
Steffen Greschonig

»Die andere Seite« des Menschen

Raum, Zeit und Posthumanismus bei Alfred Kubin

»Der Mensch ist nur ein selbstbewußtes Nichts.«

Julius Bahnsen¹

Wenn man Alfred Kubin in seiner Wohnstube auf dem Hofgut Zwickledt bei Wernstein am Inn nach der Inspiration für seinen einzigen Roman *Die andere Seite* fragte, so pflegte der vor allem als Grafiker bekannte und als österreichischer Goya gepriesene Künstler folgendes zu tun. Er schob das Tischtuch beiseite, das eine vollkommen wurmlöchrige Tischplatte bedeckte, und sagte, indem er auf die Perforierung deutete, daß es ein Holzwurm namens Hansi gewesen sei, der ihm den Text innerhalb nur weniger Wochen anno 1908 diktiert habe. Hansi sei, so Kubin weiter, eine Reinkarnation Schopenhauers und ihm immer so sympathisch gewesen, daß diese Kreatur nie etwas von ihm zu befürchten gehabt habe. Außerdem sei ohne Schopenhauer auch die Philosophie Nietzsches nicht denkbar; Nietzsche, den er, Kubin, stets so sehr verehrt habe.²

Phantastik, Unwirklichkeit, Traum, Wahn, Tod und Apokalypse sind stichwortartig schnell skizzierte und auch notwendige Orientierungspfeiler zur Vermessung von Kubins Romanwerk als phantastischer Topos im Literaturuniversum des frühen 20. Jahrhunderts. Fungieren sie doch in gewissem Sinne auch als Hinweismarken, die auf die andere Seite humaner Rationalität hindeuten und je nach Ansatz biographische, psychoanalytische, politische oder auch sozialhistorische Interpretationen ermöglichen.³ Doch sollte man nicht, wenn man – wie in diesem Aufsatz – die Visionarität des Textes für (post-)anthropologische Diskurse des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts sichtbar machen will, das Augenmerk auf Dispositionen legen, die auf Arthur Schopenhauers anti-rationalistische Philosophie referierend Fragen nach Raum-Zeit-Konstellationen aufwerfen?

Bevor es die entsprechenden Fragen zu stellen und mehr heuristisch anzu diskutieren als erschöpfend zu beantworten gilt, hiermit kurz zum Inhalt von Kubins Roman. Ein Münchner Zeichner, gleichsam *unreliable narrator*⁴ der *Anderen Seite*, soll auf Geheiß seines einstigen Schulkameraden Claus Patera in dessen »Traumreich« ziehen. Fern der Heimat, nahe Tibet gelegen, ist das Traumreich eine wenig glanzvolle Gegenmoderne, in der sich alles ein wenig »matt und stumpf« (S. 70) ausnimmt. In ihm leben einige zehntausend Men-

sehen, beherrscht vom durch und durch irrationalen Patera, der fleischliche Bedingung der Existenzmöglichkeit des Traumreiches ist. Mit dem Erscheinen des amerikanischen Pökelfleischkönigs Herkules Bell, der Patera alsbald den Kampf ansagt und das Traumreich in die Moderne führen will, gerät das Traumreich ins Wanken. Es kommt zum Konflikt.⁵ Patera leitet als Reaktion auf die Agitation des »Amerikaners« – wie Bell auch genannt wird – seine Selbstvernichtung und damit den Verfall des gesamten Traumreichs ein. Pateras Wille wird zum Vorboten seines Todes und der Auslöschung all dessen, wofür er steht.

Das Leitbild eines durch und durch von Rationalitätszweifeln geprägten Menschenbildes huldigt zunächst einmal Schopenhauer in erster Instanz, in einer zweiten dann aber auch Nietzsche und Freud. Die Welt als Wille und Vorstellung – so abgegriffen das im Hinblick auf den Tenor eines Großteils der Schopenhauer-Rezeption klingen mag – ist auch bei Kubin Programm. Gekoppelt ist dieses Programm allerdings – und hier ist dann Nietzsche Vater des Gedankens – an die Negation der Humanität. »Die *conditio humana* besteht als vollendete in der Negation ihrer selbst. Das Traumreich verwirklicht den Menschen als Negation des Menschen; seine Selbstenteignung innerhalb eines Simulakrums von Welt, das undurchschaubar ist.«⁶

Das negativ utopische Moment des Textes manifestiert sich im Nicht-Raum des Traumreiches, in dem sich auch Geschichte und damit (humane Lebens-)Zeit aufheben. Raum- und Zeitlosigkeit kennzeichnen das Traumreich. Seine ontologische Beschaffenheit ist das Produkt eines triebhaft-irrationalen Willens zur Zeitflucht und steht schon früh für eine sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts mehr und mehr ritualisierende Kulturkritik der Moderne.⁷ Traum und Wahn sind in diesem Sinne die Antipoden moderner Zeitordnungen und Erinnerungskulturen.

Doch schon Schopenhauer kontrastiert die Erinnerungsfähigkeit des »gesunden« Menschen mit dem Wahnsinn des »Kranken«. Erinnerungsfähigkeit und Zeitgefühl sind demnach immer wieder – die eigene Lebenszeit (re-)strukturierende – Eigenschaften. »Jeder Mensch trägt in seinem Gedächtnis eine zwar nur allgemeine, aber doch zusammenhängende Erinnerung seines früheren Lebenslaufs, der sich bloß am äußersten Ende in die unbewußte Kindheit verliert: Die eigentliche Gesundheit des Geistes besteht in der vollkommenen *Rückerrinerung*.«⁸

Diese Gesundheit scheint dem Ich-Erzähler, der drei bis vier Jahrzehnte nach seinen Erlebnissen im Traumreich die Geschichte seines Jugendbekannten Patera der »Vergessenheit« (S. 9) entreißt, auf den ersten Blick zwar durchaus zuzuschreiben zu sein. Bei genauerem Betrachten ist diese Annahme aber spätestens dann in Frage zu stellen, wenn eben dieser Ich-Erzähler sich ganz als *unreliable narrator* erweist, indem er über »seltsame Phänomene der Einbildungskraft« (S. 9) klagt und damit die Dispositive des Traums und des Wahns auf den

Plan ruft: »während ich gewissenhaft meine Erlebnisse niederschrieb, ist mir unmerklich die Schilderung einiger Szenen unterlaufen, denen ich unmöglich beigewohnt und die ich von keinem Menschen erfahren haben kann.« (S. 9)

Bereits hier zeigt sich, daß die Welt des Traumreichs eine Welt der Vorstellung und Einbildungskraft ist, deren (nicht vorhandene) Raum-Zeit-Struktur auf die Erinnerungsfähigkeit zurückwirkt, indem sie sie verschleiert. Das Traumreich ist ergo *kein* Erinnerungsort.⁹ In logischer Konsequenz entzieht es sich einer raum-zeitlichen Strukturbeschreibung. Raum und Zeit werden nicht nur *nicht* eigenen Gesetzen unterworfen¹⁰, sie werden vielmehr durch den Traum und den Wahn ersetzt; Traum und Wahn als Dispositive, die – wie im folgenden zu zeigen sein wird – in einer gewissen Nähe zu Willen und Vorstellung zu denken sind. Daß diese Anthropologismen im Traumreich zunächst raum- und zeitbefreit wirken, soll nicht bedeuten, daß dieser Zustand ein permanenter ist. Raum und Zeit treten schließlich durch Tod und Verfall immer stärker hervor. Bevor zu zeigen sein wird, wie sich die Zeit mittels des Verfalls ihren Weg bahnt, wie auch die Zeitenthobenheit des Traumreichs mehr und mehr zum Verschwinden gebracht wird und der Raum wieder an Boden gewinnt, ist es angebracht, Traum und Wahn im Schopenhauerschen Sinne ins Blickfeld zu rücken.

Traum und Wahn verbergen sich bei Schopenhauer hinter dem Willen. Der Wille selbst ist demnach etwas Triebhaft-Irrationales. Im Gegensatz zum traditionellen Verständnis des Willens als rationale Fähigkeit – der deutsche Idealismus und seine namhaftesten Vertreter Kant und Fichte kommen einem hierbei zunächst in den Sinn – identifiziert ihn Schopenhauer als Lebenskraft, die sich aus dem Drang, dem Trieb, der Begierde und der Sucht speist.¹¹ Dabei nimmt er aber auch Bezug auf namhafte Idealisten, insbesondere Schelling, der im Hinblick auf den Willen den entsprechenden Paradigmenwechsel eingeleitet hatte. Der triebhaft motivierte Wille ist grundlegend für eine sich verändernde Anthropologie und Weltsicht. »Schopenhauer war derjenige, der der *Triebnatur* zum Durchbruch im philosophischen Denken verhalf. Egoismus, Aggression und Kampfbereitschaft werden nunmehr der menschlichen Triebnatur zugerechnet (oder – zumindest partiell – in sie hineinprojiziert) und als »Wille zum Leben« anthropologisiert.«¹²

Auch Kubin bemüht sich dieser Radikalität Schopenhauers, wenn er den Friseur als philosophischen Kommentator angesichts der Saturnalien auf den Tomassevicfeldern sprechen läßt. »Die Liebe des Fleisches ist nichts als der Wille des Dings an sich, in die Zeitlichkeit einzudringen. Wie könnt ihr so vermessen sein, das Ding an sich zu zwingen? Ihr unterscheidet nicht das Ding an sich von den anderen Dingen. Vom philosophischen Standpunkt aus muß ich eure Handlungen verdammen.« (S. 219) Hier sind Verfall und Einbruch der Zeitlichkeit längst am Werk. Bereits zu einem früheren Zeitpunkt, zu einem, an dem das Traumreich noch Bestand hat, geriert sich der Friseur als Zeit- und

Subjektkenner jenseits idealistisch geprägter Subjektphilosophie. Seine nihilistisch geprägte Form der Subjektphilosophie betont weniger das Leben als mehr den Tod. Die andere Seite humanen Lebens ist der Tod. In seiner Differenz zum Leben ist er auf eigentümliche Weise auch mit dem Raum und der Zeit verbunden. Auf der Beerdigung seiner Frau – die nach Krankheit und Leiden an den Existenzbedingungen des Traumreichs verstorben ist – tröstet der Friseur Kubins Alter Ego mit den Worten: »Im Tode wird das Subjekt zur Diagonale zwischen dem Raum und der Zeit.« (S. 120) Im Nichts wird das Subjekt zur objektiven Raum-Zeit-Verbindung. Das Traumreich selbst ist dabei gleichsam »eu-« wie »ou-topos«¹³ einer Flucht vor Zeitlichkeit und Raum. Patera ist es, dessen Einbildungskraft eine Welt ermöglicht, deren Tiefe schließlich vom Nichts verschlungen wird und dabei Neues gebiert. »Das Nichts fraß alles Geschaffene wieder auf, da wurde die Welt matt, fahl, das Leben verrostete, verstummte und zerfiel, war wieder tot – nichts – und wieder fing's von vorne an.« (S. 137)

Der Mensch steht innerhalb dieses dialektischen Weltprinzips von Genese und Verfall grundsätzlich zur Disposition. »Am Ende dieser Entwicklungen hat der Mensch als Einzelwesen aufgehört, man braucht ihn auch nicht mehr. Dieser Weg führt zu den Sternen.« (S. 138) Gemäß einer Pendel-Logik – auf die im folgenden noch näher einzugehen ist – wird der Mensch aber auch in ontologischer Hinsicht in Frage gestellt. Sein Leben, dessen Tiefe sich im Traum erweisen soll, wird gegen die Idee des Todes ausgespielt. »So war zum Beispiel die Auffassung des Todes als Ende richtig, auf einer höheren Stufe gab es den Menschen überhaupt nicht, da konnte nichts zu Ende sein.« (S. 137) Der Mensch pendelt in all diesen Betrachtungen zwischen der Idee seiner selbst als Subjekt, seiner »Erscheinung«, und der einer objektiven Verfügungsmasse, die wiederum einem ihn übersteigenden, möglicherweise »posthumanen« Formprinzip unterworfen ist – so die nicht ungewagte These im Rahmen des sich anschließenden *post-anthropological reading*. In diesem Sinne ist der Mensch gleichsam Verfügungsobjekt des Nichts und sich selbst dekonstruierendes Subjekt.

Gerade in der Unterscheidung Kants des »Ding an sich« und der »Erscheinung«, die Schopenhauer zu seiner Betrachtungsweise der Lebenskraft als Ding an sich hinzuführt, hat im maßgeblichen Terminus »Vorstellung« und dem bei Kubin auf Julius Bahnsen zurückgehenden Satz »Die Welt als Einbildungskraft« (S. 147) Verbindungsglieder zur Zeitlichkeit. Der mystische »Weltwille« Julius Bahnsens, an den Kubin anknüpft, koppelt das unfaßbare überpersönliche Es des Triebhaften an das Schicksal und damit an das zeitenthobene Fortleben des Träumers im Traum.¹⁴ Dieses Paradox geht zurück auf das »Pendel als Strukturprinzip«¹⁵, das Clemens Brunn so trefflich beschreibt, und verbindet in einer Dialektik das Leben mit dem Tod in ähnlicher Weise wie die Zeitenthobenheit und den Einbruch der Zeitlichkeit. Wenn der Verfall des Traumreichs in einer »Art invertiertem Evolutionsprinzip«¹⁶ den Tod vorantreibt, so ist nach

Bahnsen in diesem Prinzip auch immer ein Aspekt des Neubeginns angelegt. »Objektiv angesehen ist's um ihn Iden Todl nichts Edleres und Heiligeres als wie um die Zeugung.«¹⁷ Das Fortleben im Tod ist in diesem Sinne dann auch Prinzip des stets vergehenden und zugleich werdenden Weltwesens.

Anders verhält es sich für den einzelnen Menschen. Nicht erst der Einbruch der Zeitlichkeit bringt auch die Erscheinung des Menschen, seine Vorstellung und damit seinen Willen zum Verschwinden. Vielmehr ist es Patera, dessen Mystizismus die erste Stufe dieses Auflösungsprozesses darstellt. Der Mensch oszilliert dabei stets zwischen Leben und Tod. »Allgegenwärtig war der rhythmische Pulsschlag Pateras, er wollte, unersättlich in seiner Einbildungskraft, immer alles zugleich, die Sache – und ihr Gegenteil, die Welt – und das Nichts. Dadurch pendelten seine Geschöpfe so hin und her. Dem Nichts mußten sie ihre eingebildete Welt abringen, und von dieser eingebildeten Welt aus das Nichts erobern.« (S. 137)

Der Topos des Todes gewinnt zusehends überhand. Paradoxerweise entsteht aus dem Sterben dann aber die neue Form der Zeitlichkeit; eine Zeitlichkeit, die jenseits der vom Amerikaner Bell forcierten zu denken ist, und eine, die nach wie vor Ewigkeit erstrebt. Während und nach dem Kampf zwischen Patera und Bell – der kurzzeitig ein Doppelwesen Patera-Bell¹⁸ generiert – greift das Bahnsensche Prinzip des Pendels erneut. Aus der Verwesungsmasse des gewesenen Traumreichs geht ein intensiver Formendrang hervor; es entsteht etwas Neues. Dieses Neue wird in einer bloßen Andeutung eines Weltwesens, in dem sämtliche Individuen aufgehen, kurz angedeutet, bevor eine Implosion, begleitet vom jähen Gedächtnisverlust des Ich-Erzählers, jedwede Existenz nihilisiert. »Ein sprühendes, ungebärdiges Leben sauste durcheinander an meiner Seele vorbei. Denn nicht mehr mit dem Auge sah ich das – nein, *nein!* ich hatte mich vergessen, ich selbst ging auf in diesen Welten, nahm Teil am Schmerz und der Freude zahlloser Wesen. Rätsel entschleierten sich mir, fremdartig und unschilderbar. I . . . I / Ich gehörte dazu und erfaßte alles mit namenlosen Kräften. Nach Ereignissen die *zeitlos, ewig* waren, nach Spannungen eines immer eruptiver werdenden Wandels, schlug alles ins Gegenteil um. Auf das Gebären folgte ein Drang nach dem Mittelpunkt – und im Nu war er erreicht. Eine sanfte selbige Schwäche durchstrahlte die Welt. Aus einem matten Verstehen wurde eine Kraft, eine Sehnsucht – Es war eine ungeheure, selbstverständliche Gewalt, – es wurde dunkel. – In klaren regelmäßigen Schwingungen versank das All in einem Punkt. / Ich wußte nichts mehr. –« (S. 240)

Das Prinzip des Pendels erzeugt aus dem Zustand der Zeitlosigkeit heraus den seines Gegenteils: den Einbruch einer neuen Zeitlichkeit, die jenseits jedweder humanen Lebenszeit in einer Opposition zur zuvor bestehenden Zeitlosigkeit zu denken ist und dennoch den Anspruch auf Zeitenthobenheit aufrechterhält. Bevor das Pendel wieder zurückschwingt an seinen Ursprung, da-

mit sowohl die Zeitlosigkeit des Traumreichs als auch die neue Zeit posthumaner Wesen zurückläßt und den Ausgangszustand der Moderne restituiert, scheint ein neues kollektives Wesen auf. Dieses neue Wesen hat – soviel sei an dieser Stelle vorausgeschickt – die humane Erscheinung derer hinter sich gelassen, aus denen es sich konstituiert. Dieses Wesen ist – obsehon virtuelle Ausgeburt literarischer Imagination – innerhalb des fiktionalen Rahmens eine kurz aufscheinende Realität des zerfallenden Traumreichs. Darüber hinausgehend steht es als Allegorie für die Amalgamierung modernen Fortschrittstrebens und seiner anderen, irrationalen Seite; einer Seite, die neben Traum und Wahn auch die Scham gebiert.

Die Auflösung des Menschen im Traumreich, seine Abkehr vom realen Fortleben ist die Entstehungsbedingung dieses neuen Wesens. Dort lebt der Mensch zunächst unlebendig in einer Welt aus Fiktion und Realität, die sich diesbezüglich einer eindeutigen ontologischen Positionierung versagt.¹⁹ Dort west er jenseits der Bedingungen einer Moderne, die ihn zuvor immer mehr mit eigentümlicher Scham erfüllt hat. Diese Scham ist die »prometheische Scham«²⁰; eine Scham, die ihren Ursprung in einer tiefen Kränkung hat und die zuvorderst Patera zu eigen, möglicherweise sogar der Schlüssel zur psychischen Disposition seiner selbst und damit des Traumreichs ist.²¹ Die prometheische Kränkung ist die Folge einer vierten Kränkung der Moderne: der technologischen. Hatte Freud das Kopernikanische Weltbild als erste, kosmologische Kränkung, Darwins Evolutionstheorie als eine zweite, biologische und die Psychoanalyse als eine dritte, psychologische Kränkung beschrieben, ist die technologische Kränkung das Resultat der Erfahrung, daß der Mensch nicht mehr Herr seiner eigenen Schöpfung ist, sondern von der von ihm geschaffenen Technik, von seinen Maschinen und Automaten, beherrscht wird.²² Dadurch daß seine Maschinenschöpfungen schneller und leistungsfähiger geworden sind als er selbst, ist der Mensch vom tiefen Gefühl der (prometheischen) Scham erfüllt.

Raum und Zeit offenbaren stets die menschliche Unzulänglichkeit im Verhältnis zur Maschine. Fluchtpunkt des Menschen wird die Virtualität. Virtualität kennzeichnet sich durch Zeitenthobenheit und läßt den Menschen seine eigene Zeitlichkeit vergessen. Das unbewußte Streben nach Überwindung der prometheischen Scham ist gleichsam auch Flucht in Traum und Wahn; eine Flucht, gegen die insbesondere der Amerikaner ankämpft und für deren vergebliche Überwindung er steht.²³

Das Traumreich dagegen erscheint als Gegenentwurf der Moderne, innerhalb welchem eine Überwindung der prometheischen Scham gerade deswegen möglich erscheint, weil es raum- und zeitenthoben ist. Der Zerfall des Traumreichs und damit der (Wieder-)Einbruch von Raum und Zeit, bringt auch die prometheische Scham zum abrupten (Wieder-)Ausbruch, die ein Vereinigungsstreben in der Virtualität nach sich zieht. Es folgt eine virtuelle Vision, die das rationale

wie irrationale Prinzip (Bell vs. Patera) ebenso mit einschließt wie die Summe der sich dekonstruierenden Subjekte; jenen Menschen, die, zunächst der Moderne entflohen, auf der anderen Seite ihrer humanen Existenz angekommen schienen und nun in einer posthumanistischen Vision aufgehen, indem sie an der Konstituierung eines virtuellen Kollektivwesens teilhaben. Dieses virtuelle Wesen kennzeichnet sich durch seine Verschmelzung rationaler und irrationaler Prinzipien. In der Allegorie Patera-Bell, deren kurzzeitige Kampffexistenz dem Zurückpendeln vorangeht – versinnbildlicht sich ein posthumanes Wesen. »Patera und der Amerikaner verkrallten sich zu einer unförmlichen Masse, der Amerikaner war gänzlich in Patera hineingewachsen. Sein ungeschlechter, nicht übersehbarer Körper wälzte sich nach allen Seiten. Dieses *gestaltlose Wesen* besaß eine Proteusnatur, Millionen kleiner, wechselnder Gesichter bildeten sich an seiner Oberfläche, schwatzten, sangen und schrien durcheinander und zogen sich wieder zurück.« (S. 238 f.)

Die Gestaltlosigkeit dieses Wesen pre-ästhetisiert Visionen des Posthumanismus und negiert sie gleichsam. Diese Aporie liegt im Verhältnis von Zeitentobenheit und Zeitlichkeit begründet. Die grundlegende Vision des Posthumanismus ist die der Unsterblichkeit des Menschen in der Virtualität. Obschon sich die entsprechenden Ideen als äußerst radikale Ausformungen (post-)modernen Fortschrittdenkens bewerten lassen, sind sie eschatologisch motiviert und damit nicht nur von apokalyptischer Triebkraft durchdrungen, sondern verfügen auch über ein erhebliches Maß an irrationalen Anteilen. Rationale wie irrationale Prinzipien drängen im Posthumanismus auf Vereinigung in der Virtualität. So ist das Ziel des Posthumanismus, das Gestaltwesen der Menschen, deren Körperlichkeit, zu überwinden und ihnen die Möglichkeit zu geben, sich selbst zu virtualisieren, das heißt insbesondere auch jedweder Raum-Zeitbindung zu entledigen und als »künstliche Intelligenz« (KI) auf Ewigkeit zu stellen. Die KI-Forschung arbeitet geradezu fieberhaft auf das körperliche Verschwinden der Menschen, auf die Auslöschung ihrer Gestalt und die Deleatur ihrer zeitlichen Bedingtheit hin. Posthumanisten wie der Physiker Frank Tipler, der KI-Forscher Marvin Minsky, der Robotiker Hans Moravec und Raymond Kurzweil²¹ sind es, die ernsthaft den sogenannten Punkt Omega im Visier haben. Dieser Punkt Omega definiert sich dadurch, daß es den Menschen von dort an gelingen soll, ihre Körper zu verlassen und damit Bewußtsein und Seele zur unsterblichen Software zu machen, die dann auch – was im Hinblick auf die Kubinsche Vision entscheidend ist – untereinander vernetzbar sein soll. Diese zum Teil sehr unterschiedlichen Disziplinen entstammenden Posthumanisten teilen die Vorstellung, daß prinzipiell sämtliche Individuen unsterblich sind, jenseits ihres Körpers im virtuellen Raum existieren können und beliebig zu neuen kollektiven Einheiten verschmelzbar sind.²⁵ Frank Tipler geht in seiner Vorstellung dabei sogar so weit, seinen physikalischen Positivismus in einem metaphy-

sischen Mystizismus zu fundieren. Die Idee der Entstehung eines kollektiven Geistes impliziert nicht nur die Verschmelzung aller humanen Individuen, sondern auch die Vereinigung mit einem stets wandelbaren Schöpferwesen.²⁶

Dadurch daß im gestaltlosen Doppelwesen Patera-Bell – bis auf den Ich-Erzähler, aus dessen Perspektive die Szene beschrieben wird – sämtliche Individuen aufgehen, wird eine wesentliche Forderung posthumanen Virtualisierungs- und Vernetzungstrebens erfüllt. Insbesondere wird dem Aspekt der Virtualität genüge getan, indem durch die literarische Inszenierung einer apokalyptischen Vision »die Überführung des Menschen in eine virtuelle, [prinzipiell] unsterbliche Existenz«²⁷ – so Oliver Krügers pointierte Zusammenfassung dessen, was Posthumanismus ausmacht – imaginiert wird. Allerdings verweist der literarische Text das posthumane Wesen durch das plötzliche Altern und den Tod Pateras in seine fiktionalen Schranken. Das entstandene »Ungeheuer«, das in sich als eigene Welt zu werden scheint, ist aber nicht wie in posthumanen Visionen auf Unendlichkeit gestellt, sondern zerfällt nach einem Moment intensiver Zeitenthobenheit unversehens zu Staub. »Aber auf einmal kam Ruhe in das Ungeheuer, das sich zu einer gigantischen Kugel drehte, den Schädel Pateras. Die Augen, groß wie Weltsteile, hatten den Blick eines hellsehend gewordenen Adlers. Jetzt bekam er ein Parzengesicht und alterte vor mir um Millionen Jahre. Die Urwälder seiner Haare lösten sich von dem Haupte, die glatte Knochen-schale trat zutage. Plötzlich zerstob das Haupt, ich starrte in ein unbestimmtes grelles Nichts.« (S. 239)

Patera ist als vergehender Teil dieses sich zu einer gigantischen Kugel drehenden Ungeheuers das Negativ eines Schöpfergottes. Durch sein plötzliches Altern wird die posthumanistische Bedingung der Unendlichkeit als Überwindung der Zeitlichkeit eben *nicht* erfüllt. Vielmehr liegt gerade in der zeitlichen Begrenztheit die kritische Visionarität des Texts. Durch sie dekonstruiert sich das Bild vom posthumanen Wesen, das sich als Selbstschöpfer Unendlichkeit zuschreibt und damit – Gott naheifernd – bestrebt ist, Eingang in die Ewigkeit zu finden. Das »Nichts« ist dabei das Produkt des irrationalen Prinzips.

Sowohl Kubin als auch der Posthumanismus haben ihre anthropologischen Determinanten im Widerstreit rationaler wie irrationaler Prinzipien, die, eschatologischem Vereinigungsdenken verpflichtet, apokalyptische Kollektivwesen jenseits humanen Subjekt Denkens konfigurieren. Während nach den Visionen des Posthumanismus ein entsprechendes Wesen auf Ewigkeit gestellt sein soll, imaginiert Kubin von Schopenhauer geprägter literarischer Skeptizismus den Zerfall aus dem Zustand der Zeitenthobenheit heraus. Diese Ästhetik des Widerspruchs spielt Zeitlichkeit gegen Zeitenthobenheit ebenso aus wie Raumgebundenheit gegen Virtualität.

Der Schlüssel zu den Aporien Zeitenthobenheit/Zeitlichkeit und räumliche vs. virtuelle Existenz liegt dann wieder bei Julius Bahnsen. Mit dem Bahnsenschen

Pendel schwingt Kubins Text zurück zum Nietzscheanischen Nihilismus. Nietzsches Diktum vom Tod Gottes wird hier anschaulich im Vergehen der gestaltlosen diabolischen Schöpferexistenz, die sich zuvor noch mit der virtuellen Existenz vormals humaner Individuen als rational-irrationales, zeitenthoben-endliches Schöpfer-Geschöpf vereinigt hatte. Aus diesem Bild heraus erschließt sich dann auch der letzte Satz des Romans: »Der Demiurg ist ein Zwitter« (S. 251); ein Weltenschöpfer, dessen Selbstschöpfung schon als Werdendes dem Nichts preisgeben ist.

Anmerkungen

- 1 Alfred Kubin [1909]: *Die andere Seite. Ein phantastischer Roman*, Reinbek 1995, S. 250. Alle weiteren Zitate nach dieser Rowohlt-Ausgabe.
- 2 Ich danke den Mitarbeiterinnen des Kubin-Hauses in Wernstein am Inn hiermit herzlich für diese Anekdote. In der als Museum erhaltenen Wirkungsstätte Kubins können Besucher die seit Jahrzehnten nahezu unveränderten Wohnräume besichtigen und auch die wurmlöcherige Tischplatte begutachten.
- 3 Vgl. dazu das Gros der neueren Forschungsliteratur, i.e. Clemens Brunn: *Der Ausweg ins Unwirkliche. Fiktion und Weltmodell bei Paul Scheerbarth und Alfred Kubin*, Oldenburg 2000; Winfried Freund: *Agonie und Apokalypse. Phantastische Literatur im Umkreis Alfred Kubins*, in: Peter Assmann et al. (Hg.): *Die andere Seite der Wirklichkeit. Ein Symposium zu Aspekten des Unheimlichen, Phantastischen und Fiktionalen*, Linz 1995, oder Andreas Geyer: *Träumer auf Lebenszeit. Alfred Kubin als Literat*, Köln 1995.
- 4 Vgl. Brunn: *Der Ausweg in Unwirkliche*, S. 160.
- 5 Vgl. Jörn Ahrens: *Vom Verschwinden der Träume - Der Rausch von Tod und Verwandlung in Alfred Kubins »Die andere Seite«*, in: *Literatur für Leser*, 21(1998)4, S. 312.
- 6 Ebd., S. 314.
- 7 Vgl. Georg Christoph Tholen: *Dazwischen. Zeit, Raum und Bild in der intermedialen Performance*, in: Harald Hillgärtner und Thomas Küpper (Hg.): *Medien und Ästhetik. Festschrift für Burkhardt Lindner*, Bielefeld 2003, S. 285, der den Beginn des 20. Jahrhunderts – den Entstehungszeitpunkt des Romans also – zum Ausgangspunkt der Klage über den Verlust der verfügbaren Zeit ausmacht und diesen Verlust als beständiges Objekt einer kulturkritischen Rhetorik verstanden wissen will: »Die melancholische Verlustrhetorik imaginiert den Verlust selbst als ein verlorenes Objekt, das wiederzufinden wäre.«
- 8 Arthur Schopenhauer: *Philosophische Vorlesungen. Teil I-IV. Aus dem handschriftlichen Nachlass*, hg. von Volker Spierling, München 1985/86, S. 249.
- 9 Vgl. zur Konjunktur der Begrifflichkeit i.e. Etienne François und Hagen Schulze (Hg.): *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bd., München 2001 ff.
- 10 Ahrens: *Vom Verschwinden der Träume*, S. 313, geht von einer Aufhebung von Raum und Zeit aus. So steht für Zeitlosigkeit auch die Praktik des »Uhrbanns«.
- 11 Vgl. Günter Gödde: *Traditionslinien des »Unbewussten«*, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Tübingen 1999, S. 58.
- 12 Ebd., S. 59.

- 13 Im etymologischen Paradoxon des Utopischen als idealer Raum, der seiner eigenen Räumlichkeit entbehrt, versinnbildlicht sich auch die Dialektik von Leben und Tod, ebenso wie die von Wahrheit und Fiktion. Vgl. Steffen Greschonig: *Utopie - Literarische Matrix der Lüge? Eine Diskursanalyse fiktionalen und nicht-fiktionalen Möglichen und Machbarkeitsdenkens*, Frankfurt/Main 2005, S. 11.
- 14 Vgl. Anneliese Hewig: *Phantastische Wirklichkeit. Interpretationsstudie zu Alfred Kubins Roman »Die andere Seite«*, München 1967, S. 124.
- 15 Brunn: *Der Ausweg ins Unwirkliche*, S. 248 f.
- 16 Ebd., S. 249.
- 17 Julius Bahnsen: *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*, Bd. 2, Leipzig 1882, S. 423.
- 18 Vgl. Brunn: *Der Ausweg ins Unwirkliche*, S. 165, der darauf hinweist, daß Interpretationen, die Bell im Sinne Schopenhauers als blinden Willen interpretieren (vgl. dazu Richard Arthur Schroeder: *Alfred Kubin's »Die andere Seite«. A Study in the Cross-Fertilization of Literature and the Graphic Arts*, Michigan 1978, S. 57 f.), spätestens schon an dessen rationaler Wesensart scheitern müssen.
- 19 Vgl. Ahrens: *Vom Verschwinden der Träume*, S. 321.
- 20 Vgl. Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele des Menschen im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, 6. Aufl., München 1983, S. 23.
- 21 Vgl. Oliver Krüger: *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg/Br. 2004, S. 83, ff.
- 22 Vgl. Johannes Rohbeck: *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns*, Frankfurt/Main 1993, S. 10. – Zur literarischen und medialen Topologie der neuen Verhältnisse vgl. Steffen Greschonig: *Divination Lost. Blickauslöschung von Geschöpf und Schöpfer in E.T.A. Hoffmanns »Sandmann« und Ridley Scotts »Blade Runner«*, in: *Weimarer Beiträge*, 3/2005.
- 23 Daß die Träume (von) der Zukunft maschinengeneriert die virtuellen Realitäten des Computerzeitalters erzeugen werden, entbehrt im Hinblick auf die »prometheische Scham« nicht einer gewissen paradoxalen Dramatik.
- 24 Krüger: *Virtualität und Unsterblichkeit*, S. 113.
- 25 Vgl. ebd., S. 370.
- 26 Vgl. John Barrow, Frank Tipler: *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford–New York 1986, S. 156 f.
- 27 Krüger: *Virtualität und Unsterblichkeit*, S. 406.