammenhang mit bildhafter (magisch-mythischer) und begrifflicher (rationaler) Vorstellung zu verstehen, die in der Nachgeschichte auf eine neue sinnvermittelnde Ebene von schriftbasierter Bildlichkeit tritt. Welt und Wirklichkeit sind bei Flusser also stets medial ‚vermittelt‘: das Bewusstsein für linearen Fortschritt durch das Medium der Sprache. In erster Linie ist Geschichte für Flusser daher Mediengeschichte.

Insgesamt existieren etliche Parallelen zu Karl Jaspers Konzept der Geschichtlichkeit, wie Flusser wiederholt in seiner Korrespondenz sowie in seinen autobiographischen Schriften anerkennt.⁵⁶ Umso mehr verwundert es, dass die Flusserforschung hier kaum nachfragt und die ideengeschichtlichen Bezüge bisher weitestgehend vernachlässigt hat.

Ein vergessener Autor: Gustavo Corção

Zuletzt findet sich im Brief an Ernesto Grassi die Referenz auf einen „nach Asien erweiterten Gustavo Corção.“⁵⁷ Corção, den Flusser in seiner gesamten schriftlichen Hinterlassenschaft zum ersten und einzigen Mal nur Grassi gegenüber erwähnt, zählte zu den katholischen Schriftstellern Brasiliens innerhalb des konservativen *Centro Dom Vital* in Rio de Janeiro. Heute größtenteils vergessen, hatte er in den vierziger und fünfziger Jahren einigen publizistischen Erfolg mit seinen vom katholischen Existentialismus Gabriel Marcells sowie vom Thomismus beeinflussten Büchern *A descoberta do outro* (1944) und *Lições de abismo* (1950). Beide mögen bereits durch ihre auffälligen Titel auf Flusser anziehend gewirkt haben, da sie im Umfeld von existentiell relevanten Fragen nach Zugehörigkeit, Identität und physisch-seelischem Verfall stehen.

⁵⁶ Vgl. V. Flusser, Brief an David Flusser vom 23.08.1952, worin Flusser sowohl Heidegger als auch Jaspers als geistige Verlockung schildert. In die gleiche Richtung zielt ein Brief Flussers an den Künstler Fred Forest zwei Tage nach Jean-Paul Sartres Tod: „La mort de Sartre m’a fait repenser les origines de ma vision du monde. C’était lui, avec Heidegger et Jaspers, qui m’ont éveillé du ‚sommeille dogmatique‘ dont parle Kant.“ V. Flusser, Brief an Fred Forest vom 17.04.1980. Vgl. auch: Flusser, *Bodenlos*, S. 235.

⁵⁷ Corção stand in der Nachfolge wertkonservativer, katholischer Schriftsteller wie Jackson de Figueiredo (1891-1928), der als katholischer Konvertit maßgeblich zur Entstehung einer katholischen Intellektualität in Brasilien beigetragen hatte. Orientierung gaben Leitbilder wie Ordnung, Tradition, Vaterlandsliebe, Familie und Autorität. Figueiredo gründete 1922 in Rio de Janeiro das *Centro Dom Vital*, eine katholische Laienorganisation mit Sympathien für faschistische Bewegungen, und gab seit 1921 die Zeitschrift *A Ordem* (Die Ordnung) heraus. Nach dem Tod Figueiredos übernahm Alceu Amoroso Lima (1893-1983) die Leitung des ‚Zentrums‘ und erweiterte seinen Einfluss auf die katholische Intellektualität. Corção war ebenfalls lange Zeit dort Mitglied, verließ es aber 1963 im Streit mit Lima und gründete 1968 die Vereinigung *Permanência* (Dauerhaftigkeit) mit gleichnamiger Zeitschrift. *Permanência* war weitaus konservativer als das *Centro Dom Vital*, lehnte die Neuerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ab und war auch der Militärdiktatur gegenüber wenig kritisch eingestellt. Vgl. Antonio Paim, „O lugar de Alceu Amoroso Lima na meditação filosófica brasileira“, in: ders., *Alceu Amoroso Lima (1893-1983)*, Salvador 1987, S. 57-60.

Der Verweis auf Asien im Zusammenhang mit dem brasilianischen Autor erhält seine Berechtigung dadurch, dass Flusser sich zu dieser Zeit verstärkt mit der buddhistischen Lehre sowie dem Vedanta beschäftigt. Dabei interessiert er sich vor allem für den Aspekt der „Zersetzung des Ich“⁵⁸, weswegen die Vorstellung menschlicher Identität als feste Einheit von einem erodierenden Körper und einem frei denkenden Geist neu verhandelt werden sollte, um gleichzeitig so etwas wie ‚Willensfreiheit‘ überhaupt annehmen zu dürfen.⁵⁹ Corçaos Texte haben aber weder Bezug zu asiatischen Philosophien, noch sprechen sie dem ‚Ich‘ seine Berechtigung ab. Vielmehr bauen sie auf einem starken Ich-Begriff auf, aus dem heraus Differenz erst erwachsen und Alterität hergestellt werden können.

Für ein besseres Verständnis der Bedeutung Corçaos lohnt der Blick in Flussers philosophisches Selbstbildnis von 1969. In diesem gesteht er, den ‚Ruf des Katholizismus‘⁶⁰ vernommen zu haben, nachdem er im Sommer 1951 mit gespaltenen Gefühlen angefangen hatte, Martin Heidegger (1889-1976) zu lesen und seine Lektüererfahrungen mit Alex Bloch⁶¹ zu teilen. In Briefen an diesen sowie an David Flusser diskutiert er sein Verhältnis zum Christentum und zur katholischen Mystik.⁶²

Corçaos erstes Buch, *A descoberta do outro* (Die Entdeckung des Anderen), handelt im Rückgriff auf Jacques Maritain und Gilbert K. Chesterton von seiner eigenen Konversion zum katholischen Glauben. Dem Autor, zum Zeitpunkt seiner Konversion ein 41-jähriger Elektroingenieur, geht während seiner Arbeit buchstäblich das Licht des Glaubens auf: „[...] estava no meu trabalho,

⁵⁸ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 143.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 161-162.

⁶⁰ In seinem philosophischen Selbstbildnis gesteht Flusser: „Comecei, nessa época, tomado de desespero, a sentir, pela primeira vez, o chamamento do catolicismo, como uma promessa de salvação e conforto.“ Allerdings fügt er hinzu, dass dieser Ruf den Intellekt hintergehe. Flusser interessierte sich mehr für die rituelle und mystische Seite des Katholizismus als für dessen Theologie. Vilém Flusser, „Em busca de significado“ [1969], in: Stanislaus Ladusans (Hrsg.), *Rumos da filosofia atual no Brasil*, São Paulo 1976, S. 498. Der von Stanislaus Ladusans S.J. herausgegebene Band widmete sich vornehmlich katholischen und spiritistischen Denkern wie Beda Kruse O.S.B., Carlos Beraldo S.J., Fernando de Arruda Campos, Geraldo Pinheiro Machado, Henrique Cláudio de Lima Vaz S.J., Huberto Rohden, Leonardo van Acker, Miguel Reale, Ubiratan de Macedo. Dass Flusser für diesen Band überhaupt ein philosophisches Eigenportrait verfasste, spricht aber zumindest für eine zeitweilige Nähe zu katholischen Kreisen.

⁶¹ Vgl. V. Flusser, Briefe an Bloch vom 28.06., 29.06., 01.07.1951, in: *Briefe an Alex Bloch*, S. 66-83. Der Prager Jude Alex Bloch war bis in die siebziger Jahre hinein einer der wichtigsten Leser von Flussers Texten. Über Bloch, der zeitweilig in einer Buchhandlung in São Paulo arbeitete, bezog Flusser zudem einen Großteil seiner Bücher in den fünfziger Jahren. Bloch war mit der brasilianischen Künstlerin Niobe Nogueira Xandó verheiratet, über die Flusser Kunstkritiken verfasste. Zu Bloch vgl. Flusser, *Bodenlos*, S. 103-108; Edith Flusser/Klaus Sander, „Editorisches Nachwort“, in: *Briefe an Alex Bloch*, S. 225-227; Guldin, *Philosophieren zwischen den Sprachen*, S. 45-46.

⁶² Als ein vom Glauben ergriffener Mystiker übte der Apostel Paulus wohl eine besondere Anziehungskraft auf Flusser aus. Vgl. V. Flusser, Brief an Bloch vom 10.04.1951, in: *Briefe an Alex Bloch*, S. 25. Nicht zu vergessen sind Meister Eckhart, den er verschiedentlich erwähnt und der mit seiner Predigt „Vom Schweigen“ neben Wittgenstein gewiss Einfluss auf Flussers Sprachphilosophie hatte, sowie Angelus Silesius, auf dessen dialogischer Gottese Erfahrung Flussers kommunikologisches Denken aufbaut. Vgl. Vilém Flusser, „Nomaden“, in: Horst G. Habermehl/Werner Krause/Peter Strasser (Hrsg.), *auf, und, davon. Eine Nomadologie der Neunziger*, Graz 1990, S. 29. Mitte der fünfziger Jahre näherte sich Flusser der katholischen Kirche an, allerdings sei sie „nur durch einen gewaltigen Akt des Glaubens und Willens zu betreten“, wozu er aus Gewissensgründen nicht imstande gewesen sei. V. Flusser, Brief an David Flusser vom 12.07.1957.

fazendo uma experiência com meus galvanômetros e minhas lâmpadas eletrônicas [...] De repente, descobri, inundado de alegria, que amava o Senhor Jesus e que em meu coração brotava um cântico novo. ([...] ich war bei meiner Arbeit, als ich mit meinen Galvanometern und elektronischen Lampen ein Experiment durchführte [...] Da entdeckte ich plötzlich voller Freude, dass ich Jesus liebte und dass in meinem Herzen ein neuer Gesang sich regte.)⁶³ Die ‚Schau Gottes‘, der bei Corção ein langer Prozess des Haderns um die Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft vorausging, verwirklicht sich zugleich in Harmonie mit dem technischen Fortschritt und steht der thomistischen Lehre auch insofern nahe, als dass Corções ‚Lichtallegorie‘ vernunft- und glaubensbasierte Gründe zu verbinden vermag.⁶⁴

Es war das Jahr 1935, als Corção zufolge in Brasilien antikommunistische Predigten kein ungewöhnlicher Bestandteil der katholischen Messfeier waren, aber trotzdem ein ungeklärtes ideologisches Verständnis herrschte, so dass konspirative Gruppen zusammentraten, die mitunter Leninisten, Trotzlisten und Faschisten im gleichen Haus versammelten und dabei Lobgesänge auf die ‚weiße Herrenrasse‘ sangen, während im Hintergrund Friedrich Nietzsche deklamiert wurde.⁶⁵

Zur gleichen Zeit waren die Konturen des politischen Feldes deutlich gezeichnet. Im Oktober 1932 war von Plínio Salgado unter Mithilfe Flussers späteren Freundes Miguel Reale die „faschistische Bewegung der Grünhemden“⁶⁶, die *Ação Integralista Brasileira* (AIB) gegründet worden. Auf der anderen Seite hatten sich 1935 gemäßigte Linke, altgediente Offiziere und Syndikalisten in der *Aliança Nacional Libertadora* (ANL) unter dem Ehrenpräsidenten Luís Carlos Prestes vereint. Die ANL war durchaus kein Sammelbecken gestrenger Kommunisten, das sich einzig für die Interessen der Arbeiterklasse einzusetzen gedachte, wenngleich sie von dem verbotenen und stets aus dem Untergrund wirkenden *Partido Comunista do Brasil* (PCB) sowie von der Kommunistischen Internationale Moskaus unterstützt wurde.⁶⁷ Fernando Morais’ Biographie über den Kunstmäzen und Journalisten

⁶³ Gustavo Corção, *A descoberta do outro*, Rio de Janeiro 1952, S. 139.

⁶⁴ Der Thomismus bezeichnet ein „philosophisch-theologisches Lehrsystem des heiligen Thomas von Aquin und seiner Schule“. Er bezieht sich auf die Grundlehren des Aristoteles. Von dem auf Platon beruhenden Augustinismus grenzt er sich ab. Statt mithilfe kontemplativer Ideenschau (Gott als Urwahrheit und Urgrund der Welt) erlange der Mensch mit seinem Verstand Gewissheit. Der Thomist, und damit ist im Grunde der Katholik gemeint, steige über eine Stufenleiter der Wissensaneignung zu Gott als höchstem Prinzip auf. Menschliches Wissen widerspreche nicht dem Glauben, sondern sei seine Bedingung. Walter Brugger (Hrsg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg et al. 1998, S. 404.

⁶⁵ Vgl. Corção, *A descoberta do outro*, S. 18. Der Historiker Boris Fausto registriert ebenfalls den ideologischen Austausch zwischen Kommunisten und Integralisten, der vermutlich mit der fehlenden politischen Tradition in Brasilien zusammenhing, aber auch auf die gemeinsamen Interessen beider Gruppen zurückzuführen war: die Ablehnung eines liberalen Staates und die Forderung nach einer Einheitspartei unter einer dominanten Gründerfigur. Vgl. Boris Fausto, *História do Brasil*, São Paulo 1995, S. 356.

⁶⁶ Ursula Prutsch, *Creating Good Neighbors? Die Kultur- und Wirtschaftspolitik der USA in Lateinamerika, 1940-1946*, Stuttgart 2008, S. 135.

⁶⁷ Die ANL war in der kurzen Zeit ihres Bestehens eine schnell anwachsende Bewegung, die sich allerdings nicht im Besonderen der Arbeiterinteressen annahm. Sie strebte nach einem starken Nationalstaat, der die Zahlung der Auslandsschulden einstellen, ausländische Unternehmen verstaatlichen und eine sofortige Landreform durchführen sollte. Vgl. Fausto, *História do Brasil*, S. 359 ff.

Assis Chateaubriand – seinerseits bestens vernetzt mit den Zirkeln der Macht fungierte er als eine Art Seismograph der politischen Ereignisse – schildert das Sozial-Biotop der ANL als eine Vereinigung reicher, bürgerlicher Industrieller und Landeigentümer.⁶⁸ Der ANL war nur ein kurzes Leben beschieden. Im Juli des gleichen Jahres ließ Getúlio Vargas (1882-1954) sie verbieten, da er Angst vor einem kommunistischen Aufstand hatte, welcher im November tatsächlich erfolgte und mit der abschätzigen Bezeichnung *Intentona Comunista* („verrückter kommunistischer Versuch“) in die brasilianischen Geschichtsbücher einging. Der Aufstand lieferte Vargas den gesuchten Vorwand, noch entschiedener gegen Andersdenkende, insbesondere Kommunisten, sowie gegen die nun erstarkten Integralisten vorzugehen, die er 1937 zunächst verbot und im Mai des darauffolgenden Jahres nach ihrem gescheiterten Putsch ganz entmachtete. Sein ‚Caudillismus‘ duldete neben sich, rechts wie links, keine Konkurrenz und marschierte in großen Schritten dem autoritären Staat entgegen.

Gustavo Corção trägt den existentiellen Widerspruch, der kennzeichnend für die späten dreißiger und frühen vierziger Jahre in Brasilien gewesen sein muss und bei dem der Konservatismus im Bürgertum schwerer wog als die Neigung zur Revolution, in der tragenden Metaphorik von Haus, Frau, Kinder und nachdenklichem Familienvater fast schon übertrieben patriarchalisch aus und schreibt in seinen ‚Confessiones‘: „Enquanto eu fechava a casa, em cima, no sobrado, a mulher e as crianças dormiam. [...] Em baixo, o materialismo histórico ou a grande raça branca; em cima, dormindo desde as dez horas, a mulher que tinha passado o dia discutindo com o açogueiro, cosendo roupa, lavando os filhos e cuidando do meu jantar.“⁶⁹ (Während ich das Haus schloss, schliefen oben unter dem Dach Frau und Kinder. [...] Unten der historische Materialismus oder die große weiße Rasse; oben, seit zehn Uhr abends, die Frau, die den Tag über mit dem Schlachter diskutiert hatte, Kleidung nähte, die Kinder wusch und sich um mein Abendessen kümmerte.)

Solche Sätze wirken mit ihrer inhaltlichen Einteilung und Hierarchisierung in häusliche Fürsorge und politisch-philosophische Betrachtung geradezu sonderbar. In ihrer scheinbaren Alltagsbanalität reflektieren sie dennoch sehr anschaulich die Werteordnung einer sehr kleinen urbanen Mittelklasse, die sich biedermeierartig in ihr Heim zurückzog, gelegentliche ideologische Aufwal-

⁶⁸ Abgerückt vom Idealismus früherer brasilianischer Kommunisten und Anarchisten wie Octávio Brandão, Minervino de Oliveira, Astrojildo Pereira – Theoretiker, Aktivisten und Gründerfiguren des PCB im Jahr 1922 – hätte die Führungsschicht der ANL 1935 aus wohlgeborenen Intellektuellen oder Unternehmern wie Caio Prado oder Júnior Francisco Mangabeira bestanden, so die etwas einseitige Beurteilung von Assis de Chateaubriand. Vgl. Fernando Morais, *Chatô. O rei do Brasil*, São Paulo 1994, S. 358. Die Behauptung stimmt nur teilweise und ist eher Chateaubriands Unterstützung gegenüber Vargas zuzuschreiben. Korrekter wäre zu sagen, dass die Anhänger der ANL aus einem weitgefächerten sozialen und ökonomischen Umfeld stammten und auch „von Teilen des Militärs“ unterstützt wurden. Ursula Prutsch/Klaus Zeyringer, *Die Welten des Paul Frischauer: ein ‚literarischer‘ Abenteurer im historischen Kontext*, Wien et al. 1997, S. 207.

⁶⁹ Corção, *A descoberta do outro*, S. 21-22.

lungen verspürte, sie aber nicht recht zu kanalisieren und zuzuordnen vermochte. Zugleich offenbarten sie dabei eine Haltung der Unentschiedenheit gegenüber den politischen ‚Angeboten‘, zwischen dem Kommunismus einerseits und den nationalistischen Bewegungen mit den Schlagwörtern *brasilidade* (Brasilianität) und *branqueamento* (Aufweißung) andererseits. Corçaos Läuterung eignete sich mit dem kurz darauffolgenden Tod seiner Frau; von da an verlieren die politischen Parolen ihre Gültigkeit, von da an setzt er sich mit dem Katholizismus auseinander, begibt sich auf die Suche nach dem Transzendenten, um hernach wieder Boden unter den Füßen zu haben und das Leben zu ordnen.

Die geschilderte Konversion mag ihre Wirkung auf Flusser nicht verfehlt haben, als er vermutlich zu Anfang der fünfziger Jahre Corçaos Bücher gelesen hat. Ähnlich wie dieser durchlebte auch Flusser Erlebnisse der Konversion, der Krisen und Neuausrichtungen, intellektuell wie existentiell.⁷⁰ Corçaos Buch der ‚Entdeckung des Anderen in sich‘ ist keine seichte Biographie, kein bloßer Lebenshilferatgeber – dafür behandelt es philosophische und religiöse Themen zu kenntnisreich. Kulturwissenschaftlich sticht bei Corção das Motiv der Alterität⁷¹ hervor, welches sich im ‚Phänomen der Liebe‘⁷² entfaltet, dabei aber vordringlich aus theologischer Perspektive und als vermittelndes, ausgleichendes Fundament menschlicher Interaktion behandelt wird: der Andere wird nicht als Begrenzung des ‚Selbst‘ erfahren, sondern erweitert dessen Bedingungen, gegen die es sich zu entwerfen habe. Mit Corção können somit auch komplementäre Verbindungslinien zu Martin Bubers Dialogphilosophie und José Ortega y Gasset's Existenzphilosophie aufgezeigt werden, unter deren Einfluss Flussers Denken zeitlebens stand.⁷³

Lições de abismo (Lektionen vom Abgrund), Corçaos drittes Werk nach einer Biographie zu Chesterton, steht im Zeichen eines sich ankündigenden Todes.⁷⁴ Ein Mann im besten Alter, seit einigen Jahren von der Frau und dem einzigen Sohn verlassen, erhält die Diagnose Blutkrebs. Der Tagebuchroman ist durchsetzt von intertextuellen Bezügen: über Rilke, Goethe, Dostojewski, Machado de Assis hin zu Sokrates, Voltaire, Heidegger. Erneut wird ein Selbstfindungsprozess

⁷⁰ So waren die Moskauer Prozesse ab 1936 sowie der Hitler-Stalin-Pakt im August 1939 Auslöser für Flussers Abkehr vom ‚marxistischen Glauben‘: „Das ist also echter Marxismus: Millionen von Menschen aus ‚taktischen‘ Gründen (die mit dem Endsieg der proletarischen Revolution zu tun haben) zu opfern. Und dann nennt sich der Marxismus ein Humanismus. Man ist, so glaubt man, definitiv vom marxistischen Wahn befreit und wendet ihm angeekelt den Rücken.“ Flusser, *Bodenlos*, S. 32. Die brasilianische Fassung von *Bodenlos* bringt den Aspekt des Glaubensverlusts noch stärker zur Geltung: „Doravante era necessário viver-se sem fé, na total irreligiosidade.“ Vilém Flusser, *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*, São Paulo 2007, S. 42. Corçaos Abkehr vom Marxismus war dagegen maßgeblich der Zuwendung zum Katholizismus geschuldet. Vgl. Corção, *A descoberta do outro*, S. 137, 168.

⁷¹ Ebd., S. 95-97.

⁷² Auch der konservative Nelson Rodrigues hegte große Sympathien für Corção. Der die Scheinheiligkeit der brasilianischen Bourgeoisie entlarvende Schriftsteller von *A vida como ela é* spielt in einer seiner Chroniken mit dem reaktionären Image seines Kollegen, erklärt dieses aber mit dem Hinweis, dass selbst der Hass bei Corção noch Liebe sei: „O que parece ódio, nos seus escritos, é ainda amor.“ Nelson Rodrigues, „Um Corção jamais suspeito“ [1968], in: ders., *O óbvio ululante*, São Paulo 1994, S. 162.

⁷³ Vgl. Flusser, „Em busca de significado“, in: *Rumos da filosofia atual no Brasil*, S. 498.

⁷⁴ Es ist Corçaos einziges, unter dem Titel *Kontrapunkt der Stunden* (1958) ins Deutsche übertragene Buch.

verhandelt. Dieses Mal aber angesichts einer ‚Grenzsituation‘, wie Jaspers sagen würde, insofern es sich um den bevorstehenden Tod eines Mannes handelt. Die plötzlich ins Bewusstsein gerückte Endlichkeit bildet für Corção den Ausgangspunkt, vor dem das Leben und seine bisherigen, oftmals gescheiterten Beziehungen hinterfragt werden. Es handelt folglich von einer noch schicksalhafteren Krise als das Erstlingswerk des Autors. Wie soll sich der Protagonist verhalten? Soll er warten, bis der Tod ihn langsam aufzehrt, oder soll er Selbstmord begehen? Und was kommt danach? Gibt es eine unsterbliche Seele, eine transzendente Substanz? Die aufgeworfenen Fragen sind tiefsinnig und schwer zu beantworten. Flusser hat sich mit ihnen befasst, mit Selbstmord ohnehin in den ersten Jahren in Brasilien⁷⁵, gleichermaßen mit Fragen des Glaubens und der Transzendenz. In ihrer Beantwortung unterscheiden sich Corção und Flusser. Denn Flusser konzipiert sein Gegenüber in dialogischer, relationaler Sinngebung, beispielsweise im Spiel, in der Übersetzung oder im Gespräch. Seine Bestandteile, ‚Ich‘ und ‚Du‘, besitzen keinen substantiellen Wert an sich, sondern sind notwendige Abstraktionen eines Zusammenspiels zweier Figuren in einer konkreten Situation.⁷⁶ Das ‚Ich‘ erfährt Entlastung durch das ‚Du‘ und beide können nicht ohne den jeweils anderen existieren. Anders gestaltet sich die Vergewisserung bei dem Thomisten Corção. Er verbleibt in aristotelischer Tradition und fragt nach dem Wesen des Ichs, von dem aus das Gegenüber erklärt wird: „Só poderei entender o outro se a mim mesmo entender. Pode ser que o processo inverso me facilite a pesquisa, isto é, que na face do outro, como num espelho, eu descubro o segredo da minha. [...] Mas o verdadeiro e definitivo contato só é possível dentro de mim mesmo. Se eu descobrir quem sou, verdadeiramente, nuclearmente, estarei então armado para atribuir ao outro essa eu-dade que o equipara que o levanta diante de mim, para o amor e para o ódio.“⁷⁷

⁷⁵ „São Paulo erlaubte einem nicht, ohne Abscheu zu philosophieren. Zugegebenermaßen war dieses Doppelspiel zwischen São Paulo und Prag, zwischen Import und Schopenhauer, zwischen Terrainkauf und Gaskammer nur durchzuhalten, weil man zugleich auch immer mit dem Gedanken an den Selbstmord spielte.“ Flusser, *Bodenlos*, S. 42. In einem Interview für die jüdische Zeitung *Shalom* gesteht Flusser, während der Kriegsjahre stets einen Zettel mit Gründen für und wider den Selbstmord bei sich getragen zu haben. Vgl. Vilém Flusser, „São Paulo, 1980“, in: *Zwiegespräche: Interviews 1967-1991*, S. 24.

⁷⁶ Die Abwendung von essentialistischen Was-Fragen vollzog sich bei Flusser zunächst sprachphilosophisch im Buch *A dúvida* von 1965, worin er das denkende ‚Ich‘ als ein Feld umschreibt, in dem Gedanken verlaufen. Die Gedanken stehen also im Mittelpunkt, nicht das ‚Ich‘. Wichtiger ist, welcher Art die Gedanken seien, nicht der jeweilige Mensch, der sie denke. Vgl. Vilém Flusser, *A dúvida*, São Paulo 2011, S. 42. In Flussers medienphilosophischen Schriften taucht dieser Gedanke erneut prominent auf: „Wenn ich mich selbst analysiere (einen Purzelbaum um mich schlage), so stelle ich fest, dass ‚ich‘ jenen abstrakten Punkt meint, an welchem sich konkrete Beziehungen verknoten. ‚Ich‘ ist der Name, der konvergierende Beziehungen bezeichnet, und wenn alle Beziehungen, eine nach der anderen, abgezogen werden, dann bleibt kein ‚Ich‘ übrig. Anders gesagt: ‚Ich‘ meint, dass andere ‚Du‘ dazu sagen.“ Vilém Flusser, „Verbündelung oder Vernetzung?“, in: ders., *Medienkultur*, Frankfurt a.M. 2008, S. 146. In Anspielung auf Walter Benjamin spricht Flusser vom „Zerreißen der Ich-Kapsel“. Vilém Flusser, „Vom Verlust der Aura und vom Tod des Autors“, in: ders., *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 2009, S. 137.

⁷⁷ Gustavo Corção, *Lições de abismo*, Rio de Janeiro 1959, S. 66-67. Die deutsche Übersetzung von Georg Hermanowski lautet: „Ich werde die anderen nur dann begreifen können, wenn ich mich selber begreife. Vielleicht dass der umgekehrte Vorgang mir das Suchen erleichtert, dass ich also im Gesicht des anderen, wie in einem Spiegel, das Geheimnis meines eigenen entdecke. [...] aber den eigentlichen und endgültigen Kontakt kann ich nur mit meinem eigenen Selbst

Dass Corçãos Gedanken zu menschlichen Grenzerfahrungen, zu Alterität und zum Glauben für Flusser durchaus anregend gewesen sein müssen, lässt sich nach der Betrachtung zweier Bücher schon sagen und wird im Verlauf der Arbeit noch öfters zur Sprache kommen. Trotzdem wird er vieles intellektuell nicht mitgetragen haben, beispielsweise den etwas vereinfacht geschilderten Zusammenhang von beruflichem Ereignis und der unvermittelt aufkommenden Liebe zu Jesus Christus oder die Ichbezogenheit Corçãos, welche soziale Bindungen für zweitrangig erklärt. Denkbar wäre außerdem, dass der ausdrückliche Verweis auf Corção eine Scheinbehauptung gewesen ist, um sich gegenüber dem katholischen und konservativen Ernesto Grassi ins ‚rechte‘ Licht zu rücken und die Chancen einer Publikation seines Buches zu erhöhen.

Das Zwanzigste Jahrhundert und Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen im Kontext traditioneller Kulturkritik

Nach der ideengeschichtlichen Kontextualisierung der *Synthese* im Umfeld zweier existentialistischer Denker soll diese nochmals auf das Geschichtsverständnis geprüft und ein Zusammenhang mit dem später erarbeiteten Flusserschen Geschichtsmodell in *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen* hergestellt werden.

Dem Namen des Typoskripts zufolge geht es ihm in der *Synthese* um eine Schau, Klärung und Überwindung einer zeitlichen Epoche, welche einen hohen Komplexitätsgrad aufweist und deren erkenntnistheoretische Voraussetzungen nach den jüngsten weltpolitischen Ereignissen auf den Prüfstand gehören, obschon Flusser diese nicht explizit zum Gegenstand seiner Untersuchung macht. Die *Synthese* nimmt zwar gelegentlich Bezug auf aktuelle zeitgeschichtliche Phänomene, ist aber in ihrer geographischen und kulturell-historischen Streuung so ausgreifend, dass der ambitionierte ‚Versuch‘, das 20. Jahrhundert mitsamt den aufgeworfenen Problemfeldern auf einer übergeordneten Ebene zusammenzuführen, vom Verfasser schwer einzulösen ist. Sie beansprucht, Europa, Amerika, die Sowjetunion, Indien und China zu behandeln. Die Komplexität dieses Projekts würde einen Begriffsapparat voraussetzen, der dem Text Klarheit und Struktur verleiht, zumal auch aus der Einleitung nicht ersichtlich wird, welchen Bedeutungsumfang der Begriff ‚Synthese‘ überhaupt hat. Schon der erste Satz des Textes verlangt Aufklärung: „Jede Zeit hat das Gefühl, an einem Scheideweg zu stehen.“⁷⁸ Was ist mit dieser ‚offenbarenden‘ und nebulösen Aussage gemeint? Ganz

haben. Wenn ich wirklich und im Kern entdecke, wer ich bin, dann werde ich imstande sein, einem anderen die Selbstheit zuzuschreiben, die ihn mir vergleichbar macht, die ihn mir erhöht, zur Liebe und zum Hass.“ Gustavo Corção, *Kontrapunkt der Stunden*, Köln 1958, S. 58-59.

⁷⁸ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 7.

offensichtlich wird ‚Zeit‘ ein geistiges oder intuitives Vermögen zugesprochen, ein ‚Gefühl für etwas‘ zu haben.⁷⁹ Folglich können damit nur die Menschen einer bestimmten Zeit gemeint sein. Zweitens deutet das Gefühl auf eine kommende Veränderung hin. Und drittens, so die Hypothese, trägt es eine Ahnung über die Richtung der kommenden Veränderung in sich, da es um die vorangegangenen Epochen weiß und den Ereignissen Kausalität unterstellt.

Allein, eine „göttliche, absolute Vernunft“⁸⁰, wie sie Hegel in der Geschichte zu erkennen vermag, hat Flusser nicht im Sinn. Metaphysische Erklärungen, die den Menschen in seiner Wirkmächtigkeit ausklammern, lehnt er ab. Wir glaubten lediglich, so Flusser, dass sich Geschichte „eigenen Gesetzen gehorchend, abrollen würde.“⁸¹ Er trennt dabei zwei Zeiten, genauer: „Zeiten des Werdens von denen des Verfalls“⁸², also konstruktive und destruktive Zeiten. Vermittels dieser geschichtlichen Dualität können historische Wendepunkte aufgezeigt, Vergleiche und Querverbindungen zu früheren Epochen gezogen und somit ein Verständnis für das Jahrhundert erzielt werden. Ideengeschichtlich erhofft sich Flusser eine Integration der deutschen Existenzphilosophie mit dem logischen Positivismus angelsächsischer Prägung, was er späterhin zu einer Kombination aus phänomenologischem Existentialismus und Sprachphilosophie ausarbeitet.

Das Zwanzigste Jahrhundert vollzieht einen Brückenschlag zwischen dem Hegelschen Idealismus und der an Wilhelm Dilthey anschließenden lebensphilosophischen Denkweise Martin Heideggers. Der Mensch der Flusserschen *Synthese* durchläuft dabei die Zeit und ihre geschichtlichen Wendepunkte, konstituiert in seinem „faktischen Dasein als In-der-Welt-sein [...] Welt-Geschichte“⁸³ und begreift sich – gleichwohl in Hegelscher Tradition – als ein vom ‚Geist‘ geleitetes, aber weiterhin unabhängiges Subjekt.

Nur mithilfe des Verstandes können die Ereignisse auf der Zeitachse angeordnet und als „das Wesentliche an der Weltgeschichte“⁸⁴ ausgewiesen werden. Allerdings mag dieser Verstand auch einer Täuschung unterliegen, und diese negiert damit die eben vorgebrachte Hypothese, wonach das Gefühl die Richtung des bevorstehenden Geschichtsverlaufs zu antizipieren vermöge: „In großer Entfernung verschwinden die Schwellen, die Geschichte wird amorph.“⁸⁵ Das markiert den

⁷⁹ Gefühl steht hier nicht antithetisch und unvermittelt neben Vernunft, sondern bezeichnet ein von ihr abgeleitetes Vermögen.

⁸⁰ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 29.

⁸¹ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 7.

⁸² Ebd., S. 7. Ähnlich formuliert es Martin Heidegger in *Sein und Zeit*: „Was eine ‚Geschichte hat‘, steht im Zusammenhang des Werdens. Die ‚Entwicklung‘ ist dabei bald Aufstieg, bald Verfall.“ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 2006, S. 378.

⁸³ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 393.

⁸⁴ Vgl. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 33. Hegel unterscheidet zwischen menschlichem Verstand und göttlicher Vernunft. Seine Geschichtsteleologie gründet auf dem Gedanken, dass die Welt durch göttliche Vernunft regiert werde und daher auch die Geschichte als Konzentrat menschlicher Leistungen und Entwicklungen vernünftig sein müsse.

⁸⁵ Vgl. Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 7.

Unterschied zum Hegelschen Weltgeist, der in der Geschichte einen sogenannten Endzweck der Welt sucht und hierbei die Kontingenz und die Unberechenbarkeiten des Zufalls ausschließt.⁸⁶

Gerade gegen dieses Konzept scheint sich Flussers betont als ‚subjektiv‘ betitelte *Synthese* zu wenden, die von keinem ‚absoluten Geist‘ regiert ist, sondern allenfalls Aufschluss erhalten möchte „über den nächsten Schritt“⁸⁷, dabei in Sprüngen und Wiederholungen zurück geht zu den Anfängen menschlicher Sinnsuche, zu den Fundamenten menschlicher Erkenntnis, die außerhalb der Vernunft im Glauben begründet scheinen.

Das methodische Problem einer *Synthese* des 20. Jahrhunderts liegt darin, dass sie aus sehr verschiedenen thematischen Blickwinkeln (Politik, Soziologie, Wissenschaft, Kunst, Religion und Philosophie) erfolgt und daher unterschiedliche Resultate zeitigen müsste, die von ihren eigenen erkenntnistheoretischen Prämissen her kaum auf einen Nenner zu bringen wären. Diesen Einwand umgeht Flusser damit, dass er in den geistigen Erzeugnissen ein überdisziplinäres ‚Gemeinsames‘ erkennt, welches Einheit zwischen den Themenfeldern stiftet. Geschichtliche Ereignisse oder „alles, was Menschen machen“⁸⁸ würdigt er als ‚schöpferischen Ausdruck‘ der jeweiligen Zeit und der darin handelnden Personen. Somit richtet sich Flussers Vorhaben tatsächlich gegen Hegelsches Geschichtsdenken, proklamiert diesem gegenüber selbstbewusst die „Indetermination der Geschichte“, verbunden mit „der falschen historischen Perspektive“ und „der subjektiven Perspektive des Autors“.⁸⁹ Solche methodologischen Desavouierungen werden abmildernd von dem Zusatz flankiert, dass es sich weder um ‚absolute‘ Indetermination noch um eine ‚völlig falsche‘ historische sowie ebenfalls nicht um eine ‚völlig subjektive‘ Perspektive handeln würde.⁹⁰ Trotzdem macht der Autor sein Scheitern sogleich publik, wenn er zugibt, dass sein Verfahren „bei einigem guten Willen, einige völlig unverlässliche und unnachweisbare Aufschlüsse bieten [werde] über die Tendenzen, die heute daran sind, das Morgen hervorzubringen.“⁹¹

Flussers Erstling ist daher vor allem das Ergebnis eines nach Themen Ausschau haltenden und immerfort sich selbst bezweifelnden Denkers, weit weniger eine konsistente Gesamtschau des 20. Jahrhunderts und der Menschheitsgeschichte. Das Manuskript mitsamt den vorgenommenen Korrekturen reflektiert die ausgreifenden Ideen des jungen Philosophen, die sich erstmalig zu einem

⁸⁶ „Den Glauben und Gedanken muss man zur Geschichte bringen, dass die Welt des Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben ist.“ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 29. In dem nur ein Jahr nach der *Synthese* fertiggestellten Buch *Die Geschichte des Teufels* kommt Flusser erneut auf den Zufall zu sprechen, der vom Standpunkt der Wissenschaft aus als „Eindringling“ in die rationale Welt angesehen werde. Dem Zufall könnten verschiedene Namen gegeben werden: „neue mathematische Methode“, „Unsicherheitsfaktor“, „Gott“. Gegenwärtig seien die Menschen aber dabei, den „Glauben an den Zufall“ zu verlieren, da sie sich nur auf wissenschaftliche Erkenntnisse verließen. Vgl. Flusser, *Die Geschichte des Teufels*, S. 101-104.

⁸⁷ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 8.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd., S. 9.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Ebd., S. 9-10.

langen, zusammenhängenden Text verdichten. Dieser stellt die eigentliche Synthese dar, und zwar eine seiner bisher verarbeiteten Lektüren, wenngleich Flusser dies in der Einleitung zu seiner „Quellenangabe“⁹² pathetisch in Abrede zu stellen versucht und sein Werk lieber im Rahmen einer sogenannten „Grundstimmung vom Glauben“, wie er Grassi in dem anfangs zitierten Brief schrieb, verstanden haben wollte.

Doch der Glaube an die Sinnhaftigkeit des Lebens ist durch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts tiefgreifend erschüttert worden; die ‚Vernunft‘ wurde dabei derartig strapaziert, dass Flusser sie in seinem nachfolgenden Buch sogar als Ausgeburt des Teufels erörtern wird. Darin scheint er sich überdies mit dem italienischen Philosophen einig, wenn dieser die Frage nach den Werten im gemeinsamen ‚Haus Europa‘ stellt. „Wo sind wir noch zu Hause? Die Begriffe ‚menschlich‘ und ‚unmenschlich‘ gerieten ins Schwanken, und die verschiedenen historischen Möglichkeiten sind Verlockungen des Teufels, die uns zur Selbstvernichtung leiten, denn es scheint höchst fraglich, ob wir überhaupt noch einen uns zukommenden Standort haben.“⁹³

Interessanterweise benennt Grassi zu Beginn seiner *Südamerikanischen Meditationen* auch Topoi von Flussers sich herausbildender Gedankenwelt, die in Nachbarschaft zu Anthropologie, Geschichtlichkeit, Religion, Wissenschaft und Politik steht, und suggeriert eine mögliche Herangehensweise an die aufgeworfene Problematik. Wenn alles ins Wanken geraten ist, gibt es keinen Halt mehr. Es bleibt die Erfahrung von Haltlosigkeit, die sich erkenntnistheoretisch dem Relativismus ergibt. Möglicherweise ist darum Flussers Umgang mit Daten und Fakten so ‚freizügig‘. Der *Synthese*, die im weiteren Sinne der Geschichts- und Kulturwissenschaft zurechenbar ist, fehlen schließlich Zeitangaben und der Bezug zu historischen Quellen.⁹⁴ Wissenschaftliche Akribie kompensiert Flusser durch phantasiegeleitete Kreativität und einen oftmals lakonischen Schreibstil, wobei er etwa der Erinnerung entnommene Aphorismen klassischer Dichterpriester und Philosophen wie Ovid, Goethe oder Schopenhauer einstreut, deren Provenienz im Manuskript jedoch nicht preisgibt. Getrieben von Mitteilungszwang und Darlegungswut,⁹⁵ nachdem er fast zwei Jahrzehnte in

⁹² „Die Synthese, die in diesem Buche angestrebt wurde, schöpft ihr Material nicht zum mindesten aus Büchern. Um dem Leser eine notgedrungen begrenzte Idee von diesem Rohmaterial zu geben, um dem Autor bis zu einem gewissen Grade den Rücken zu decken, führen wir in der Folge einige jener Werke an, von denen er glaubt, dass sie ihn grundsätzlich beeinflusst haben.“ Flusser, *Das Zwanzigste Jahrhundert*, S. 215.

⁹³ Ernesto Grassi, *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, Hamburg 1955, S. 9.

⁹⁴ In einem Brief an David Flusser äußert er sich despektierlich über Davids Genauigkeit bezüglich historischer Fakten: „To me your insistence upon facts is simply disgusting [...]“. V. Flusser, Brief an David Flusser vom 14.02.1950.

⁹⁵ Die Kritik an seinem Werk nimmt er von Freunden und Verlagen zur Kenntnis. Alle Versuche, den Text zu veröffentlichen, scheitern, auch weil sich sein Gegenstand nicht auffällig von anderen kulturkritischen Werken unterschied. Der Münchner Piper-Verlag wies bei seiner Ablehnung explizit darauf hin, dass der „Themenkreis in den Werken von Herrn Prof. Jaspers schon behandelt wurde.“ Leonore Germann, Brief an V. Flusser vom 06.11.1957. Eingereicht wurde das Manuskript auch bei Zsolnay, C.H. Beck und beim Schweizer Origo-Verlag. Flusser gesteht, von „Hast“ getrieben zu sein und sein Buch unsystematisch verfasst zu haben, da für ihn das Wort ‚System‘, also auch ‚Hierarchie‘ [...] gleichbedeutend mit Lüge“ sei. V. Flusser, Brief an Helmut Wolff vom 21.06.1958. „[S]tilistische und sogar grammatikalische Fehler“ hätte er des dichterischen Gestus wegen begangen, denn ursprünglich wollte er ein „Epigramm“ schreiben. V. Flusser, Brief an Robert Stein vom 20.06.1958.

Brasilien ohne geistige Nährwerte auskommen musste, ist Flusser fortwährend auf der Suche nach Themen und Konzepten, von denen einige den Weg in seine späteren Schriften finden. Unter Flussers mühsamer Diktion, genauer: der „Dichte und Strenge des Manuskripts, das was Richtscheid [Anm.: Lektor des Verlags C.H. Beck] Aperçus und Ansätze zu Essays nennt“⁹⁶, leidet an vielen Stellen die Textverständlichkeit. Flusser nimmt diese Einschränkung offenbar gerne in Kauf und bezeichnet seinen Schreibstil gegenüber einem in Europa zur Verlagssuche beauftragten Bekannten als „größte[n] Vorteil [...], der vielleicht einmal, möglicherweise viel später, als solcher erkannt und anerkannt werden wird.“⁹⁷

In der Tat bleibt Flusser der essayistischen und der Bibliographie enthobenen Schreibweise während seines gesamten Lebens treu. Eine vergleichbare Methodik wie die eben skizzierte wendet er zudem in seinem zweiten ‚sozialgeschichtlichen Projekt‘ *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen* (1970/1971) an. Vom Standpunkt des emigrierten Intellektuellen aus untersucht er darin die „Situation der Menschheit im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert“⁹⁸. Seiner Untersuchung vorweg stellt er Reflexionen zur Geschichtlichkeit, die eine Weiterentwicklung derer aus der *Synthese* sind. So knüpft er ebenfalls an das Bild der Täuschung an, hält dieses Mal aber anscheinend einen Ausweg aus der europazentrierten Lesart Hegelscher Geschichte bereit. Zu diesem Zweck klassifiziert er die Menschheit in eine ‚geschichtliche‘ und in eine ‚außergeschichtliche‘ und unterscheidet dementsprechend innerhalb des Geschichtsmodells zwischen „Geschichte“ und „Ungeschichte“, um negativ konnotierten soziologischen Ausdrücken wie ‚Schwellenland‘ oder ‚dritte Welt‘ im Hinblick auf letztere vorzubeugen. „Aber von einer etwas größeren Entfernung gesehen, erscheinen diese Züge und Sprünge der [Anm.: europäischen oder nordamerikanischen] Zentren nicht als das Maßgebende für die Geschichte, sondern es bietet sich ein anderes Maß an: das des wechselnden Verhältnisses zwischen dem geschichtlichen Band und dem außergeschichtlichen (oder vorgegeschichtlichen oder gegengeschichtlichen) Rest der Menschheit. Eine solche antitraditionelle Lesart der Geschichte wird immer allgemeingültiger, die außergeschichtliche Menschheit wird immer weniger exotisch [...], und das Problem des Verhältnisses zwischen Geschichte und Ungeschichte tritt immer stärker ins Bewusstsein.“⁹⁹

Die traditionellen Kategorien von Geschichtlichkeit sollen nun durch neue Ausdrücke wie ‚Ungeschichte‘, ‚Außergeschichte‘, ‚Vor- und Gegengeschichte‘ überwunden werden. Das Ringen um begriffliche Dominanz ist angesichts der vielen Vorschläge deutlich spürbar. Nur handelt es sich nicht um eine neue Idee, der Flusser mit seinen Begriffen Ausdruck verleihen möchte. Bereits

⁹⁶ V. Flusser, Brief an Robert Stein vom 29.07.1958.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Flusser, *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen*, S. 12.

⁹⁹ Ebd., S. 13.

Hegel gebrauchte die Denkfigur der Geschichtslosigkeit bzw. einer ‚geschichtlichen Inkubationszeit‘ in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Darin kommen ‚die Amerikas‘ nur am Rande auf knapp zwölf Seiten vor und werden anfänglich über ihre Geographie und Natur- und Tierwelt bestimmt. Beschrieben werden sie allgemein als Ort, den der ‚Weltgeist‘ noch nicht erreicht habe. Auch die präkolumbische Zeit wird von Hegel nicht als Geschichte begriffen. Es hätte zwar vor der Entdeckung Amerikas, zumindest in Peru und Mexiko, eine Kultur gegeben, sie musste aber ‚untergehen [...], sowie der Geist sich ihr näherte.¹⁰⁰ Den amerikanischen Kontinent insgesamt nennt Hegel – lange Zeit vor Stefan Zweigs berühmt gewordener Verschlagwortung Brasiliens – ‚das Land der Zukunft‘, in dem sich irgendwann ‚die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll‘.¹⁰¹

Der Impuls zu Flussers terminologischer Neubewertung der Geschichte dürfte allerdings doch von Ernesto Grassi ausgegangen sein. Dieser hatte laut seinem Buch *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen* (1955) erst die Städte Natal und Recife im Nordosten Brasiliens sowie später Rio de Janeiro und São Paulo bereist.¹⁰² Derartig von der opulenten Vegetation und dem ‚zeitlupenhaft[en]‘¹⁰³ Lebensrhythmus der Menschen beeindruckt, wird er bereits beim Besuch einer Zuckerrohrplantage im brasilianischen Hinterland vom technologischen Schrecken und der Angst vor der beginnenden Geschichte gepackt: ‚Die Zuckerherstellung ist das einzige Ziel und das Maß eines jeden Augenblicks; mit eiserner Konsequenz wird sie durchgeführt, dort am Rande der unheimlichen Natur. Das Menschliche wird vom Technischen umgrenzt und bestimmt. In den eisernen Maschen eines rationalen, hochmodernen wirtschaftlichen Kollektivs ist weder Platz für etwas Unnützes oder Unerwartetes noch für Selbstbestimmung.¹⁰⁴

Umso stärker scheint Grassi bei nachfolgenden Besuchen von der ‚technologischen Entfaltung Brasiliens‘¹⁰⁵ abgestoßen zu sein, weil sie ‚das Zufällige, das Überraschende, das Verwunderliche‘¹⁰⁶ der brasilianischen Natur zu überdecken drohe.

Dem Namen nach hat Grassis Buch einen heute beinahe vergessenen Vorgänger in Hermann von Keyserlings (1880-1946) *Südamerikanische Meditationen* von 1932, weswegen beide Bücher hier

¹⁰⁰ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, S. 200.

¹⁰¹ Ebd., S. 209.

¹⁰² In dem eingangs zitierten Brief an Grassi lässt Flusser diesen gleich in der ersten Zeile wissen, dass ihm *Reisen ohne anzukommen* ‚bekannt‘ sei. V. Flusser, Brief an Ernesto Grassi vom 12.09.1957.

¹⁰³ Grassi, *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, S. 36.

¹⁰⁴ Ebd., S. 58.

¹⁰⁵ Ernesto Grassi, *Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika*, Gütersloh 1974, S. 191. Bis Kapitel 6 sind beide Fassungen von Grassis *Reisen ohne anzukommen* identisch. In der zweiten, erweiterten Auflage befinden sich noch die Kapitel 7 und 8. In ihnen behandelt Grassi neben Brasília São Paulo, wohin er zwischen 1955 und 1974 einige Male gereist war. Mit dem dort lebenden Vicente Ferreira da Silva verband ihn eine editorische Freundschaft. Ferreira da Silva war seit Mitte der fünfziger Jahre der südamerikanische Vertreter der von Grassi herausgegebenen Reihe *Rowohlt's deutsche Enzyklopädie*, von der Flusser zahlreiche Bände im Bestand hatte. Die zweite Auflage von Grassis Südamerikabuch ist ‚Vicente Ferreira da Sylva‘ als einem der Freunde ‚in der geistigen Heimat‘ gewidmet.

¹⁰⁶ Ebd., S. 194.

gemeinsam rekapituliert werden sollen. Hinsichtlich der Reflexionen zu Brasilien existieren zwar kaum Überschneidungen zu Grassi, zumal Keyserling das Land eigentlich nur am Rande als Stimulus für seine psychologisierenden Charakterbeschreibungen dient.¹⁰⁷ In der Ablehnung technologischen Fortschritts stimmen die Autoren indes überein. Bei Keyserling ist der konservative und romantisierende Unterton sogar bisweilen noch schwerer zu überhören als bei Grassi, wenn er in seinem Buch den „Schrei nach neuer Gemeinschaft“ widerschallen lässt, welche sich schließlich in einer „emotionalen Ordnung“ zu konstituieren habe, keinesfalls aber in „Rationalisierung“ oder „Kollektivierung“.¹⁰⁸ Dergestalt erklären beide *Meditationen* die Zeiterfahrung in der Natur zur Ausgangsfrage für das Aufkommen einer südamerikanischen Geschichtlichkeit¹⁰⁹ und erarbeiten eine Unterscheidung zwischen einem weitgehend am linearen Zeitmaß sich orientierenden europäischen Kulturraum und einem im sogenannten „Gana“¹¹⁰ verharrenden, noch nicht vom europäischen ‚Geist‘ durchdrungenen Südamerika als ungeschichtlichem Naturraum. Daraus schlussfolgern sie, dass für beide Kontinente unterschiedliche Begriffsmuster zu gelten hätten, die nicht miteinander zur Deckung zu bringen seien: auf der einen Seite herrschten Rationalität und Logos, auf der anderen Gefühl und Sinnlichkeit.

¹⁰⁷ In Bezug auf ‚den Brasilianer‘ stellt Keyserlings Buch eine befremdliche semantische Umdeutung landläufiger Stereotype dar. Keyserling spricht von einer geistigen ‚frondosidad‘ des Brasilianers und von ‚saudade‘ im Hinblick auf die Natur. Den Inbegriff einer brasilianischen ‚Delicadeza‘ meint Keyserling im ‚Meuchelmord‘ entdeckt zu haben: „In Brasilien versteht es jeder, wenn einer um eines unfreundlichen Blickes willen den Revolver zieht. Aber es gilt andererseits, sofern die Verletztheit Raum für Reflexion lässt, für unfein, von vorn zu schießen, denn das könnte einen unangenehmen Eindruck machen.“ Vgl. Hermann von Keyserling, *Südamerikanische Meditationen*, Stuttgart-Berlin 1933, S. 104, 201. Solche und ähnliche Aussagen lassen Zweifel an der Ernsthaftigkeit von Keyserlings *Meditationen* aufkommen. Möglicherweise invertiert und ironisiert der Graf aber mit Absicht, um gängige Vorstellungen zu Brasilien zu demaskieren und eine Kritik an der eurozentrischen Kulturkritik anzuregen. Flusser führte in seiner Reisebibliothek die englische Ausgabe von Keyserlings *Das Spektrum Europas* (1928), stellte jedoch dessen Kenntnisse zu Südamerika offen in Frage: „Keyserling hat, glaube ich, trotz seiner von ihm selbst gerühmten Einfühlungsgabe nicht viel von Südamerika begriffen.“ V. Flusser, Brief an Hans Paeschke vom 10.11.1964.

¹⁰⁸ Keyserling, *Südamerikanische Meditationen*, S. 270.

¹⁰⁹ Geschichte sei nur dort „nachweisbar, wo ‚Zeit‘ ist“, wo „der Mensch aus der Natur heraustritt“ und zum Verfolgen eines Ziels andere ‚Kategorien‘ und ‚Maßstäbe‘ benötigt als in der Natur. Flusser wird darunter den Umbruch von einem magisch-mythischen in ein lineares Bewusstsein verstehen. Grassi definiert den Geist der Geschichte *ex negativo* von der Ungeschichte, in der ein übergeordnetes metaphysisches Prinzip, ein sogenannter „nicht werdende[r] Grund“ walte, um insbesondere dem Drang nach Technik Einhalt zu gebieten. Vgl. Grassi, *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, S. 130-133.

¹¹⁰ Unter diesem Begriff, der in die Kulturdiskussion zu Südamerika eingeht, versteht Keyserling eine Art „unbewusste Urkraft, über die das Bewusstsein keine Macht hat.“ Er setzt sie dem rationalen Willen und dem „geistbestimmten oder geistmitbedingten Leben“ des Europäers entgegen. Dieser Daseinsform ermangele es an Geschichts- und Zeitbewusstsein, denn „es wird immer auf morgen verlegt, von dem nicht übermächtiger Trieb verlangt, dass es sofort geschähe.“ Keyserling, *Südamerikanische Meditationen*, S. 153-155. Als Schüler Martin Heideggers begreift Grassi Keyserlings „Gana“ als „südamerikanischen Stimmungsfaktor“, dem „eine Art Spontaneität, eine gewisse geniale Improvisation in den menschlichen Beziehungen“ zukomme. Sie drücke sich in den Leidenschaften und im „Fehlen eines Ethos“ aus. Die „Wirklichkeit“ werde dann „unwirklich“ und statt eines als „Geschichte“ zu klassifizierenden kausalen Ereignisstroms gebe es nur „Ereignisse“, also Ungeschichte. Grassi, *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, S. 114-116. Auf Flusser mögen Grassis Gedanken inspirierend gewirkt haben. Obzwar er den Gana-Begriff nicht erwähnt, gerät seine Analyse des Brasilianers zuweilen in eine pauschalisierende und essentialisierende Schiefelage: „O brasileiro é homem do palpito genial, e não do planejamento.“ Vilém Flusser, *Fenomenologia do Brasileiro: Em Busca de um Novo Homem*, Rio de Janeiro 1998, S. 53.

Im Zusammenhang mit der Natur erwähnt Grassi zudem indirekt jene Begriffe, die Flusser später als Vor- und Nachgeschichte in sein Geschichtsmodell integriert, namentlich dort, wo er von einer Natur „vor‘ der Geschichte“ und einer „nach‘ dem Ende der Geschichte“ spricht.¹¹¹ Grassis positive Herausstellung der Ungeschichte äußert sich im Stil traditioneller Kulturkritik als ausgeprägter Fortschrittspessimismus. Hierfür spricht beispielsweise sein Nachtrauern über „die Auflösung unserer Geschichte“¹¹² und seine Sehnsucht nach der „historischen Welt des Abendlandes“¹¹³, in der diese noch nicht einer „Raserei zum Neuen“¹¹⁴ verfallen war.

Grassis *Südamerikanische Meditationen*, wie auch diejenigen seines namensgebenden Vorbilds, nahmen im Großen und Ganzen nur mäßig vom ‚neuen Kontinent‘ und seinen Menschen Notiz. Vielmehr war den zwei Autoren daran gelegen, vor dem Hintergrund des vermeintlich Neuen, das über den sinn- und ordnungsstiftenden Mythos im Grunde das ‚Alte‘ und ‚Vorrational‘ repräsentierte, ihre Klagelieder über den Niedergang der europäischen Zivilisation zu intonieren, den sie unter dem Vorwand eines verloren gegangenen Humanismus und abgestoßen von den technologischen Umbrüchen der Moderne zum „Ende einer Welt“¹¹⁵ stilisierten. So gesehen begünstigen Darstellungsweise und Inhalt beider Südamerikabilder eher die Klärung der eigenen Lage gemäß einem paternalistischen Fortschrittsdiskurs, bei dem Südamerika die Rolle eines erwachenden Kindes in einer bis dahin europäisch dominierten Ordnung zukommt und dem statt Kultur und Rationalität Attribute wie Ursprünglichkeit, Naivität und Intuition zugeschrieben werden. Vor dieser Kontrastfolie geraten die anvisierte Vermittlung des Fremden und die Erweiterung des Wissens über eine ohnehin nur oberflächlich geschilderte tropische Natur zur Farce.

Auch Flusser befördert implizit die Gedanken seiner ‚meditierenden‘ Vorläufer, wenn er um ein neues kategoriales „Maß“ zur Beschreibung einer ‚außergeschichtlich‘ lebenden Menschheit nachsucht. Es handelt sich um eine ‚Gegenwelt‘, die nicht mittels bestehender Analyseinstrumente untersucht werden könnte. Schließlich würde Brasilien zur Mitte des 20. Jahrhunderts noch zeit- und geschichtslos vor sich hindämmern. Dadurch wird das Land von Flusser im gleichen Augenblick zu einem privilegierten wie subordinierten Territorium erklärt, insofern es zu dessen Beschreibung zwar begrifflicher Schärfung bedürfe, wiewohl um den Preis, dass diese wiederum von einem europäischen Standpunkt aus, dem des emigrierten Intellektuellen, zu erfolgen habe, damit jene ins Zivilisationsgefüge emportauchende ‚exotische‘ Menschheit endlich (geschichtlich) begriffen werden könne. Flusser ist diese eschatologische Komponente des hoffungsvollen Erwartens besonders

¹¹¹ Grassi, *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, S. 13.

¹¹² Ebd., S. 25.

¹¹³ Ebd., S. 27.

¹¹⁴ Ebd., S. 135.

¹¹⁵ Ebd.

wichtig, da er auf diese Weise Brasilien zu einem Gegenmodell für Europa erklärt, in dem sich ein neuer Menschentyp herausbildet, der einen Weg ‚aus‘ der Geschichte sucht.

Anders als die konservativen Kulturkritiker Keyserling und Grassi trauert Flusser nicht einem vermeintlichen Untergang des Abendlandes nach, sondern entwirft vor diesem als unausweichlich geltendem Geschichtschaos eine Vision für eine andere Menschheit, die abseits der politischen Machtzentren am Entstehen sei. Dabei greift er auf die gängigen Kategorien seiner Zeit zurück, also auch auf die Dichotomie von Geschichte und Ungeschichte, die er nur wenige Jahre später um eine phänomenologisch ausgerichtete Kulturkritik erweitert.

Das Wissen um das geistige Erbe Europas, in diesem Zusammenhang insbesondere auch um Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ist für Flussers eigene Menschheitsgeschichte, sei es jene aus der *Synthese* oder die nachfolgende zu Brasilien, von außerordentlicher Bedeutung. Nur müsse dieses Wissen gewissermaßen dynamisiert und dem jeweiligen Kontext eingepasst werden, um seine ‚Mächtigkeit‘ zu überwinden oder zumindest einen Dialog darüber zuzulassen. In der *Synthese* erfolgt diese Dynamisierung schon durch die im Titel ausgewiesene Subjektivität des ‚Versuchs‘ sowie die Zusammenführung scheinbar inkommensurabler Wissensuniversen, die den Geschichtsverlauf gegen den vernunftgesteuerten Weltgeist Hegels zu immunisieren suchen. Im Brasilienbuch lehnt sich Flusser an Hegels und Grassis europäischer Geschichtsdeutung an und nimmt sie zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen. Dennoch verfolgt er andere Ziele: Weder ist er besonders dem Eurozentrismus zugeneigt, noch verfällt er in den gleichen Abgesang auf das Ende des europäischen Humanismus wie Grassi. Er begreift Brasilien als ein ‚Projekt‘, das in einer „antitraditionelle[n] Lesart“ der Geschichte verwirklicht werden müsse und bei dem eine „außer-geschichtliche Menschheit“ vielleicht gar ein ethisches Vorbild für ihr geschichtliches Pendant in Europa sein könne.

Eine solche Lesart der Geschichte ist gleichfalls ‚subjektiv‘ zu nennen. Sie trägt zudem Züge der kulturellen Anthropophagie¹¹⁶ aus dem brasilianischen *Modernismo*¹¹⁷, bei dem traditionelle, zumeist nach Brasilien importierte ideengeschichtliche Konzepte übernommen und in die partikuläre Vorstellungs- und Lebenswelt Brasiliens überführt wurden, so dass sie infolge vorangegangener

¹¹⁶ Die der Literatur entwachsene kulturelle Anthropophagie plädiert für eine Neuausrichtung brasilianischen Denkens, das sich im Spannungsverhältnis zwischen Abgrenzung und Annahme europäischer Ideen als ein Drittes ausdrückt, um sich von den Kolonialmächten und deren Anschauungen zu emanzipieren. Gleichzeitig stellt die Anthropophagie den Alteritätsgedanken als öffnende Entgrenzung heraus, was für Flussers Übersetzungspraxis von Texten und Wissensbeständen relevant ist. Der Lateinamerikaforscher Amálio Pinheiro drückt diesen Sachverhalt wie folgt aus: „[...] tradução: esse gesto sintático de assimilar e incluir o outro em si e o em si no outro (mesmo e especialmente quanto mais pareçam estranhos, desconhecidos e inimigos).“ Amálio Pinheiro, *América Latina. Barroco, Cidade, Jornal*, São Paulo 2013, S. 28.

¹¹⁷ Zur ersten Generation (1922-1930) der brasilianischen Modernisten um Oswald und Mário de Andrade sowie den zwei grundlegenden Manifesten Oswalds, „Manifesto da Poesia Pau-Brasil“ (1924) und „Manifesto Antropófago“ (1928), vgl. Marcia Camargos, *Semana de 22: entre vaías e aplausos*, São Paulo 2002, S. 167-171. Für eine kulturhistorische Kontextualisierung der Bewegung vgl. Ursula Prutsch/Enrique Rodrigues-Moura, *Brasilien. Eine Kulturgeschichte*, Bielefeld 2014, S. 121-125.

Assimilierung eine Synthese hervorbringen konnten. Flussers Denken steht paradigmatisch für diese Art der Anthropophagie, gleichsam als Akt der Versöhnung zwischen dem Geschichtlichen und Ungeschichtlichen, dem Europäischen und dem Brasilianischen, das sich von beiden Seiten das jeweils Passende einzuverleiben vermochte, um es zu einer neuen Idee zu verarbeiten. Ferner spiegelt sich darin eine Spielart europäischer Kulturkritik: nicht hinsichtlich der Preisgabe europäischen Denkens, das mit den Ereignissen des 20. Jahrhunderts sein Scheitern längst unter Beweis gestellt hatte, sondern vielmehr in Bezug auf die ‚Form‘ dieses Denkens, die vorgibt, einer ‚ungeschichtlichen‘ überlegen zu sein. Die *Synthese* hatte Flusser bereits als Bibliophagen entlarvt. Das Brasilienbuch kann hingegen nun als Versuch gelesen werden, den Ideen der Anthropophagie zu ihrem Recht zu verhelfen: Nicht indem Flusser die ‚Barbaren‘ gegen die ‚Zivilisierten‘ ausspielt, sondern indem er davor warnt, erneut in die Barbarei der Kolonialisierung und in die jüngst vollzogene des 20. Jahrhunderts zu verfallen.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. (1997): „Spengler nach dem Untergang“, in: ders., *Gesammelte Schriften* 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft I, Frankfurt a.M., S. 47-71.
- Buber, Martin (1923): *Ich und Du*, Leipzig.
- Brugger, Walter (Hrsg.) (1998): *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg et al.
- Camargos, Marcia (2002): *Semana de 22: entre vaias e aplausos*, São Paulo.
- Corção, Gustavo (1952): *A descoberta do outro*, Rio de Janeiro.
- Corção, Gustavo (1958): *Kontrapunkt der Stunden*, Köln.
- Corção, Gustavo (1959): *Lições de abismo*, Rio de Janeiro.
- Fausto, Boris (1995): *História do Brasil*, São Paulo.
- Finger, Anke (2011): *Die Kunst der Migration. Von Sesshaften, Nomaden, Luftmenschen und Gesamtkunstwerken*, [International Flusser Lectures], Köln.
- Flusser, Vilém: Briefaustausch mit David Flusser (unveröffentlicht).
- Flusser, Vilém: Briefaustausch zu *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese* (unveröffentlicht).
- Flusser, Vilém (1957): *Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese*, (Flusser Studies 25 <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/flusser-das-20-jahrhundert.pdf> Typoskript).
- Flusser, Vilém (1976): „Em busca de significado“, in: Stanislaus Ladusans (Hrsg.), *Rumos da filosofia atual no Brasil*, São Paulo, S. 493-506.

- Flusser, Vilém (1990): „Nomaden“, in: Horst G. Haberl/Werner Krause/Peter Strasser (Hrsg.), *auf, und, davon. Eine Nomadologie der Neunziger*, Graz, S. 13-38.
- Flusser, Vilém (1992): *Bodenlos*, Bensheim.
- Flusser, Vilém (1994): *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*, Mannheim.
- Flusser, Vilém (1994): *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*, Bensheim und Düsseldorf.
- Flusser, Vilém (1996): *Die Geschichte des Teufels*, Göttingen.
- Flusser, Vilém (1996): *Zwiesgespräche: Interviews 1967-1991*, Göttingen.
- Flusser, Vilém, (1997): „Der Boden unter den Füßen“, in: ders., *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung*, Frankfurt a.M., S. 11-16.
- Flusser, Vilém (1998): *Fenomenologia do Brasileiro: Em Busca de um Novo Homem*, Rio de Janeiro.
- Flusser, Vilém (2000): *Briefe an Alex Bloch*, Göttingen.
- Flusser, Vilém (2007): *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*, São Paulo.
- Flusser, Vilém (2008): „Verbündelung oder Vernetzung?“, in: ders., *Medienkultur*, Frankfurt a.M., S. 143-149.
- Flusser, Vilém (2009): „Vom Verlust der Aura und vom Tod des Autors“, in: ders., *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*, Frankfurt a.M., S. 137-140.
- Flusser, Vilém (2011): *A dúvida*, São Paulo.
- Grassi, Ernesto (1955): *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, Hamburg.
- Grassi, Ernesto (1974): *Reisen ohne anzukommen. Eine Konfrontation mit Südamerika*, Gütersloh.
- Guldin, Rainer (2005): *Philosophieren zwischen den Sprachen*, München.
- Guldin, Rainer (2015): „Ich habe gegen Pathos zu kämpfen gehabt [...]“ Zur Entstehung und Bedeutung von Vilém Flussers Das Zwanzigste Jahrhundert. Versuch einer subjektiven Synthese“, in: *Flusser Studies*, Nr. 20, S. 1-32.
- Heidegger, Martin (2006): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hegel, Georg W.F. (1994): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg.
- Jaspers, Karl (1948): *Der philosophische Glaube*, München.
- Jaspers, Karl (1950): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München.
- Jaspers, Karl (1958): *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München.
- Jaspers, Karl (1979): *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin und New York.
- Jaspers, Karl (2004): *Einführung in die Philosophie*, München.
- Keyserling, Hermann von (1933): *Südamerikanische Meditationen*, Stuttgart-Berlin.
- Marx, Karl (1983): „Das Kapital“, Bd. 3, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, MEW Bd. 25, Berlin.
- Morais, Fernando (1994): *Chatô. O rei do Brasil*, São Paulo.
- Paim, Antonio (1987): „O lugar de Alceu Amoroso Lima na meditação filosófica brasileira“, in: ders., *Alceu Amoroso Lima (1893-1983)*, Salvador, S. 57-60.
- Pinheiro, Amálio (2013): *América Latina. Barroco, Cidade, Jornal*, São Paulo.

- Prutsch, Ursula (2008): *Creating Good Neighbors? Die Kultur- und Wirtschaftspolitik der USA in Lateinamerika, 1940-1946*, Stuttgart.
- Prutsch, Ursula/Rodrigues-Moura, Enrique (2014): *Brasilien. Eine Kulturgeschichte*, Bielefeld.
- Prutsch Ursula/Zeyringer, Klaus (1997): *Die Welten des Paul Frischauer: ein ‚literarischer‘ Abenteurer im historischen Kontext*, Wien et al.
- Rodrigues, Nelson (1994): „Um Corção jamais suspeito“, in: ders., *O óbvio ululante*, São Paulo, S. 160-162.
- Spengler, Oswald (1972): *Der Untergang des Abendlandes*, Bde. 1 und 2, München.
- Ströhl, Andreas (2013): *Vilém Flusser (1920-1991). Phänomenologie der Kommunikation*, Köln et al.