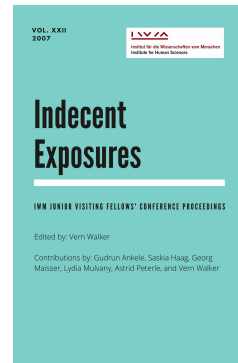


Helene Druskowitz' Pessimistische Kardinalsätze (1905) als Manifest

Gudrun Ankele

IWM Junior Visiting Fellows' Conference Proceedings, Vol. XXII ©
2007 by the author

Readers may redistribute this article to other individuals for noncommercial use, provided that the text and this note remain intact. This article may not be reprinted or redistributed for commercial use without prior written permission from the author. If you have any questions about permissions, please contact the IWM.



*Bei Wahrnehmung des höheren Lebensgesetzes wird ihnen [den Frauen] zugleich auch die höhere Bestimmung vollkommen klar werden, die darin besteht, dass sie als Führerinnen in den Tod erscheinen, indem sie das **Endesende** vorbereiten. Dieses wird sodann das Ideal werden und an Stelle eines Ideals ohne Ziel und Ende treten!*

Helene Druskowitz, Pessimistische Kardinalsätze[1]

*Die moderne Politik beruht auf der Vervielfältigung dieser Operationen der Subjektivierung, die Gemeinschaftswelten erfinden, die Welten der Meinungsverschiedenheiten sind; sie hängt von diesen Dispositiven der Beweisführung ab, die jedes Mal zugleich Argumentationen und **Weltöffnungen**, die Öffnung gemeinsamer – nicht aber konsensueller – Welten sind, Welten, in denen das Subjekt, das argumentiert, als Streiter des Worts zählt.*

Jacques Rancière, Das Unvernehmen[2]

0. Methodische Überlegungen: Öffnung

Im folgenden Artikel möchte ich zeigen, wie der Text der österreichischen Philosophin und Schriftstellerin Helene Druskowitz (1856-1919) versucht, einen Streit auszulösen, indem er eine Logik etabliert, die sich mit der Logik der Welt kreuzt und diese herausfordert. Er zielt auf Veränderung, allerdings nicht im konsensuellen Rahmen politischer Anteilnahme, sondern indem er eine neue Aufteilung der Welt fordert. Dazu finden sich im Text zahlreiche Versuche, die dargestellte Logik als stringent zu etablieren: diese Gesten versuchen, den Text als endgültige, nicht zur Diskussion stehende Wahrheit zu inszenieren. Ich versuche in diesem Text, diesen schließenden Gesten und ihren Effekten nachzuspüren und sie für meine Fragestellung nach politischen Potenzialen von Manifesten zu öffnen.[3]

Wie können wir mit dem Kern des Textes, mit dem Begriff vom Endesende umgehen? Wie lesen wir einen Text, in dem das Endesende mehr sein soll als ein Experiment des Denkens: in dem konkrete Handlungsanweisungen gegeben werden, die das Endesende vorbereiten sollen? Die Möglichkeit der Umsetzung dieser Vision im Realen bringt die Radikalität des Textes beunruhigend nah an das Leben und macht dadurch den Text bedrohlich. Die Verknüpfung von philosophischen Argumenten und konkreten Anweisungen stiftet Verwirrung, man ist irritiert und tendiert dazu, den Text zu

verwerfen – so ist es mir beim Lesen gegangen. Das Ziel, das im Text entfaltet wird, und die Geste, mit der es vorgebracht wird, stoppte meinen Zugriff auf den Text: er kann, er darf keinen Sinn machen.

Die Gründe, die das Verwerfen dieses Textes unterstützen könnten, sind zahlreich: der Text und die Autorin sind relativ unbekannt; die Autorin war zum Zeitpunkt der Entstehung des Textes seit vierzehn Jahren entmündigt und psychiatrisiert; der Text weist unterschiedliche Modi des Sprechens auf, die ihn brüchig werden lassen; die Metaphysik des Textes ist relativ simpel; die Hassrede auf den Mann rüde; die Handlungsanweisungen scheinen absurd extrem und unverwirklichbar; alle Veränderungen sind ausgerichtet auf ein *finis ultimus*, einen absoluten Endzweck, als dessen eindeutiger und unumstößlicher Grund die Verfasstheit des Mannes ausgemacht wird, wobei die Frauen als vernunftbegabtere Wesen der Menschheit zu deren absolutem Ende verhelfen müssen. Trotz all dieser Radikalität und Brüchigkeit, trotz aller Mängel und des Übermaßes denke ich, sollten wir den Text nicht verwerfen, sondern ihn als Sprechbühne sehen, in dem um den Zustand der Welt, um die Stellung der Geschlechter, um Möglichkeiten von Subjektivität gestritten wird.

Dieses Endesende nicht als unhinterfragbar stehen zu lassen, sondern es im Sinne eines Deuleuzianischen Nietzsches zu affirmieren,[4] um die Last seiner Endgültigkeit abzuschütteln und es produktiv machen zu können, genau darin liegt die Herausforderung der Arbeit am Text: Konzepten nachzuspüren, die der Text aufwirft, erschüttert oder in Frage stellen lässt, zu erkunden, worüber er streiten will. Dazu müssen wir genau hier an diesem Endesende ansetzen und dürfen nicht die Argumentation des Textes auf dieses Endesende hin erneut re-konstruieren und festschreiben. Beginnen wir also genau an diesem Punkt, mit meinem Schrei vor diesem bodenlosen Abgrund, an den uns der Text bringt, der etwas ausdrückt, das ich noch nicht verstehe, das noch nicht formuliert ist, das noch ohne Sprache ist. Dieser Schrei, den Deleuze mit dem Philosophieren, mit dem Denken in Verbindung setzt, zeigt Bereiche an der Grenze unserer Konzepte, unserer Logik auf und birgt daher das Potenzial, Denkprozesse in Gang kommen zu lassen.[5] Für mein methodisches Herangehen an den Text bedeutet das, einen Weg zu wählen, der den Text nicht einfach werden lässt, indem man davon ausgeht, ihn verstehen und erklären zu können, sondern der ihn kompliziert und ihn mannigfaltig denkt, der den Brüchen und Spalten nachgeht, die der Text aufmacht: indem wir vom Endesende ausgehend weiterdenken und es nicht als Ende ohne Ziel stehen lassen.

Damit verbunden ist eine weitere methodisch Entscheidung: Ich lese diesen Text vorrangig als Manifest und nicht als philosophischen Traktat oder als Dokument einer Geisteskranken. In dieser Lesart spreche ich dem Text nicht ab, philosophisch zu sein – Druskowitz verstand sich auch in der Psychiatrie als Intellektuelle, als Schriftstellerin und Philosophin –, ich ignoriere auch nicht dessen Entstehung zu einer Zeit, zu der Druskowitz seit langem in Psychiatrien lebte. Die Philosophie im Text wird für mich so jedoch als funktionale Kraft sichtbar, welche die Stoßkraft des Textes vervielfachen und die Logik der Argumentation fundieren soll. Der Umstand der Psychiatrisierung scheint mir vor allem als lebenskontextueller Aspekt für meine Fragen wichtig zu sein – die Frage, wie sehr ihre diagnostizierte Geisteskrankheit auf den Text Einfluss nahm, scheint

mir unbeantwortbar und nicht wichtig. Diese strategische methodische Entscheidung ermöglicht es, die spezifische politische Relevanz des Textes für Fragen nach Prozessen von Subjektivierung in den Blick zu nehmen, ohne für den Text zu sprechen. Es bedeutet für mich unter anderem, ihn als Text zu lesen, der auf bestimmte Krisen antwortet bzw. sich aus diesen konstituiert und auf Veränderung abzielt, als Text, der moralische Konzepte entwickelt. Und es bedeutet schließlich, dem Textsubjekt spezifische Möglichkeiten des Sprechens zuzugestehen, die Prozesse der Subjektivierung abbilden oder initialisieren können, welche als politische Operationen diskutiert werden können.

In der Lesart eines Textes als Manifest sind folgende Aspekte zentral:

- Im Manifest kann eine souveräne Subjektposition und eine damit verbundene Intentionalität inszeniert werden, das Textsubjekt kann souverän sprechen, ohne eine im Realen bestehende Handlungsmächtigkeit besitzen zu müssen. Diese Umstände nenne ich **souveräne Pose** und **inszenierte Intentionalität**.
- Das Textsubjekt kann sich als Repräsentantin einer Gruppe inszenieren, die noch nicht besteht. Diese Finte ist in der Charakteristik des Manifests angelegt und kann auch durch die Rezeption aktiviert werden, d.h. ein Text muss nicht als Manifest angelegt oder betitelt sein, kann jedoch dennoch von Rezipientinnen als ein solches gelesen werden. Beide Finten nenne ich **vorzukünftiges Formationspotenzial** der Manifeste.[6]
- Diese formierenden Finten können insofern politisch sein, als sie die Zählungen, die Logiken der gesellschaftlichen Ordnung durchkreuzen und so eine neue Zählung notwendig machen können. Dieser Umstand ist in der langen Tradition der Manifeste immer wieder zu beobachten und bezeugt die politische Relevanz dieser Textsorte als **Marker demokratischen Unvernehmens und politischer Subjektivierungsprozesse** mit emanzipatorischer Stoßrichtung.[7]

Das Manifest als Textfamilie hat die potentielle Eigenschaft, Bereiche einzunehmen oder besser: zu erzeugen, die zwischen den meist als klar trennbar angesehenen Bereichen von Faktualität und Fiktionalität[8] angesiedelt sind. Oder anders gesagt: Das Manifest zeigt die Konstruiertheit dieser Begriffe/Konzepte, wenn man sie als oppositionell versteht, und öffnet ein weites Feld dazwischen. Dieses Dazwischen kann nun nicht mehr entschieden werden, es ist nicht mehr dem einen oder anderen Extrem zuzuschlagen, sondern lässt vielmehr vielfältige Tendenzen sichtbar werden, die den Text vibrieren lassen. Die Sprechakte müssen sich nicht klar dem einen oder anderen Bereich zuschlagen lassen, ihre als intentional gesetzten, das heißt auf eine mögliche/fiktive faktuale Welt beziehbaren, wirklichkeitserzeugenden Sprechakte müssen (vielleicht noch) nicht glücken. Dieser Umstand ermöglicht ein Sprechen im Modus eines *vorzukünftigen Als-ob*, der für mich die Texte zu Text-Gesten machen, die performativ (im Sinne von wirklichkeitserzeugend) zu lesen sind: Man kann so sprechen, als ob man (bereits) ein souveränes Subjekt im politischen Sinne wäre, d.h. als ob man (bereits) Handlungsmacht hätte, als ob man (bereits) gehört würde, als ob man (bereits) für eine Gruppe spräche, als ob man (bereits) gleichberechtigt einem Gesprächspartner gegenüberstehen würde. Und genau darin liegt das politische Potenzial des Manifests, und zwar nicht nur der Manifeste, die sich konkret in ein politisches Geschehen einbringen wollen, sondern auch

all jener Manifeste, die extreme, nicht-konsensuelle Forderungen, Kritiken, Utopien formulieren. Manifeste sind dadurch nicht nur Texte der Selbstermächtigung, sondern Texte der *Selbstsetzung*, der Subjektivierung. Sie bergen ein spezifisches Potential für emanzipatorische Prozesse, indem sie Sprechsituationen etablieren, in denen Unvernehmen und Streit ausgedrückt werden können.

Die Manifeste, mit denen ich mich in meinem Dissertations-Projekt[9] hauptsächlich beschäftige, sind Texte von Einzelautorinnen, die nicht unbedingt in einer (feministisch/politisch) organisierten Gruppe eingebunden waren, aus diesem Grund nicht einer konsensuell ausgehandelten Ideologie folgen müssen und daher auch radikaler oder absurder ausfallen können. Diese Texte nicht zu verwerfen, sondern ihnen spezifisches politisches Potenzial zuzugestehen, kompliziert und vervielfältigt nicht nur das Denken des Feministischen, sondern des Emanzipatorisch-Politischen generell. Das Komplizieren eines Fragenkomplexes bedeutet, sich von vereinfachenden Antworten zu verabschieden, sowie ihn einer produktiven Kritik zu unterziehen.[10]

Diese methodischen Überlegungen leiten nun meine Arbeit mit dem Text von Helene Druskowitz. Ich will im Folgenden zeigen, wie im Text die Logik der Argumentation und des Streits etabliert werden, und wie man die Absolutheit des Ideals vom Endesende der Menschheit konzeptuell als Herausforderung des Denkens annehmen kann.

1. Etablierung des Unvernehmens: Textlogik

Der Abgrund, an den uns der Text, 1905 unter dem Titel *Pessimistische Kardinalsätze. Ein Vademecum für die freiesten Geister* in Wittenberg veröffentlicht, führt, ist ein extremer: Er befindet sich am Ende des vierten Kapitels der Schrift, das mittels der Logik einer davor entworfenen dualistischen Metaphysik den Mann zu einem *Zwischengliedzwischen Mensch und Tier* (S. 34) degradiert, ihm das Menschsein abspricht und das gesamte Elend der Welt ihm zuschreibt: [...] *denn er ist eine Spottgeburt und als solche derart zynisch und lächerlich ausgestattet, so daß er weder das eine noch das andere in voller Wirklichkeit sein kann* (S. 34). Die einzige Lösung sei, so Druskowitz, das Akzeptieren der Unrettbarkeit dieser Menschheit und der Unumgänglichkeit ihres Vergehens. Auf welches Problem antwortet nun diese Lösung? Gehen wir den drei zentralen Argumentationslinien nach, mit denen das Problem etabliert und begründet wird:

Im Modus des philosophischen Sprechens entfaltet Druskowitz in den ersten drei Kapiteln des Textes die **metaphysische Logik** ihrer Argumentation, indem sie die Welt als von dualistischen Prinzipien – der Materie und der Übersphäre – geprägt beschreibt. Hier ankert die Kritik des Gottesbegriffs, der sofort mit dem Schwerpunkt des Textes, der Kritik des Mannes, in Verbindung gebracht wird: Gott als transzendentes Wesen könne vom Menschen nicht erkannt werden, Transzendenz zu erkennen sei dem Menschen nicht möglich, sie liege jenseits der Grenzen des Menschen und könne von ihm daher nicht erfasst werden. Daher müsse Gott, so Druskowitz, ein menschliches Phantasma sein, mehr noch, als er die Gestalt des Mannes haben soll: *Das Gesamtbild von Gott ist ein erbärmliches männliches Machwerk, voll von Schädlichkeit, insbesondere für die*

Frauenwelt, deren Entwicklung dasselbe stets ungemein gehemmt hat (S. 19). Die Rettung eines höheren Prinzips trotz der Verwerfung Gottes ermöglicht es, das Streben des Menschen nach etwas Höherem, jedoch ewig Unerreichbarem, als Motor für die Entwicklung und als Grund für die Erkenntnis des Weltelends zu motivieren.

In einer zweiten, **kulturpessimistischen Argumentationslinie** beschreibt Druskowitz die Welt und die Menschheit als ausgesprochen brutal und führt das auf die dominierende, machtvolle Position des Mannes zurück. Die Frauen können durch die Unterdrückung des Mannes nie in die Lage kommen, an der Gestaltung der Welt mitzuwirken und sie damit zu einem Besseren zu ändern:

Denn die Welt, die wir kennen, ist vom Grundübel beherrscht, ist durch und durch ein Stückwerk. Faul im innersten Kerne, tastet sie sich an dem Strange schmerzvoller Entwicklungsgesetze mühsam weiter und ist im obersten Felde, in dem des Menschen Bewußtseins, derart falsch vorbereitet, so daß die schönere, reinere und mildere Geschlechtshälfte der Gier und Wollust eines häßlichen, rohen und zu maßlosen Torheiten neigenden Geschlechtes unterworfen bleibt. (S. 18f)

Druskowitz übt Kritik an der vom Mann geprägten Kultur (*Komödie unserer schillernden Halbkultur* (S. 48), an der Kunst, an den Wissenschaften und einzelnen Theorien wie der Evolutionstheorie, an der Politik, am Umgang mit der Natur und den Tieren, and Habgier und *Brotneid* (S. 41) und an der traditionellen Beziehung zwischen Mann und Frau: *Die gesamte Historie ist, mit geringen Ausnahmen, einfach „Männergeschichte“ und deshalb roh bis zum äußersten und ein schlechtes Vorbild.* (S. 44) Mit dieser kulturpessimistische Kritik stellt sie sich in eine Reihe mit Denkern wie Voltaire, Schopenhauer und Nietzsche: Der Zustand der Welt erlaube einzig den Pessimismus als adäquate philosophische Denkrichtung, überhaupt sei der Philosoph der einzige, der sich *am Wege zur Wahrheit* (S. 55) befinde: *Deshalb muß er auch Wort halten, um einst billigerweise die Erlösung herbeizuführen.* (S. 55)

In einer dritten Linie wird der zentrale **Rechenvorgang** des Textes vollzogen: die Männer werden als Zwischenglied zwischen Mensch und Tier von den Menschen und von den Frauen getrennt, und setzt somit die Frauen als einzig wahre Menschen. Diese Operation wird als Richtigstellung hingestellt, als Aufzeigen der wahren Verfasstheit des Menschen, zu dem sich der Mann fälschlicherweise, bedingt durch seinen anmaßenden Charakter, bisher gezählt hat. Genau darin wird das Unrecht der Gesellschaft als Verbrechen des Mannes ausgemacht, das diese brutale Welt geprägt hat. Nun muss die gerechte, angemessene Position des Mannes etabliert werden:

*Die Anmaßung, mit welcher der Nachkomme des Affen [der Mann] an die Spitze der Welt gestellt und der Mehrzahl der Dinge seinen Stempel aufgedrückt hat, muß mit Entrüstung erfüllen. Der Umstand könnte zu den enormsten Rachevorstellungen Anlaß geben, weil das Werk doch von seinem elenden und **verbrecherischen** Vermittler Zeugnis gibt. (S. 36, meine Hervorhebung)*

*Der Mann ist durch Geschicklichkeit und Erfindungsgabe höchstens als Homini Genus zu bezeichnen. Allein mit Unrecht hat er sich mit dieser Rolle niemals begnügt, wogegen die Frauen wegen **Veruntreuung** des Wortes „Mensch“ **mit Recht** nach einer höheren Ordnung streben. (S. 37f, meine Hervorhebung)*

Die Beschreibung des Mannes verdichtet sich zu einer Hassrede, in der die Männer als das Übel der Welt beschrieben und auf allen Ebenen (körperlich, geschlechtlich, moralisch, sozial) kritisiert werden. In dieser absoluten *Niederkritisierung des Mannes* (S. 33) werden die Angriffspunkte auf unterschiedliche Weise immer wieder ins Ziel genommen, so z.B. sein als übermäßig beschriebener Geschlechtstrieb und sein Körper: *Denn er ist grausig beschaffen und trägt sein schlumpumpenartiges Geschlechtszeichen wie ein Verbrecher voran. (S. 35)* Er sei ein *geborener Narr* (S. 35), ein *eingefleischtes Ungeheuer* (S. 36f), er sei *mörderisch veranlagt*, ein *Dämon* und *Nennteufel* (S. 40), etc.

Alle Beschimpfungen und Argumente zielen auf ein ganz klar auszumachendes und auch explizit ausgesprochenes Ziel: auf die absolute Degradierung des Mannes. Seine Anmaßung muss aufgezeigt werden, er muss auf seinen Platz verwiesen werden (wobei der erniedrigte Platz durch den Text erst etabliert wird, jedoch als naturgegeben, als seiner Natur entsprechend verkauft wird). Die radikale Art und Weise, auf die das geschieht, lässt die Frauen als einzig wahre Menschen umso erhabener erscheinen. Ihnen kommt aufgrund der als absolut gesetzten Dominanz des Mannes kein Anteil, keine Verantwortung am Zustand der Welt zu. Und hier setzt die Notwendigkeit der Neuverteilung an:

*Die Aufgaben, die aus unseren Hauptsätzen erfließen, sind unschwer zu erraten. Ihnen zufolge fiele der **Löwenanteil** vom Dasein den Frauen zu. Sie sind die wahre Menschheit. Die Ehrung, die den Frauen zuteil zu werden hat, besteht in der Anerkennung der weiblichen Superiorität in allen Hauptpunkten. (S. 57, meine Hervorhebung)*

Je schmutziger der Mann gezeichnet wird, desto klarer hebt sich die Frau durch ihre *Reinheit der Erscheinung und der untierischen Art* (S. 45) davon ab, auch wenn sie sich im Zuge ihrer Selbsterkenntnis von ihrer Verschmutzung durch den Mann noch reinigen muss:

*Da die Grundlagen eben ausgezeichnet gut sind und alles Unheil im Grunde nur auf die Schlechtigkeit und Intelligenzlosigkeit des anderen Geschlechtes zurückzuführen ist, so muß die Frauenwelt eben nur gereinigt, durch eine freie und kühne Erziehung, durch frühe Berufswahl ermutigt und durch die **Teilung der Städte nach den Geschlechtern**, durch Beschränkung der Anzahl der Heiraten, die Schließlich eine Eliminierung der Ehe herbeiführen wird, separiert werden. (S. 58f, meine Hervorhebung)*

Für Graustufen ist in diesem radikalen Schwarz-Weiß-Bild kein Platz, mit Schmutz wird nicht umgegangen, er wird abgeschafft.

Diese Argumentationsfigur weist auf die für Utopien typische inhärente Brutalität hin: Die Utopie ist das Reine ist das Gute. Reinheit muss immer erst durch Gewalt herbeigeführt werden. Die Gleichsetzung des Reinen mit dem Guten legitimiert dadurch jedwede Gewalt und Brutalität bei der Erreichung dieses Ziels. In Druskowitz' Text kann die Reinheit, das Frei-Sein von Leid, das Gute nur durch ein Frei-Sein vom Mann verwirklicht werden. Das Herausfordernde an dieser Utopie einer Welt der Frauen ist nun, dass sie in Form der nach Geschlechtern getrennten Städte zwar realisiert wird, jedoch nicht als *Ideal ohne Ziel und Ende* (S. 60) bestehen bleiben kann – die Rolle der Männer zur Fortpflanzung der Menschheit wird weder ignoriert noch innovativ neu gedacht. Die Utopie wird von Druskowitz nicht als Standbild eingefroren, sondern zu einem endgültigen Ziel hin weitergedacht, nämlich zum Aussterben der Menschheit im Endesende, zur Auflösung der Menschheit.

Diese Erkenntnis, so Druskowitz, können sicherlich nicht alle Menschen nachvollziehen, jedoch sehr wohl die im Untertitel des Textes adressierten *freiesten Geister*. Mit dieser Adressierung nimmt sie den Untertitel von Friedrich Nietzsches Schrift *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878) auf und stellt damit bereits am Vorsatzblatt einerseits eine intertextuelle Referenz zu Nietzsche her, mit dem sie kurze Zeit befreundet war, dem gegenüber sie sich danach und auch in dieser Schrift jedoch wiederholt kritisch geäußert hat (vgl. S. 56f). Andererseits gibt diese Geste vor, sich an eine Elite (geschlechtlich nicht markierter) freier Geister zu richten, die genau durch diese Namensgebung überhaupt erst die Möglichkeit einer Existenz verliehen bekommt. Die Superlativierung wirkt herausfordernd und ironisierend zugleich: Wie ernst kann man diese Eigenschaft nehmen? Was ist freier als frei? Nietzsche schreibt selbst über sein Buch, es sei das *Denkmal einer Krisis. Es heisst sich ein Buch für **freie** Geister: fast jeder Satz darin drückt einen Sieg aus.*[11] Für Nietzsche ist der freie Geist ein *freigewordener Geist*, der den Menschen und sich selbst besser kennt und dessen Ideale er als *Menschliches, Allzumenschliches* entlarven kann.[12] Druskowitz nimmt in der Aneignung und Überhöhung des Untertitels diesen Kampf erneut auf und stellt dessen siegreiche Beendigung in Frage. Druskowitz will Nietzsche und seinen Weg an die Grenzen des Denkens überwinden – die Überwindung der Überwindung des Menschen, das Endesende. Welche Möglichkeiten des Denkens werden dadurch für Druskowitz möglich, und: was tun? In den beiden letzten Kapiteln gibt Druskowitz in einer *Tafel für Männer* und einer *Tafel für Frauen* dafür Maximen aus:

Männer und Frauen müssen nach unterschiedlicher Maßgabe an den Veränderungen hin zum Endesende mitarbeiten. Als grundsätzliche Handlungsanweisung gilt für beide Geschlechter, ihr Wesen, das extrem dichotom gesetzt wird, zu erkennen: die Männer müssen gegen ihre Natur ankämpfen: *Ihr habt euch ungemein auf euch selbst zu besinnen und eure Anmaßung herabzumindern [...]. Ihr sollt in einem hartnäckigen Kampfe zu euch selbst und eurer Natur leben, nicht aber ihrem Zuge folgen.* (S. 61) Den Frauen reicht die Selbsterkenntnis ihrer höheren Art: *Ihr sollt euch selbst getreu sein!* (S. 71)

Diese höhere Art, diese größere Vernunftbegabung soll die Frauen auch einsehen lassen, dass die Menschheit nicht mehr zu einem Guten zu verändern ist, dass der einzige Ausweg aus diesem Elend das passivische Dahinsterben, das Aussterben der Menschen sein kann. Dabei sollen die Frauen ihre Rolle als *Führerinnen in den Tod* (S. 60) übernehmen, nachdem sie zuvor noch einen *heiligen Kampf gegen die männliche Welt* zu führen haben, *um die verlorene Ehre und Freiheit wiederzugewinnen und den Beweis zu liefern, dass euch das Ende eures Geschlechtes dem Fortleben desselben in Sünde und Schmach, in Geistesschwäche und totaler Abgestumpftheit der Sinne und des Geschmacks bevorzugenswert erscheint* (S. 74). Die kurze Utopie einer Stadt der Frauen, in der Frauen alle Positionen ausfüllen und ihrem Wesen entsprechend glücklich leben, getrennt von den Männern, wird im Text nicht zu einem gereinigten Standbild, dem Ziel aller Veränderungen, sondern diese Utopie wird weitergedacht und führt über ein Ende der Fortpflanzung der Menschen zu einem nicht qualvollen, nicht gewalttätigen Sterben der Menschheit, zum Endesende. Damit wird eine für Druskowitz' Text zentrale Operation vom Individuellen auf das Gesellschaftliche ausgeweitet: die der Minderung. Nicht nur der Mann muss seine Anmaßung mindern, nicht nur die Vermehrung der Menschheit muss eingeschränkt werden, sondern die gesamte Menschheit muss als zu einem friedlichen und glücklichen Zusammenleben unfähiges Modell auslaufen. Das Grundproblem, auf das diese absolute Lösung durch das Endesende abzielt, ist also die Schlechtigkeit der Menschheit und das dadurch verursachte Elend der Welt und des menschlichen Lebens.

So radikal uns dieses Endesende der Menschheit durch Geschlechtertrennung scheinen mag, so bekannt ist es uns heute in Zusammenhang mit anderen Gründen: Atomkatastrophen, Klimawandel, Epidemien. Das Erschütternde ist also weniger die Vorstellung, dass der Mensch von der Erde verschwindet, sondern vielmehr, dass dieses Verschwinden als notwendig gedacht wird, und mehr noch, dass es als etwas moralisch Gutes, etwas Verantwortungsvolles – besser: als das Verantwortungsvolle schlechthin – legitimiert wird. Das Besondere dieser Utopie ist, dass niemand überlebt, dass dieses Ende ein Ende aller, für alle ist und niemand dadurch profitiert, dass alle Leiden am Leben erlöst werden, dass niemand übrig bleibt.

Der zentrale Rechengang des Textes, der die Männer von den Menschen subtrahiert, orientiert sich an einer Trennung anhand einer biologisch-essentialistisch definierten Achse von Geschlecht, die dadurch verdoppelt wird, dass die Frau zum einzig wahren Menschen erklärt wird. Diese Operation erlaubt es, das Konzept des Menschen als eines vernunftbegabten, ästhetischen, schönen, mitfühlenden Wesen zu erhalten bzw. neu zu begründen. Das bisherige Konzept des Menschen als Mann wird zum Missverständnis erklärt und durch ein als richtig gesetztes Verständnis des Menschen als Frau abgelöst. Eine Welt der Frauen wäre somit eine gute Welt, allerdings mit „Ziel und Ende“, wie es in der Utopie der getrennten Städte als Vorstufe des Endesendes angelegt ist. Die Frauen-Menschheit kann sich ohne Männer nicht fortpflanzen, sie kann nicht bestehen. Daraus folgt für Druskowitz: das gesamte menschliche Sein muss absolut überwunden werden. Die Frauen müssen sich als gute Menschen mit limitierter Möglichkeit eines guten Lebens den Männern entziehen und dadurch mit dem Ende der Männer auch ihr eigenes Ende in Kauf nehmen. Ein doppeltes Ende.

2. Strategien der Absicherung: Netze (Paratextuelle Gesten – Intertextuelle Linien)

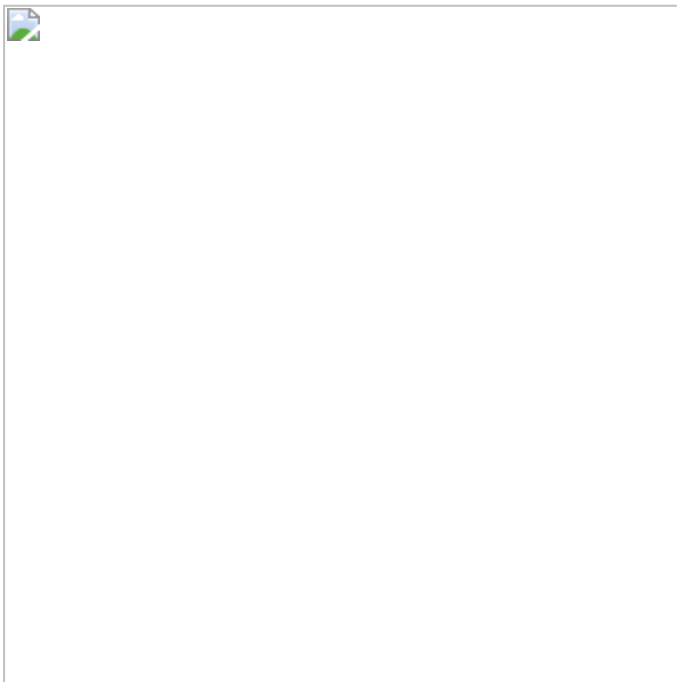
Wie werden diese Analyse und diese Prognose nun abgesichert? Dazu zuerst noch einmal zurück zu den freiesten Geistern, an die der Text adressiert ist: Diese vorzukünftige Geste der Formation einer Gruppe von **verstehenden** AdressatInnen ist für das Manifest typisch. Sie transportiert mit souveräner Pose einen Sprechakt, der durch Ausschluss, durch Abgrenzung eine Gruppe formiert, die zum Zeitpunkt des Sprechens noch nicht besteht, an die der Text aber adressiert ist – in diesem Fall eine elitäre Gruppe von freiesten Geistern, die geschlechtsspezifisch nicht markiert ist. Die vorzukünftige Funktion des Manifestes besteht nun darin, dass es diese Gruppe im Nachhinein formieren kann, indem jemand oder mehrere diese formierenden Gesten als Sprechakte auf sich beziehen, sich mit den Adressierten identifizieren, sich als dieser Gruppe zugehörig verstehen und sich durch den Sprechakt angesprochen fühlen. Und genau diese Geste bildet einen Prozess der Subjektivierung ab, der nach Rancière zuerst durch einen Akt der Ent-Identifizierung in Gang gebracht wird^[14]. Im Fall der freiesten Geister ist das die Ent-Identifizierung mit den unfreien Geistern, denen ein Erkennen der Welt gar nicht möglich ist, sowie die Anforderung, die freiesten aller freien Geister zu sein, um diesen Text überhaupt verstehen zu können. Damit verbunden ist die Prämisse des Textes, dass, wer den Text versteht, auch die Notwendigkeit seiner Umsetzung im Leben anerkennt und daran mitarbeitet.

Dass das Sprechen in Texten als Sprechen für eine Gruppe gelesen werden kann und damit die Gruppe mitkonstituiert, ist der Effekt, der einen Text im Nachhinein, in der Rezeption, als Manifest verstehbar werden lässt, und dieser Aspekt ist meiner Meinung nach zentral für die Familie der Manifeste und manifestmöglichen Texte und erklärt, dass Texte, die weder als Manifest betitelt sind noch formal als solches einordenbar wären, dennoch als Manifeste verstanden werden können, dass man sich auf solche Texte als Manifest einigen und beziehen kann, und dass man – da man den Text ja „versteht“ – das auch plausibel machen kann.

Im Fall von Druskowitz lässt sich die retroaktive Kraft des Textes gut veranschaulichen: Druskowitz' Text ist nicht als Manifest betitelt, wurde jedoch 1988 von einem feministischen Verlag wiederaufgelegt, wobei der Titel geändert wurde, indem die Herausgeberin auf den schlagenden Titel des vierten Kapitels *Der Mann als logische und sittliche Unmöglichkeit und als Fluch der Welt* (S. 33) zurückgriff und sich in der editorischen Notiz auf den Text als Manifest bezieht (vgl. S. 11).^[15] Ein Manifest ist immer ein solches für jemanden, nur das Glücken dieser Bedingung des Sprechaktes als Text für jemanden macht einen Text zum Manifest. Diese Bedingung muss, um es noch einmal mit anderen Worten zu beschreiben, allerdings nicht im inhaltlichen oder formalen Gestaltetsein des Textes verankert sein, sondern liegt primär im Aufgreifen und Verstehen dieser Funktion, dieses Sprechaktes durch jemanden, der den Text als Manifest versteht, ihm Sinn gibt und ihn damit erst als Manifest ins Leben ruft. Die Herausgeberin Traute Hensch transferiert den Text damit von der ursprünglichen aufgerufenen Positionierung, die vom Titel ausging, nämlich von einem philosophischen Bezugssystem, in ein feministisches, das die Hassrede auf den Mann als zentrales Motiv betont.

Helene Druskowitz war die erste Österreicherin, die, aufgrund der unterschiedlich geregelten bildungsinstitutionellen Zugangsbestimmungen für Frauen, an der Universität Zürich promovierte, und zwar mit einer Schrift *Über Lord Byrons Don Juan*[16]. Nach ihrem Studium schrieb sie zum einen philosophische Schriften, die sie unter ihrem eigenen Namen veröffentlichte, sowie Theaterstücke, von denen manche unter Pseudonymen veröffentlicht wurden.[17] Bei der Erstausgabe der *Pessimistische[n] Kardinalsätze* sind am Titelblatt sowohl das Pseudonym *Erna*, als auch *Dr. Helene Druskowitz* genannt: durch die Nennung beider Namen ist die verschleiende Funktion des Pseudonyms ad absurdum geführt, es soll im Gegenteil etwas enthüllt und klargemacht werden – eine weitere Geste des Textes, die als schließende verstanden werden kann und welche die Endgültigkeit, die Deziidiertheit des Textes unterstreichen soll. Ich meine, dass diese Entscheidung der Namensnennung, der Verdoppelung der Namen, die entscheidende Bedeutung des Textes für die Autorin unterstreicht: alle Register werden für diesen Text gezogen.

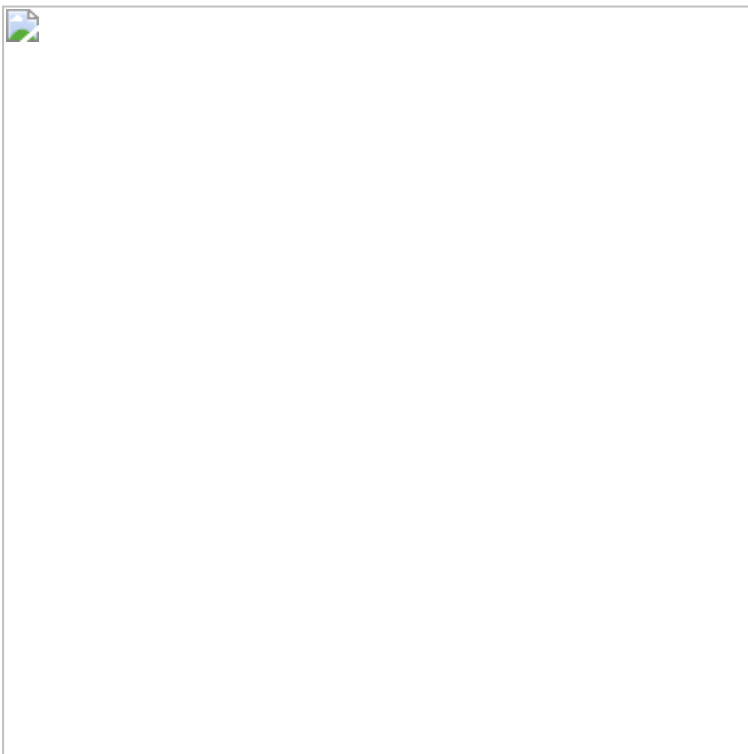
Diese Geste wird von zwei Dokumenten in der Krankenakte, die sich heute im Niederösterreichischen Landesarchiv in St. Pölten[18] befinden und den Text rahmen, wiederholt:



Das Dokument folio 4, in der Krankenakte mit Februar 1903 datiert, ist der Entwurf eines *Philosophische[n] Rundfragebogen[s]*, der – wie aus der handschriftlichen Ergänzung am unteren Blattrand hervorgeht – als Beilage zur Berliner Schriftstellerzeitung *Die Feder* gedacht war. Ob dieser Bogen wirklich in der Zeitschrift abgedruckt oder beigelegt war, ist nicht mehr zu rekonstruieren; für meine Arbeit ist das spannende Moment dieses Dokuments jedoch, dass in den sechs Fragen bereits die zentralen Linien der *Pessimistischen Kardinalsätze* umrissen sind: die Frage nach einem *obersten Prinzip*, die erkenntnistheoretische Frage zur Rolle der Wahrnehmung bei der Konstruktion der Welt, die Frage nach der Moral, die Frage nach der grundsätzlichen Ausrichtung des Denkens hin zu einem Optimismus oder Pessimismus, die Frage nach der Bedeutung der Geschlechter und schließlich die Fragen nach dem *Ziel und Ende des menschlichen*

Daseins und nach der *Befreiung* (alle Zitate folio 4). Man kann alle diese Fragen in den Kardinalsätzen aufgenommen sehen, sie strukturieren gleichsam unsichtbar den Text und machen noch einmal klar, dass sich Druskowitz für den Text/im Text selbst mit moralischen Fragen und aus einem Drang nach Befreiung von Leid, Schmerz, Unterdrückung – also aus einem ganz ursprünglich emanzipatorischen Impetus – mit der Möglichkeit einer grundlegenden, radikalen sozialen Veränderung auseinandersetze.

Das zweite Dokument (folio 44) im Zusammenhang mit den *Pessimistischen Kardinalsätzen* ist in seiner Materialität ein erstaunliches, beiläufiges Blatt: das kleine Stück stärkeres Papier ist wieder mit Schreibmaschine beschrieben, allerdings ohne Aufmerksamkeit über den Rand des Papiers hinaus, so dass Teile von Wörtern fehlen. Diese Beiläufigkeit in der Behandlung des Materials widerspricht extrem dem Inhalt des Blattes:



Erklärung.

*Die unterzeichnete betheuert
hiermit in dem Werke „Pessimisti
Kardinalsätze“ allen ihren
philosophischen Gedanken
eine Praecision und abschliesse
Ausdruck verliehen zu haben
und gibt das feierliche
Versprechen keine Anstrengung
mehr zu machen eine neue
Schrift auf eigenes Risiko
drucken zu lassen. Dr. Helene Druskowitz*

Mauer-Oehling b. Amstetten N. Oe

21/10 1905

Wem nützt eine solche Erklärung und welche Funktion soll sie haben? Das Blatt ist handschriftlich korrigiert, jedoch nicht eigenhändig unterschrieben. Helene Druskowitz war seit ihrer Zwangseinlieferung nach Randalen in Dresden im Jahr 1891 entmündigt, als Vormund war ein Kaufmann eingesetzt, gegen den Druskowitz sich in Briefen wehrte und dessen Ersetzung sie forderte. War er es, der die Veröffentlichung einer *neuen Schrift auf eigenes Risiko* aufgrund der finanziellen Kosten verhindern wollte? Ging die Forderung nach einer solchen Erklärung von der Anstalt bzw. den Ärzten aus, weil die Ideen zu extrem waren? Oder war es Druskowitz selbst, die – aus welchen Gründen auch immer – diese Erklärung entwarf? Über die Antworten kann wohl nur spekuliert werden. Zentral erscheint mir jedoch, dass die 78seitige Schrift durch diese Erklärung zu dem ultimativen Endwerk wird, in dem Druskowitz *allen ihren philosophischen Gedanken eine Praecision und abschliesse / Ausdruck verliehen zu haben*. Was sie sagen wollte, ist gesagt, und das mit Präzision und abschließendem Ausdruck. Sie entzieht sich dadurch sowohl einer Diskussion ihrer Thesen als auch einer eventuellen Revidierung. Es sei hier sei nur kurz auf das oben angeführte Zitat Nietzsches verwiesen, in dem er seine Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* als Sieg, also als Beendigung und Lösung, beschreibt.

Diese abschließende Geste, die immer auch die Bedeutung des Textes und dessen Endgültigkeit zeigen will, findet sich auch in den Motti am Beginn des Textes, die klar machen sollen: dieser Text ist wahr und endgültig.

Führt einen 99jährigen vor Gericht und ihr werdet etwas Ähnliches erfahren, wie bei der Lektüre dieser Schrift.

Dieses Werk soll ebenso gelesen und gewürdigt, wie das Chamonixtal und der Rhône-gletscher bewundert werden. (S. 12)

Das Bild eines Greises, der – worüber? über das Leben im allgemeinen, über Geschlechterverhältnisse, über die Möglichkeit einer friedlichen, besseren Welt? – vor Gericht befragt wird, evoziert einerseits die Weisheit des Alters, die durch „Lebenserfahrung“ geprägt ein vermeintlich „wahres“ Zeugnis der Welt geben kann. Der Greis hat die Kämpfe des Lebens um Positionen, um Anerkennung, um Liebe, um Geld hinter sich, er steht am Rande des Lebens, hat einen unbefangenen Blick und kann daher – diesem Bild entsprechend – von der Wahrheit des Lebens ungeschönt berichten.

Diese Wahrheit des Lebens ist in der Figur des Greises eine durch Praxis erfahrene und wird gegen die Wahrheit in Stellung gebracht, die auf Thesen, Theorien, Philosophien basiert. Erleben wird hier in Opposition zum Denken gesetzt, wobei dem Erleben eine „authentische“ Erkenntnismöglichkeit eingeräumt wird, die Vorrang hat vor dem Denken – und damit verbunden auch Vorrang vor den Wissenschaften und der Philosophie. Der Greis hat im Laufe seines Lebens Einsichten gewonnen, die ihn wissender sein lassen als die jüngeren Generationen, er hat das letzte Wort und das zählt.

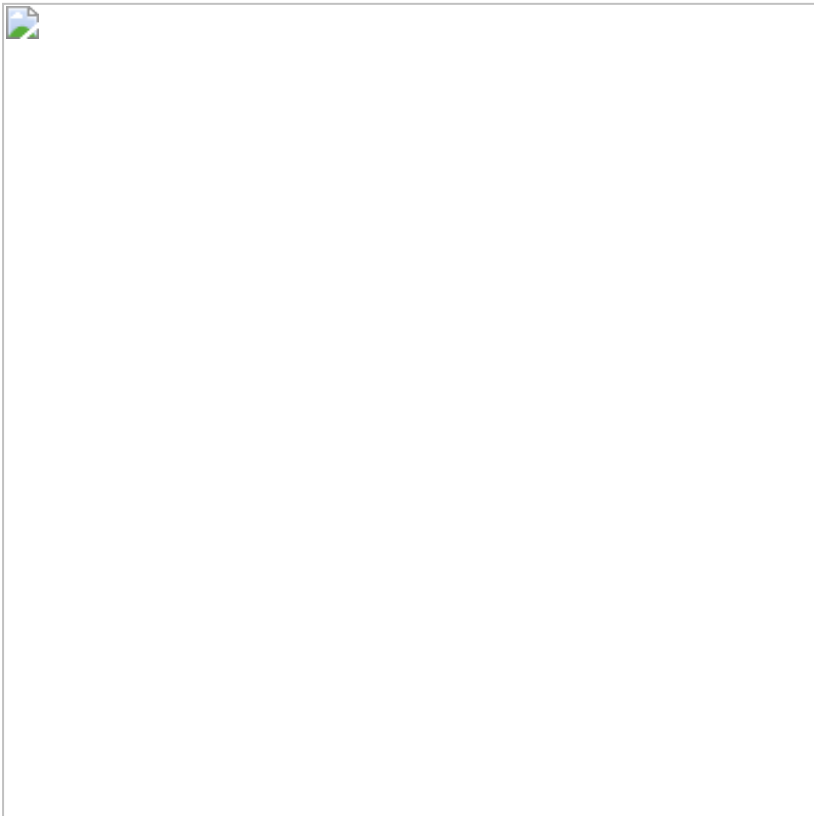
quocirca si sapientiam meam admirari soletis [...], in hoc sumus sapientes, quod naturam optumam ducem tamquam deum sequimur eique paremus

(Wenn ihr nun meine Weisheit zu bewundern pflegt [...], so wisset: sie besteht darin, dass ich der Natur als der besten Führerin wie einer Gottheit folge und mich ihr zu beugen weiß)

Cicero, Cato Maior de Senectute, II.5[19]

Dieses Zitat legt Cicero dem Cato in der Schrift *De Senectute* in den Mund, worin über das Altern gesprochen wird. Darin verbinden sich die Einsichten eines alten Menschen – dessen Weisheit – mit der Wahrheit der Natur, und jedes Sich-Auflehnen gegen ihre übermächtige Kraft wird als aussichtslos bewertet. Mit anderen Worten: Die Einsicht in die Unabänderlichkeit der Naturgesetze, in die Übermacht der Naturgewalten und die Unterworfenheit des Menschen demgegenüber, gerade das macht die Weisheit des Greises aus; Weisheit erlangen und damit glücklich altern kann nur der Mensch, der die Prozesse der Natur akzeptiert und sich ihnen möglichst gut anpasst. *Quid est enim aliud Gigantum modo bellare cum dis nisi naturae repugnare?* (Denn ein Kampf gegen das Naturgesetz: Was wäre er anderes als der Krieg der Giganten gegen die Götter?)[20]

Das zweite Motto der *Pessimistischen Kardinalsätze* legt eben diese Verbindung von Weisheit und Natur nahe, und es instruiert darüberhinaus auch die Lektüre des Textes: er soll *gewürdigt* und *bewundert* werden wie Natur. Mit dem Bild des Chamonix-Tals und des Rhône-Gletschers verweist Druskowitz auf Bilder einer eindrucksvollen Natur, die den Menschen klein und sich seiner Vergänglichkeit bewusst werden lässt. Sie ruft dadurch das Paradigma einer übermächtig, ästhetisch, ewig und wahr gedachten Natur auf, die der Kultur als Produkt des Menschen entgegengesetzt ist. Die Natur steht für hier für Wahrheit, Unveränderlichkeit, Eindeutigkeit, für ein Gegebenes, über das es keinen Zweifel, kein Unvernehmen geben kann.



Postkarte des Rhonegletschers, um 1900[21]

Der Gletscher als Symbol für diese Mächtigkeit der Natur verkörpert die naturgegebenen Prozesse, die universal gesetzt das Leben des Menschen bestimmen. Kein intellektueller Akt – nichts – kann die Natur überwinden: so bringt der Verweis auf den Rhône-Gletscher am Beginn des Textes jedenfalls die Natur in Stellung. Der Text selbst wird

durch diese Geste als Natur gesetzt, er soll wie die Natur gewürdigt und bewundert werden, und das ist nach diesem Naturverständnis auch die einzige Möglichkeit: beide stehen nicht zur Diskussion, beide vermitteln Wahrheit, beide machen Wahrheit erfahrbar, beide lassen den Menschen im Angesicht der ewigen Wahrheit und Schönheit (die in diesem idealistischen Konzept verbunden sind) klein erscheinen, passiv, ausgeliefert, nur zur ästhetischen Erfahrung dieses Übergroßen, Transzendenten fähig. Ist dies das Bild des Menschen, an den sie die pessimistischen Kardinalsätze richtet? Der Mensch – die *freiesten Geister* – müssen diesen Prämissen entsprechend die Notwendigkeit des Todes als einzige Handlungsmöglichkeit bzw. -unmöglichkeit akzeptieren. Wieder stehen wir vor einer Geste, die den Text abschließt.

Die Referenz auf das Chamonixtal zeigt die Linie zu einem Philosophen auf, dem Druskowitz ihre umfangreichste Studie widmete: dem englischen Philosophen und Schriftsteller Percy Bysshe Shelley (1792-1822). In Druskowitz' Schriften zu Shelley und zu dessen Freund Lord Byron[22] kann man beim Lesen deutlich die Verehrung und Affinität spüren, die sie für beide empfunden haben muss, vor allem der exzentrische Charakter der beiden, das Rebellische und Skandalöse ihrer Biografien, sowie die gegenseitige Beeinflussung und Durchdringung von Philosophischem und Poetischem in deren Werken werden von Druskowitz herausgestrichen:

Beide [Byron und Shelley] waren Sänger der Freiheit, beide waren machtvolle revolutionäre Geister, beide lebten mit der englischen Gesellschaft in Fehde und forderten Fürsten und Potentaten vor den Richtstuhl der Gerechtigkeit. [23].

Byrons Menschenhass und Weltschmerz wie auch Shelleys Gesellschaftskritik begründet sie als ethisch-humanistische Reaktion auf die gesellschaftliche Ordnung und das Leid der Welt und führt es auf eine gesteigerte Empathie der Dichter zurück:

Nur ein hohes Maß Sensibilität, ein hoher Grad von Empfänglichkeit für die äusseren Eindrücke befähigt überhaupt zum Dichter und Künstler und da konnte Byron wie sein Freund Shelley von sich selbst sagen: ‚Ich bin als wie ein Nerv, der jeglichen / Sonst unempfundnen Druck auf Erde spürt –‘; [...]. [24].

Eine Verbindungslinie legt Druskowitz in ihren Kardinalsätzen zu einem philosophischen Gedicht Shelleys, indem er unter dem Eindruck der Natur zwar seine atheistische Überzeugung nicht in Frage stellt, jedoch eine in ihr verborgene Kraft beschreibt, die als pantheistisch gedachte als Gesetz herrscht; diesem Konzept steht Druskowitz' Begriff der Übersphäre nah, die ja auch bei ihr als ewig verborgene Kraft und Motor der menschlichen Entwicklung konzipiert ist. Ich möchte die Linie hier nur kurz anreißen, um zu zeigen, dass Druskowitz' *Pessimistische Kardinalsätze* weder in Bezug auf ihre eigene philosophische Entwicklung noch in Bezug auf das philosophische Feld der Zeit isoliert (verrückt) da stehen. Diese Linie macht deutlich, wie unterschiedlich und ähnlich zugleich mit dem Begriff des Endes und der Leere umgegangen werden kann: Wenn Druskowitz auf das Chamonix-Tal und den Rhône-Gletscher verweist, dann spricht sie vom selben geografischen Ort, dem Shelley ein Gedicht gewidmet hat: *Mont Blanc. Lines Written in The Vale of Chamouni*. In dieser übermächtig und menschenleer dargestellten Natur sieht Shelley auch eine Stadt des Todes und der Leere:

*[...] A city of death, distinct with many a tower
And wall impregnable of beaming ice.
Yet not a city but a flood of ruin
Is there [...]*

*[...] the rocks, drawn down
From yon remotest waste, have overthrown
The limits of dead and living world,
Never to be reclaimed. The dwelling place
of insects, beasts, and birds, becomes its spoil
Their food and their retreat for ever gone,
So much of life and joy is lost. The race
of man flies far in dread; his work and dwelling
Vanish, like smoke before the tempests stream,
And their place is not known. [...]*

*The secret Strength of things
Which governs thought, and to the infinite dome
Of heaven is as law, inhabits thee!
And what were thou, and earth, and stars, and sea,
If to the human mind's imaginings
Silence and solitude were vacancy?[25]*

In der Beschreibung dieser Landschaft im Gedicht wird der Gletscher zu einer Stadt des Todes, in der die Grenzen zwischen Lebendem und Totem überwunden sind, in der die Menschen fort sind und ihr Platz unbekannt ist. Am Ende des Gedichts wird diese Frage nach dem Ort des Menschen in den Raum gestellt: Was wären wir, wenn Stille und Einsamkeit als Leere vorstellbar wären? Kann sich der Mensch eine Natur ohne ihn selbst vorstellen? Und welchen Sinn kann ein solches Denkexperiment machen? *Vacancy* hat nicht nur als letztes Wort dieses Gedichts eine herausragende Bedeutung, sondern verweist darauf, dass die Relation zwischen der Kraft und dem Gesetz nicht identisch gedacht ist (*is as law*), nicht stabil ist, sondern einen Raum für Veränderungen aufmacht. In Shelleys Gedicht scheinen mir daher die Möglichkeiten von Leere eher einen diskursiven Raum für Veränderungen zu öffnen, die Natur und das Gesetz, der Mensch selbst werden zur Diskussion gestellt, wohingegen Druskowitz' Text genau bis an diese Vakanz führt, jedoch die Menschenleere als einzig mögliche Lösung des Weltelends argumentiert. Insofern steht der appellative, agitatorisch gefärbte Text von Druskowitz der abgeklärten Melancholie in Shelleys Gedicht zwar nahe, denkt die Leere allerdings nicht weiter, und lässt den Punch damit enden.

In Shelleys Gedicht wird durch die Darstellung der Natur und des Gedankens an die Vergänglichkeit des Menschen eine melancholische Stimmung evoziert. Welche Stimmung dem Endesende gegenüber ist in Druskowitz' Text spürbar? Ihr Text wird getragen von Wut, die an manchen Stellen explizit an der Oberfläche des Textes aufscheint. In der Zeichnung der Frau jedoch entsteht so etwas wie der Ausblick auf die zumindest vorstellbare Möglichkeit einer guten Welt. Wenn wir diese unmögliche Positivität sehen, dann können wir die Notwendigkeit der Abschaffung des Menschen als

die Trauer über die Unmöglichkeit eines glücklichen Lebens lesen: die Stadt der Frauen als Übergangsstadium kann nur ein kurzes, endliches Spiel vom guten Leben sein, eine Inszenierung vom Glück. Wurzelt hier, in dieser Trauer um das gute Leben, der moralisch argumentierende Zorn des Textes, speist sich daraus die Energie des Textes und der Hass auf den Mann?

Der Logik der *Kardinalsätze* entsprechend kann die Gewalt nur durch die Beendigung der Menschheit im *passivischen Absterben*[26], aufgelöst werden, wie Deleuze den Gedanken des *passiven Nihilismus*[27] bei Nietzsche reformuliert, den dieser durch Buddha/Jesus verwirklicht sieht: *Allzuweit war er seiner Epoche, seinem Milieu voraus: er lehrte schon das reaktive Leben, heiter zu sterben, passivisch dahinzusterben, er zeichnete dem reaktiven Leben schon dessen wahres Ende, als dieses noch in seinem Kampf mit dem Willen zur Macht verstrickt war.*[28] Diese Überwindung des Menschen, das Denken des Nichts ist bei Nietzsche ein zentraler Aspekt der Umwertung der Werte. *Die Sorglichsten fragen heute: „wie bleibt der Mensch erhalten?“ Zarathustra aber fragt als der einzige und erste: „wie wird der Mensch überwunden?“*[29] Nietzsche denkt die Überwindung des Menschen in der Figur des Übermenschen weiter, die nicht auf einer Veränderung des Menschen basiert, sondern auf einer radikalen Neukonzeption, die uns zwingt, die Grundlagen des Seins neu zu denken.

3. Ende: Öffnung 2

Das Endesende nicht als Ende der Arbeit am Text neuerlich zu rekonstruieren, war eine zentrale Erkenntnis für mich in der Arbeit mit diesem vertrackten Text. Die Figur des Endes, eines absoluten Endes des Menschen sollte so als Denkexperiment mit Potenzialen für das „Reale“ gelesen werden, das auf Zustände verweist, die als unüberwindlich empfunden werden, auf Unrecht, das überwunden werden soll. Der Text produziert als Manifestmaschine für diese Überzeugung durch philosophische Argumentationen und die Etablierung einer Logik/Wahrheit durch stilistische Mittel eine ganz spezifische Energie, die dem Text Deziertheit in seiner Stoßrichtung gibt. Das Endesende muss in Druskowitz' im Text nicht als großer BoomBang inszeniert werden, sondern wird fast lapidar aus dem Gegebenen abgeleitet und als logische Schlussfolgerung präsentiert, jedoch wie gezeigt mehrfach abgesichert. Die Notwendigkeit des Endes reagiert auf die empfundene Unmöglichkeit einer Veränderung innerhalb des Systems, innerhalb der bestehenden Welt und sieht daher die einzige Möglichkeit gegen das Unrecht in derem absoluten Ende, das wir aufnehmen können um weiterzufragen: Was soll anders sein, wie können wir darüber nachdenken und was können wir tun?

Die Trope des Endes, des Todes, des Endes des Menschen findet man momentan in der feministischen Theorie unter anderem bei Rosi Braidotti und Donna Haraway verhandelt: es taucht bei ihnen entweder im Konzept des Posthuman oder der Cyborg auf, wobei es bei beiden Theoretikerinnen mit Fragen nach Formen von Aktivismus und Verantwortung gekoppelt ist.[30]

Wenn der Text von Druskowitz auch als bedrohlich, als brutal gelesen und für einen dummen Hass auf Männer und Beweihräucherung von Frauen instrumentalisiert werden kann, so weist doch genau der zuerst erschreckende Begriff des Endesendes in eine Richtung, die unser Denken auch heute noch beschäftigen kann, wenn auch die Geschlechtergrenzen in einem Denken mit Figuren des Posthuman oder der Cyborg aufgegeben, beendet werden – können: Er weist in die Richtung eines Nachdenkens über das (menschliche) Leben, in dem Differenzen als fließend und produktiv verstanden werden, Subjektivitäten als Cluster von komplexen Kräften gesehen werden, und das Solidarität somit anders organisiert denken kann als z. B. über essentialisierte, vorgebliche Gemeinsamkeiten.

Die In-Frage-Stellung und Überwindung der Grenzen des Konzepts vom Menschen, vom menschlichen Leben hin zu einem anderen, einem radikal anders organisierten Denken vom Menschen ist heute auf alle Fälle ein äußerst kreativer Bereich philosophischer Theorien, der auch Geschlechtergrenzen verlassen will, bzw. Subjektivitäten, Handlungsfähigkeit und Zusammenleben grundsätzlich anders zu denken versucht.

Ich möchte meinen Artikel mit einem dezidiert optimistischen Zitat von Rosi Braidotti beenden, welches diese Herausforderungen und Möglichkeiten experimentierenden Denkens sehr engagiert herausstellt, das Potenzial vorzukünftiger Gesten unterstreicht und es mit politischem Handeln im Jetzt verbindet:

Prophetic, nomadic or visionary minds are thinkers of the future. The future as an active object of desire propels us forth and we can draw from it the strength and motivation to be active in the here and now of a present that hangs on in between the ,no longer' and the ,not yet' of advanced post-modernity. The present is always the future present: it will have made a positive difference in the world. Only the yearning for sustainable futures can construct a liveable present. The anticipation of endurance, of making it to a possible ,tomorrow', transposes energies from the future back into the present. This is how sustainability enacts modes of creative becoming in a non-entropic model of energy-flow, and hence transferral of desire. Drawing energy from the thinkability of the future means that our desires are sustainable to the extent that they engender the conditions of possibility for the future. In order to get there, a nomadic subject position of flow and multi-layeredness is a major facilitator. This is not a leap of faith, but an active transposition, a transformation at the in-depth level, a change of culture akin to genetic mutations, but registered also at the ethical level. In this project, cyborgs and nomadic subjects are companion species that endure. [31]

Notes:

1. Helene Druskowitz: Pessimistische Kardinalsätze. Ein Vademecum für die freiesten Geister. Wittenberg: Herrosé & Ziemsen, o.J. [1905], S. 60. [meine Hervorhebung]
Der Text ist online zugänglich auf der Website von austrian literature online:
http://www.literature.at/webinterface/library/ALO-BOOK_VO1?objid=1045&page=1&zoom=2[23.5.2007]

2. Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Aus dem Französischen von Richard Steurer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. (=suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1588.) S. 70. [meine Hervorhebung]

3. In meinem Verständnis des Politischen orientiere mich an den Konzepten Jacques Rancières, wie er sie z.B. in seinem Buch *Das Unvernehmen* ausarbeitet. Vgl. z.B. S. 38: „Es gibt Politik, weil diejenigen, die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen und eine Gemeinschaft dadurch einrichten, dass sie das Unrecht vergemeinschaften, das nichts anderes ist als der Zusammenprall selbst, der Widerspruch der zwei Welten, die in einer einzigen beherbergt sind: die Welt, wo sie sind, und jene, wo sie nicht sind, die Welt, wo es etwas gibt ‚zwischen‘ ihnen und jenen, die sie nicht als sprechende und zählbare Wesen kennen, und die Welt, wo es nichts gibt.“

4. Vgl. dazu Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1985. (=eva-Taschenbuch. 70.), vor allem das letzte Kapitel „Der Übermensch: Wider die Dialektik“, in dem Deleuze von seinem Verständnis des Nihilismus bei Nietzsche und der „Umwertung der Werte“ ausgehend zu einem Begriff der Affirmation, der „dionysischen Bejahung“ (S. 193) kommt, die Deleuze als „Schaffen“ (S. 200) in seinem produktiven Potenzial versteht: „*Bejahen heißt nicht, sich aufladen, auf sich nehmen, was ist, sondern das, was lebt, entbinden, befreien.* Bejahen heißt: leichter machen. Nicht das Leben mit dem Gewicht höherer Werte belasten, sondern neue Werte *schaffen*, die solche des Lebens sind, die das Leben zum Leichten, zum Aktiven erheben. [...] Bejahen heißt schaffen – nicht tragen, ertragen, auf sich nehmen.“ (S. 200, Hervorhebung im Original)

5. Der Schrei als etwas dem Denken, dem Philosophieren Vorgängiges, beschreibt z.B. Gilles Deleuze: „In some ways, the philosopher is not someone who sings, but someone who screams. Each time you need to scream, I think that you are not far from a kind of call of philosophy. What would it mean for the concept to be a kind of scream or a kind of form of scream? That’s what it means to need a concept, to have something to scream! We must find the concept of that scream.“ Gilles Deleuze: Leibniz [Vortrag an der Universität Vincennes vom 15.4.1980, aus dem Französischen von Charles J. Stivale]. Online: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=50&groupe=Leibniz&langue=2> [5.6.2007]

Avital Ronell bezieht sich in ihrem Vorwort zur Neuauflage des SCUM Manifestos (1967) von Valerie Solanas auf das Nietzsche/Heidegger-Verständnis des Schreis und schreibt über Solanas: „Sometimes you have to scream to be heard. [...] Miss Nietzsche is suddenly screaming“. Avital Ronell: *Deviant Payback: The Aims of Valerie Solanas*. In: Valerie Solanas: *SCUM Manifesto*. London, New York: Verso 2004, S. 3. Solanas’ Manifest ist den Pessimistischen Kardinalsätzen von Druskowitz faszinierend ähnlich, mit dem gravierenden Unterschied, dass sie in ihrer Utopie die Menschheit nicht mehr beenden muss, sondern durch künstliche Befruchtung eine Welt der Frauen denken kann. Eine weitere Ausführung dieses Vergleichs findet im Rahmen meiner Dissertation statt.

6. Vgl. zu diesem Punkt Jacques Derrida: *Declarations of Independence*. In: *Deconstruction. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Edited by Jonathan Culler. Volume IV. London, New York: Routledge 2003. S. 24-31. (Zuerst: *New Political*

Science (1986), H 15, S. 7-15.). Z.B. S. 26: „One cannot decide – and that’s the interesting thing, the force and the coup of force of such a declarative act – whether independence is stated or produced by this utterance.“ Diese produktive Kraft entwickeln Manifeste ebenso in Bezug auf die Formation von Gruppen: „But this people does *not* exist. They do *not* exist as an entity, it does *not* exist, *before* this declaration, not *as such*. If it gives birth to itself, as free and independent subject, as possible signer, this can hold only in the act of the signature. The signature invents the signer. This signer can only authorize him- or herself to sign once he or she has come to the end [*parvenu au vout*], if one can say this, of his or her own signature, in a sort of fabulous retroactivity.“ (S. 27) Und auch der Hinweis auf die Vorzukunft als der Intention von Deklarationen und Manifesten entsprechenden Zeit: „future perfect, the proper tense for this coup of right“ (S. 27). Jacques Rancière bezieht sich ebenfalls auf dieses retroaktive produktive Potenzial des Noch-nicht: „Gestehen wir zu, dass ein gelungenes Ansprechen immer die Vorwegnahme einer Sprechsituation ist, die noch nicht gegeben ist.“ Rancière, Unvernehmen, S. 56.

7. Vgl. ebda, S. 47: „Unter *Subjektivierung* wird man eine Reihe von Handlungen verstehen, die eine Instanz und eine Fähigkeit zur Aussage erzeugen, die nicht in einem gegebenen Erfahrungsfeld identifizierbar waren, deren Identifizierung also mit der Neuordnung des Erfahrungsfeldes einhergehen.“

In diesem Zusammenhang sei auf die umfassende und herausragende Studie von Janet Lyon verwiesen, die eine Geschichte des Manifests als Phänomen und permanente Herausforderung der Entwicklung einer politischen Moderne schreibt. Janet Lyon: Manifestoes. Provocations of the Modern. Ithaca, London: Cornell University Press 1999.

8. Zu diesen Begriffen vgl. Gérard Genette: Fiction & Diction. Translated from the French by Catherine Porter. Ithaca, London: Cornell University Press 1993, vor allem das Kapitel „Fictional Narrative, Factual Narrative“, S. 54ff.

9. Meine Dissertation zu feministischen Manifesten ist Teil eines von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften geförderten DOC-team Projekts mit dem Titel „Viel versucht, nichts erreicht? Feministische Interventionen im 20. Jahrhundert“. An dieser Stelle möchte ich meinen beiden Kolleginnen Astrid Peterle und Monika Ankele für die inspirierende und gute Zusammenarbeit danken.

10. Für die zahlreichen Diskussionen zu diesem Aspekt sowie für das Schlagwort „complicating the political“ danke ich meinem Kollegen am IWM Vern Walker.

11. Friedrich Nietzsche: Ecce Homo. In: Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 6. München/Berlin, New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter 1980, S. 322.

12. Vgl. ebda.

13. Vgl. Deleuze, Nietzsche, S. 161ff, besonders S. 169.

14. Vgl. Rancière, Unvernehmen, S. 48: „Jede Subjektivierung ist eine Ent-Identifizierung, das Losreißen von einem natürlichen Platz, die Eröffnung eines Subjektraums, in dem sich jeder dazuzählen kann, da es ein Raum einer Zählung der Ungezählten ist, eines In-Bezug-Setzens eines Anteils und der Abwesenheit eines Anteils ist.“

15. Ein Großteil der vom deutschen Verlag Kore herausgegebenen Bücher beschäftigen sich mit Sex/Gender-Themen; der Name Kore (gr. Mädchen, Tochter) verweist ebenfalls auf ein feministisches Selbstverständnis des Verlags und der Herausgeberin.

16. Helene Druschkovich: Ueber Lord Byron's "Don Juan". Eine litterarisch-ästhetische Abhandlung. Zürich: Zürcher u. Furrer 1879. (zugleich: Zürich, Univ.-Diss., 1879.)

17. So z.B. die folgenden beiden Dramen: E. René: Sultan und Prinz. Trauerspiel in 5 Aufzügen. Wien: Wallishäuser 1881. (=Wallishäuser'sche Sammlung Deutscher Bühnenwerke. 23.) sowie Erich René: Der Präsident vom Zither-Club. Orig.-Posse in 4 Aufzügen. Dresden-Blasewitz: A. Arnold o.J.

18. Krankenakte Helene Druskowitz, Niederösterreichisches Landesarchiv. Die Abbildungen stammen aus dieser Krankenakte und werden hier mit der Einwilligung des Landesarchivs verwendet.

19. Marcus Tullius Cicero: Cato Maior de Senectute/Cato der Ältere über das Alter. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Max Faltner. 2., verbesserte Auflage. München: Heimeran 1980. (= Tusculum-Bücherei) S. 10f.

20. Ebda, S. 12f.

21. Quelle: Online:

http://de.wikipedia.org/wiki/Bild:Gletch_und_Rhonegletscher_um_1900.jpeg
[23.5.2007]

22. Druschkovich, Byron; Helene Druskowitz: Percy Bysshe Shelley. Berlin: Oppenheim 1884.

23. Ebda, S. 383.

24. Druschkovich, Byron, S. 8.

25. Percy Bysshe Shelley: Mont Blanc. Lines Written in the Vale of Chamouni (Version A). [1816] In: Percy Bysshe Shelley: The Major Works including Poetry, Prose, and Drama. Ed. with an Introduction and Notes by Zachary Leander and Michael O'Neill. Oxford: Oxford University Press 2003. (=Oxford's World Classics.) S. 120ff.

26. Deleuze, Nietzsche, S. 169.

27. Ebda.

28. Ebda, S. 169f.

29. Friedrich Nietzsche: Vom höheren Menschen, o.S. Zitiert nach: Ebda, S. 177f.

30. Vgl. z.B. Rosi Braidotti: „The cartographic reading of the present points to a posthumanist system in which the human has been subsumed into global networks of control and commodification which have taken ‘Life’ and living matter as target. The political economy of euphoria and gloom of advanced capitalism inscribes us in a state of constant crisis. The crisis of human rights, of human life, the environment or of human survival is on the agenda. The generic figure of the human is in trouble.“ Rosi Braidotti: Affirming the Affirmative. On Nomadic Affectivity. In: rhizomes 11/12. Fall 2005/Spring 2006. Online: <http://www.rhizomes.net/issue11/braidotti.html> [23.5.2007]. Vgl. z.B. auch Donna Haraway: Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980’s. Socialist Review 80 (1985). S. 65-108, sowie Donna Haraway: The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press 2003.

31. Rosi Braidotti: Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology. In: Theory, Culture & Society. Vol. 23. London, Thousand Oaks, New Dehli: SAGE 2006, S. 206f.

Preferred citation: Ankele, Gudrun. 2007. Helene Druskowitz’ *Pessimistische Kardinalsätze* (1905) als Manifest. In: Indecent Exposures, ed. V. Walker, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows’ Conference Proceedings, Vol. 22.