Edition Moderne Postmoderne

Franz Bockrath

Zeit, Dauer und Veränderung

Zur Kritik reiner Bewegungsvorstellungen

[transcript]

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Franz Bockrath
Zeit, Dauer und Veränderung

Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für Anja, Franca und Cara

Franz Bockrath (Prof. Dr.) lehrt am Fachbereich Humanwissenschaften an der Technischen Universität Darmstadt. Seine Forschungsschwerpunkte sind Philosophie und Kulturwissenschaften des Sports.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Franz Bockrath

Zeit, Dauer und Veränderung

Zur Kritik reiner Bewegungsvorstellungen

[transcript]

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

FACHINFORMATIONSDIENST
PHILOSOPHIE

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

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 Lizenz (BY-ND). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, gestattet aber keine Bearbeitung.
(Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de)
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen oder Derivate einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2014 im transcript Verlag, Bielefeld
© Franz Bockrath

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-2911-8
PDF-ISBN 978-3-8394-2911-2
https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorrede | 7

Einleitung | 11

I Bewegung als Problem des ‚reinen Denkens' und der ‚reinen Wahrnehmung' | 57

1 Unbewegtheit des Seienden (Zenon) | 59
1.1 Kontinuität von Raum und Zeit (Dichotomie- und Achilleusbeispiel) | 60
1.2 Diskretheit von Raum und Zeit (Pfeil- und Stadiumbeispiel) | 67
1.3 Objektivistische Schlussfolgerungen und Weiterführungen | 73

2 Sein der Bewegung (Bergson) | 83
2.1 Differenzen der Raum- und Zeitwahrnehmung | 84
2.2 Zenons Paradoxien der Bewegung als Antinomien des Stillstandes | 92
2.3 Bewegungsbilder und Bildbewegungen | 134
2.4 Äußere und reine Wahrnehmungen | 160
2.5 Körpergedächtnis und reine Erinnerungen | 191
2.6 Subjektivistische Schlussfolgerungen und Weiterführungen | 246

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II BEWEGUNG ALS PHÄNOMEN DES ÜBERGANGS | 261

3 Bewegung als erscheinender Widerspruch (Hegel) | 265
3.1 Bewegung des Begriffs | 271
3.2 Dauer der Bewegung | 298
3.3 Dialektik der Bewegung | 308

4 Bewegung als Formbildungsprozess (Cassirer) | 319
4.1 Sinnbildung im Symbolprozess | 321
4.2 Werden zur Form | 345
4.3 Symbolcharakter der Bewegung | 364

5 Bewegung als Logik der Praxis (Bourdieu) | 395
5.1 Gegen objektivistische und subjektivistische Verkürzungen | 406
5.2 Praxeologie der Bewegung | 435
5.3 Sozialer Zeitgebrauch | 467

Abbildungen | 493
Literatur | 495

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorrede

Aus einem umfangreichen Manuskript, dessen Anfänge bis in die Assistenzzeit an der Humboldt Universität Berlin zurückreichen, wurden die Teile ausgearbeitet und fortgeschrieben, die den Zusammenhang von Bewegung und Zeit zum Gegenstand haben. Ausgehend von der Annahme Hegels, dass die Bewegung der daseiende Widerspruch selbst sei und mithin auf zeitliche Verhältnisse immer schon verwiesen ist, erweist sich die hier gewählte Thematik als ebenso aktuell wie historisch relevant. Im ersten Teil der vorliegenden Schrift waren zunächst die Widersprüche der Bewegung im reinen Denken (Zenon) und reinen Wahrnehmen (Bergson) aufzuzeigen, um die philosophische Problemkonstellation von ihren Extremen her aufzuspannen. Der zweite Teil verfolgt demgegenüber die Absicht, die zuvor aufgezeigten Widersprüche in ihrer reflexiven Vermittlung zu begreifen (Hegel), bevor die Dimension der Erfahrung unter dem Aspekt ihrer symbolischen Bedeutung in den Blick genommen wird (Cassirer). Dieser Schritt erschien notwendig, weil in der kulturphilosophischen Sichtweise auch der Bereich des vorbegrifflichen Bewusstseins im Sinne seiner Formwerdung – vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck – bestimmt wird, wodurch das gesamte Erfahrungsspektrum modellhaft als Funktion geistiger Gestaltungsprozesse in Erscheinung tritt. Doch erst die Praxeologie (Bourdieu) eröffnet nach der hier vertretenen Auffassung ein angemessenes Verständnis der Hervorbringung und Genese sozialer Praktiken und Bewegungen, das nicht einseitig an der geisti-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen Bestimmung und ideellen Geltung der symbolischen Formen sich orientiert.

Die einzelnen Kapitel der Arbeit sind inhaltlich miteinander verwoben; sie lassen sich jedoch ebenso als Einzelstudien begreifen. Ein unmittelbarer Zusammenhang eint die ersten beiden Kapitel, da Bergson in seiner Auseinandersetzung mit Zenon an verschiedenen Stellen direkt auf die Beweisführung seines Gegenübers sich bezieht. Auch deshalb wird die Position dieses Autors vergleichsweise ausführlich dargestellt. Der wichtigere Grund ist allerdings darin zu sehen, dass Bergson in Deutschland – im Unterschied etwa zu Frankreich – heute vergleichsweise unbekannt ist und scheinbar aus der Mode gekommen zu sein scheint. Bedenkt man jedoch, dass neben Cassirer auch Heidegger wichtige Anregungen gerade von diesem Autor bezogen hat, dann spricht einiges dafür, etwas ausführlicher mit Bergsons Kritik am begrifflichen Denken sich zu befassen, anstatt sie vorschnell unter dem Etikett des Intuitionismus und der Lebensphilosophie beiseite zu legen. Zu Hegel, Cassirer und Bourdieu gibt es gewiss zahllose Studien. Da allerdings eine Philosophie der Bewegung bisher nicht entwickelt wurde, die das Verhältnis des begrifflichen Denkens zum sinnlichen Material als ausdrücklich zeitbezogene Aufgabenstellung thematisiert, lohnt der Blick auf die geistphänomenologischen, kulturphilosophischen und praxistheoretischen Zugangsweisen, die hier nicht einfach nebeneinander gestellt, sondern inhaltlich auseinander entwickelt werden. Da diese Aufgabe nicht primär an philologischen Maßstäben orientiert ist, wird Sekundärliteratur nur soweit berücksichtigt, wie sie zur Aufhellung fraglicher Probleme geeignet erscheint.

Die hier erörterten Positionen sind Anlass, nicht Ziel. Aus diesem Grund erfolgen keine geschlossene Darstellungen, um im Anschluss hieran so genannte Auseinandersetzungen zu führen. Stattdessen werden, wie beim Blick durch ein Kaleidoskop, einzelne Facetten herausgehoben und so aufeinander bezogen, dass das thematisch Fokussierte in immer neuen Konstellationen aufscheint und sich dabei nach und nach entbirgt. Nicht also werden einzelne Ansätze und Behauptungen von einem bestimmten Standpunkt aus kritisiert, sondern es geht da-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rum, an ihnen das herauszuarbeiten, was ihren eigenen Maßstäben widerspricht. Man mag dieser Haltung vorwerfen, sie zerstöre das, was vielleicht erhaltenswert wäre, zumal ein Entkommen aus den aufgedeckten Schwierigkeiten nicht in Aussicht gestellt wird. Wenn hier dennoch der Versuch unternommen wird, die Unwahrheiten der erörterten Ansätze mit ihren eigenen Mitteln aufzudecken, so deshalb, weil die negative Kraft des Begriffs ein Moment der Wahrheit zum Ausdruck bringt, das über sich selbst bereits hinausweist. Auch wenn dem negativen Wahrheitsbegriff einheitliche Grundsätze und systematische Geschlossenheit fehlen, so befördert er doch die Einsicht in das Unwahre, die an den Gegenständen selbst zu entwickeln und aufzuzeigen ist, anstatt sich im Unverbindlichen zu verlieren.

In formaler Hinsicht bleibt zu ergänzen, dass die umfangreichen Anmerkungen als ein dritter Teil der Arbeit gelesen werden können. Der vorliegende Text erscheint dem Verfasser auch ohne die inhaltlichen Querverweise verständlich. Wenn hier dennoch vergleichsweise ausführliche Kommentare gegeben werden, so deshalb, um den bearbeiteten Positionen und Referenzen möglichst gerecht zu werden. Leider ist es inzwischen gängige Praxis, Angaben und Verweise in wissenschaftlichen Texten ohne weitere Erläuterungen und in möglichst knapper Form, wie an einer Perlenschnur alphabetisch aufgereiht, in dürre Klammern zu setzen, womit die eigene Informiertheit rasch dokumentiert und der Nachweispflicht formal entsprochen wird. Die hier gewählte Darstellungsform verfolgt demgegenüber die Absicht, die gewählten Quellen - so weit wie irgend möglich - selbst zum Sprechen zu bringen. Die Orthographie in den Zitaten wurde nicht verändert; längere Übernahmen wurden durch entsprechende Einrückungen im Text kenntlich gemacht. Die Verwendung einfacher Anführungszeichen verweist auf eingeführte Begriffe, die bereits an früherer Stelle genannt wurden.

Käme man nach Lektüre dieser Arbeit zu der Auffassung, es handele sich um eine bloße Aneinanderreihung epistemologischer, geist- und kulturphilosophischer sowie kultursoziologischer Überlegungen, so wäre ihr Zweck verfehlt. Hingegen wäre es ein Gewinn, wenn die

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

etablierten gedanklichen Einteilungen und disziplinären Grenzen im Verlauf ihrer wechselseitigen Konfrontation und Anerkennung selbst in Bewegung gerieten, anstatt sich weiter zu verfestigen.

Bensheim, Frühjahr 2014

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einleitung

Die Zeit zählt zu den klassischen Themen innerhalb der abendländischen Denktradition. In den Haupt- und Subtexten dieser Tradition finden sich freilich ebenso zahlreiche Hinweise darauf, dass das Denken allein kaum geeignet ist, die Frage nach ihrer Bedeutung hinreichend zu beantworten. So beklagt beispielsweise Henri Bergson mit Blick auf die von ihm untersuchte „Dauer", dass er „[b]ei der Durchsicht der verschiedenen Systeme" feststellen musste, „daß die Philosophen sich kaum mit ihr beschäftigt"[1] hätten: „Keiner von ihnen hat bei der Zeit nach positiven Eigenschaften gesucht"[2].

Diese Einschätzung steht in einem merkwürdigen Kontrast zu der Anzahl von Veröffentlichungen, die sich mit zeitbezogenen Fragestellungen in philosophischer wie fachwissenschaftlicher Hinsicht befassen. Für das 20. Jahrhundert konstatieren Walther Ch. Zimmerli und Mike Sandbothe in diesem Zusammenhang sogar eine Zäsur im abendländischen Zeitdenken, sofern sich hier eine „einzigartige Parallelität des naturwissenschaftlichen und des philosophischen Zeitinteresses abzeichnet"[3]. Während die neuzeitliche Physik der Zeit in Gestalt der Newtonschen Mechanik noch eine untergeordnete Rolle zuwies – „als

1 Vgl. dazu Bergson 1993 a, S. 24.

2 Vgl. ebda., S. 29 (im Original hervorgehoben).

3 Vgl. Zimmerli/Sandbothe 2007, S. 8.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die eines richtungsneutralen und symmetrischen Parameters, der auf die interne Struktur der wissenschaftlichen Gegenstände keinerlei Einfluß hat“[4] – änderte sich dies mit der Entdeckung der Zeit als abhängige Variable im Kontext des so genannten „Grundlagenkrise der modernen theoretischen Physik“[5]. Fortan war es nicht mehr möglich, die Gesetze der Physik zeitunabhängig zu denken. An die Stelle einer absoluten Zeitauffassung trat die Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven raum-zeitlichen Ereignissen. Werden nach diesem Verständnis die physikalischen Grundgesetze als invariant und objektiv gültig angenommen, so gilt dies für spezielle Zeiterfahrungen nicht, wie Albert Einstein in einem Brief anlässlich des Todes eines engen Freundes an dessen Witwe in tröstlich gemeinter Absicht zum Ausdruck bringt:

„Nun ist er mir auch mit dem Abschied von dieser sonderbaren Welt ein wenig vorausgegangen. Dies bedeutet nichts. Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Bedeutung einer wenn auch hartnäckigen Illusion.“[6]

Dies erinnert durchaus an die Anfänge der abendländischen Zeitauffassung, in denen die „drei Zeiten“ – Vergangenheit, Gegenwart und Zu-

4 Vgl. ebda.

5 Zu den Auslösern dieser Krise zählen Max Plancks Quantentheorie aus dem Jahr 1900 sowie Albert Einsteins Spezielle Relativitätstheorie von 1905. Zimmerli und Sandbothe weisen allerdings zurecht darauf hin, dass „sich bereits im 18. und dann verstärkt im 19. Jahrhundert in den Bereichen der Geologie (Lyell), der Paläontologie und der Archäologie sowie durch die Begründung der Evolutionstheorie (Darwin) und der Thermodynamik (Boltzmann) eine mit den zeitneutralen Fundamenten der physikalischen Leitwissenschaft – der klassischen Dynamik – schwer in Einklang zu bringende *geschichtliche Konzeption von Natur*“ abzeichnete. Vgl. ebda. (Hervorhebung F.B.).

6 Einstein 1972, S. 538.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kunft – „als eine Art Dreiheit in der Seele“[7] gefasst wurden, das heißt nach ihrem nur subjektiv bestimmbaren Charakter. Gemein ist beiden nicht nur zeitlich weit auseinander liegenden Positionen, dass die jeweilige „eigene Zeit“, gleich ob „hartnäckige Illusion“ (Einstein) oder „Erfahrungsgrund“ (Augustinus), immer schon den Verweis auf etwas mit sich führt, was sie selbst übersteigt.

Vom philosophischen Standpunkt aus gesehen findet diese Auffassung ihren wohl spekulativsten Ausdruck in der These Kants von der „Unendlichkeit der Zeit“, die „uneingeschränkt gegeben sein“[8] soll. Spekulativ – im kritischen Sinne – ist diese Annahme deshalb, weil Kant im Rahmen der ‚Kritik der reinen Vernunft’ den Begriff einer unendlichen Gegebenheit als möglich und unmöglich zugleich charakterisiert[9].

---

7 Ausführlicher zitiert heißt es bei Augustinus: „Soviel aber ist nun klar und deutlich: Weder die Zukunft noch die Vergangenheit ‚ist’, und nicht eigentlich läßt sich sagen: Zeiten ‚sind’ drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr sollte man, genau genommen, etwa sagen: Zeiten ‚sind’ drei: eine Gegenwart von Vergangenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem. Denn es sind diese Zeiten als eine Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht: und zwar ist die Gegenwart von Vergangenem, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung.“ Augustinus 1987, S. 641-643 (XI. Buch, 20. Kap.).

8 Vgl. Kant 1981 b, A 32/B 48. Zum „Raum“ als „unendlich gegebene Größe“ vgl. ebda., A 24/B 39 (im Original teilweise hervorgehoben).

9 In der ‚Antithetik der reinen Vernunft’ findet sich in der ‚Anmerkung zur ersten Antinomie’ der folgende Hinweis: „Unendlich ist eine Größe, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist. Nun ist keine Menge die größeste, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugetan werden können. Also ist eine unendlich gegebene Größe, mithin auch eine (der verflossenen Reihe sowohl, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: sie ist also beiderseitig begrenzt.“ Kant 1981 b, A 430/B 458.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch für den Kritiker „des dialektischen Scheins“[10] bleibt die Vorstellung von der „Unendlichkeit“ widersprüchlich. Doch handelt es sich hierbei nicht um einen einfachen, sondern um einen notwendigen Widerspruch, der unvermeidlich ist, wenn „unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihm kongruieren könne“[11].

Vor diesem Hintergrund bereiten die raum-zeitlichen Vorstellungen allerdings die denkbar größten Probleme. Kant war wohl der Erste, der in der Lehre von der ‚Transzendentalen Ästhetik’ darauf hingewiesen hat, dass jede Bezugnahme auf etwas zeitlich oder räumlich Gegebenes die Vorstellung einer unendlichen Zeit beziehungsweise eines unendlichen Raumes als notwendige Bedingung voraussetzt. So wäre es beispielsweise unmöglich, würde man das individuelle Augenmerk nur auf einen einzelnen Zeitaspekt – etwa den Todeszeitpunkt eines vertrauten Menschen – einschränken wollen, da jedes Ereignis nur innerhalb eines zeitlichen Kontinuums vorstellbar ist, das ein unabgeschlossenes Vor- und Nachher mit einschließt. Dies gilt ebenso für sozial oder kulturell bestimmte Zeitvorstellungen, etwa im Verhältnis aufeinander folgender Generationen zueinander[12], die nicht schon für sich, sondern erst im Hinblick auf ein *tertium comparationis* – als gemeinsamer Bestimmungsgrund für zeitliche Verhältnisse überhaupt – verständlich werden. Dieser Bestimmungsgrund kann Kant zufolge selbst nicht wiederum aus der Erfahrung gewonnen werden: „Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge“[13]. Der Verweis auf ein Apriori, das im philosophisch-

10 Vgl. ebda., A 61/B 86 (im Original hervorgehoben).

11 Vgl. ebda., A 315/B 371.

12 So versucht insbesondere Émile Durkheim, Zeit und Raum als „Kollektivwirklichkeiten“ aus gesellschaftlichen Verhältnissen abzuleiten. Siehe ausführlicher dazu weiter unten Anm. 504 in Teil II.

13 Kant 1981 b, A 31/B 47.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

traditionellen Sinne als Inbegriff für Erkenntnisse steht, die von Erfahrungen unabhängig, diese erst ermöglichen sollen, richtet sich hier gleichermaßen auf die Zeit als konstitutive Erkenntnisbedingung. Dieser Schritt beinhaltet eine gravierende Veränderung des Wahrheitsbegriffs, der nun selber an die Zeit gebunden wird, anstatt „auf dem Ewigen und Zeitlosen“[14] zu beharren. Auch wenn diese Konsequenz erst nach Kant in ihrem ganzen Ausmaß erkannt und dialektisch auf den Begriff gebracht wurde, ist die Idee der Verzeitlichung der Wahrheit bereits im Gedanken der Zeit als „Organon“[15] der Erkenntnisbildung angelegt.

Eine ebenso neue wie folgenschwere Einsicht der ‚Transzendentalen Ästhetik’ besteht darin, dass die Zeit weder als begrifflich erzeugt noch als anschaulich gegeben erscheint, sondern als „eine reine Form der sinnlichen Anschauung“[16] vorgestellt wird:

„Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist syn-

14 Vgl. Adorno 1977 a, S. 462. Der Autor verweist dort auf den historischen Stellenwert philosophischer Wahrheitssuche und Kritik: „Sie allein, als Einheit des Problems und der Argumente, nicht die Übernahme von Thesen, hat gestiftet, was als produktive Einheit der Geschichte der Philosophie gelten mag. Im Fortgang solcher Kritik haben auch diejenigen Philosophien ihren Zeitkern, ihren geschichtlichen Stellenwert gewonnen, deren Lehrgehalt auf dem Ewigen und Zeitlosen beharrte.“ Ebda.

15 In der Einleitung zur ‚Logik’ heißt es: „Unter einem *Organon* verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntnis zu Stande gebracht werden solle.“ Kant 1981 c, A 5 (Hervorhebung im Original).

16 Vgl. Kant 1981 b, A 31/B 47. Gleiches gilt laut Kant auch für den Raum, der hier unberücksichtigt bleiben muss. Vgl. ebda., A 24/B 39.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten."[17]

Wenn also die Zeit, wie Kant sagt, „kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff"[18] ist, dann wird dadurch die Möglichkeit einer rein begrifflichen Synthese zeitlicher Abschnitte von vornherein ausgeschlossen. Die Zeit steht zu verschiedenen Zeiten nicht im gleichen Verhältnis wie, nach klassischer Definitionsregel, der Oberbegriff (*genus proximum*) zu seinen Unterbegriffen (*differentia specifica)*. Während im begrifflichen Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Besonderen unterschieden wird, gilt dies für die Anschauung der Zeit nicht, sofern die „Vorstellung" hier „nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann"[19]. Als „Teile eben derselben Zeit"[20] lassen sich einzelne Zeiten nicht begrifflich subsumieren, sondern vielmehr bleibt ihre jeweilige Vorstellung anschaulich gebunden. Anstelle einer begrifflichen Ordnung ist die nicht-begriffliche Natur der Anschauungsformen von Zeit und Raum durch die sukzessive Zusammenfügung jeweils gegebener Zeit- und Raumabschnitte gekennzeichnet. Zeit und Raum sind somit nicht allgemeiner oder abstrakter als spezifische Zeiten und Räume, sondern diese sind deren Teile.[21]

17 Ebda., A 31-32/B 47.

18 Vgl. ebda., A 31/B 47.

19 Siehe dazu die voran stehende Anm.

20 Vgl. ebda.

21 In der ‚Transzendentalen Dialektik' beschäftigt sich Kant mit dem für die ‚Kritik der reinen Vernunft' zentralen Problem der raum-zeitlichen Endlichkeit beziehungsweise Unendlichkeit der Welt. Die in diesem Zusammenhang diskutierten „Beweise" machen deutlich, dass sowohl für die Annahme einer „unendlichen Folge" endlicher Zeitintervalle als auch für die Annahme einer „leeren Zeit" vor Entstehung der Welt plausible Gründe geltend gemacht werden können. Die sich daraus ergebene „Antionmie" ist ein Beleg dafür, dass unsere Vorstellungen von Zeit und Raum in ihren jeweiligen Begriffen nicht bereits aufgehen, sondern ebenso anschaulich be-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Rede von der Zeit als „*Form* der Anschauung“ beziehungsweise „*reine* Anschauung“[22] verweist andererseits mit der gleichen Bestimmtheit darauf, dass es sich hierbei nicht um wechselnde, empirische Sinneseindrücke handelt, sondern um deren „bloße Form“, die laut Kant „das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann“[23]. Zu dieser „bloßen Form“ eines Körpers, die übrig bleibt, wenn man all das absondert, „was der Verstand davon denkt“ und „was davon zur Empfindung gehört“, zählt der Autor „Ausdehnung und Gestalt“[24]. Freilich handelt es sich hierbei um räumliche Merkmale, die sich auf Gegenstände „außer uns“[25] beziehen. Demgegenüber richtet sich der „innere Sinn, vermittels dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschauet“, auf die Zeit: „Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns“[26].

---

stimmt sind. Vgl. zur ersten „Antinomie der reinen Vernunft“ und den dazugehörigen „Beweisen“ und „Anmerkungen“ Kant 1981 b, A 426/B455 – A 433/B 461.

22 Vgl. ebda., A 20-21/B 35 (Hervorhebungen nicht im Original). Zur Erläuterung heißt es: „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellet werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.“ Ebda., A 20/B 35.

23 Vgl. ebda., A 23/B 36.

24 Vgl. ebd., A 21/B 35. „Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc.“ werden vom Verstand erfasst; „Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc.“ werden durch Empfindungen aufgenommen. Vgl. ebda., A 21/B 35-36.

25 Vgl. ebda., A 22/B 37.

26 Vgl. ebda., A 22-23/B 37. Dieser für Henri Bergson zentrale Gedanke, der bei diesem Autor in einem subjektivistischen Sinne radikalisiert wird, steht im Zentrum der Erörterungen zum ‚Sein der Bewegung’ weiter unten im 2. Kapitel.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Verweis auf die „bloße Form“ ist deshalb notwendig, da jede Erkenntnistheorie, die für sich beansprucht, logisch einstimmig und konsistent zu sein, nicht nur an einzelnen Gegebenheiten und wechselnden Inhalten sich orientieren kann – mithin „Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke)“ –, sondern ebenso „das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)“[27], voraussetzen muss. Doch wie ist die Zeit als *reine Form* der Anschauung vorzustellen? Der Hinweis auf die Antinomie ihrer Unendlichkeit zeigt, wie vergeblich es wäre, wollte man diese Frage positiv beantworten. Weder ist die begriffliche Unendlichkeit der Zeit anschaulich vorstellbar noch verhindert die anschauliche Begrenztheit ihre gedankliche Überschreitung. Ähnlich wie konkrete Anschauungen keine „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit“[28] garantieren können, bleibt ihre abstrakte Bestimmung im anschaulichen Sinne leer. Mit anderen Worten fehlt den Anschauungsformen ein Gegenüber, woran sie sich bestimmen ließen.

Die ‚Transzendentale Ästhetik’ stößt eben da an ihre Grenze, wo sie „mit dem quid pro quo von Constituens und Constitutum“ sich abfindet, „indem sie die Sinnlichkeit entsinnlicht“[29]. Gleichwohl stellt sich für jeden Erkenntnisakt die Frage, wie Begriff und Anschauung zusammenfinden, da „reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig“[30] sind. Im so genannten Schematismus-Kapitel, dem das voran stehende Zitat entnommen ist, bleibt die vorgeschlagene Lösung äu-

27 Vgl. Kant 1981 b, A 50/B 74. An anderer Stelle heißt es: „Keiner dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Ebda., A 52/B 76.

28 Vgl. ebda., B 5.

29 So Adorno 1956, S. 156.

30 Vgl. Kant 1981 b, A 137/B 176.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßerst dunkel.[31] In jedem Fall tritt das ‚Transzendentale' auch hier ohne gegenständliches Korrelat in Erscheinung.

Doch auch wenn es Kant zufolge unmöglich ist, „das Schema" – als der „sinnliche Begriff eines Gegenstandes"[32] – vollständig zu bestimmen beziehungsweise rein anzuschauen, gibt es ein gleichermaßen notwendiges wie wirkliches Moment, das den transzendentalen Begriffen und Anschauungen gemein ist. So sind uns, ganz unabhängig vom Denken, sämtliche Gegenstände nur durch „die Zeit selbst"[33] gegeben. Jede Wahrnehmung und Empfindung, gleich ob beständig oder wechselnd, bleibt der „Form der Anschauung"[34], die nur „in den Verhältnissen der Zeit"[35], das heißt im Zusammenhang von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, vorgestellt werden kann, verhaftet:

„Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und bloß

31 In dem Kapitel ‚Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe' setzt Kant zwischen die reinen Begriffe und Anschauungen „das Schema sinnlicher Begriffe" als „ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori". Vgl. ebda., A 142/B 181 (im Original teilweise hervorgehoben). Allerdings weist der Autor selbst darauf hin, welche Schwierigkeiten „diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist" – vgl. ebda., A 140/B 180 –, unserer Vorstellungskraft bereitet, wenn er feststellt: „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahren Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverrückt vor Augen legen werden." Ebda., A 141-142/B 181.

32 Vgl. ebda., A 147/B 186.

33 Vgl. ebda., A 145/B 184.

34 Vgl. ebda., A 143/B 183.

35 Vgl. ebda., A 23/B 37.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmet werden.“[36]

Und auch das Denken, wie im voran stehenden Zitat durch die Bezugnahme auf den Substanzbegriff angedeutet, geschieht nicht außerhalb der Zeit – auch wenn sein „logischer Charakter“[37] sich selbst zu genügen und der Zeit enthoben scheint. Um einen Gegenstand vorstellen beziehungsweise die Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt anwenden zu können, bedarf es eines Urteils, dessen Hervorbringung selbst in zeitlicher Abfolge geschieht und somit auf Zeitliches notwendig sich bezieht: „Diese Bedeutung kommt ihnen [den Verstandeskategorien; F.B.] von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert“[38].

Indem Kant sowohl für die Anschauungs- als auch Verstandesformen die Zeit gleichermaßen als gegenstandskonstitutives Moment geltend macht, gelingt es ihm, inmitten der transzendentalen Subjektivitätskonstruktion an der „Idee der Andersheit“ festzuhalten, ohne die „Erkenntnis zur Tautologie“[39] verkommen würde. Das Festhalten an dieser Idee in der widersprüchlichen Konstruktion des „Dinges an

36 Vgl. ebda., A 144/B183 (im Original in Klammern gesetzt).

37 „In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte.“ Ebda., A 147/B 187.

38 Vgl. ebda.

39 Vgl. dazu Adorno 1973 a, S. 185. Weiter heißt es dort: „Ihm [Kant; F.B.] stand vor Augen, daß es dem Begriff eines Objekts nicht schlechthin widerspräche, an sich zu sein; daß seine subjektive Vermittlung weniger der Idee des Objekts zuzurechnen ist als der Insuffizienz des Subjekts.“ Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich“, als „bloß intelligible Ursache der Erscheinungen“[40], das auch durch die dem Subjekt zuerkannte Kategorie der Kausalität nicht rein zu fassen ist, markiert zugleich den Ausgangspunkt für jene nachfolgenden Bemühungen, die Vermittlungen zwischen dem zeitlich Erzeugten und Gegebenen zu erfassen. Denn auch wenn einzugestehen ist, dass „der Vorrang des Objekts“ allein „subjektiver Reflexion“ zugänglich ist, bleibt ebenso festzuhalten, dass „das Subjekt seinerseits vermittelt, also nicht das radikal Andere des Objekts ist“[41].

Es ist kein Zufall, dass Kant die Bestimmung des „Transzendentalen“ in der ‚Kritik der reinen Vernunft’ im Rahmen einer „metaphysischen Erörterung“[42] ausführt. Die widersprüchliche Konstruktion der Zeit als gemeinsames Moment des Denkens und der Anschauung ist bei diesem Autor nicht zuletzt der vorausgesetzten Differenz von Form und Inhalt geschuldet, die zwar „in einem Bewußtsein“ als „meine Vorstellungen“[43] aufeinander bezogen werden, ohne jedoch in einem der Zeit enthobenen, abgeschlossenen Sinne wahr zu sein:

„Denn Gesetze existieren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, so fern es Verstand

40 Vgl. Kant 1981 b, A 494/B 522. An anderer Stelle heißt es: „So sage ich nicht, die Körper *scheinen* bloß außer mir zu sein, oder meine Seele *scheint* nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beides setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege.“ Ebda., B 69 (Hervorhebungen im Original).

41 So Adorno über den „Vorrang des Objekts, als eines doch selbst Vermittelten“. Adorno 1973 a, S. 186-187. An gleicher Stelle ergänzt der Autor: „Vermittlung des Objekts besagt, daß es nicht statisch, dogmatisch hypostasiert werden darf, sondern nur in seiner Verflechtung mit Subjektivität zu erkennen sei; Vermittlung des Subjekts, daß es ohne das Moment der Objektivität buchstäblich nichts wäre.“ Ebda.

42 Vgl. Kant 1981 b, B 48.

43 Vgl. ebda., B 133-134 (im Original zum Teil hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat.“[44]

Das unter die Formen des Verstandes zu subsumierende Material der Anschauungen bleibt – gleich ob „empirisch“ oder „a priori gegeben“[45] – insgesamt unbestimmt beziehungsweise qualitätslos. Erst diese abstrakte Unbestimmtheit ermöglicht es jedoch, dass der erkennende und schöpferische Geist nahezu uneingeschränkt über das ihm ungeordnet Gegebene, sinnlich „Mannigfaltige“[46], verfügen kann. Diese Souveränität hat freilich ihren Preis darin, dass die „Erkenntnisquellen a priori […] bloß auf Gegenstände gehen, so fern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen“[47]. Angesichts dieser Begrenztheit theoretischer Erkenntnismöglichkeiten weist der transzendentale Anspruch auf Objektivität und Gültigkeit bei Kant nicht nur auf sich selbst, sondern richtet sich ebenso auf das, was in den Erkenntnisbedingungen nicht bereits aufgeht und folglich nur negativ bestimmt werden kann.[48] In diesem Sinne wendet sich die ‚Kritik

44 Vgl. ebda., B 164.

45 Vgl. ebda., A 77/B 103. Dort heißt es weiter: „Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen.“ Ebda., A 77/B 102.

46 Vgl. ebda., B 137. Kant beschreibt dort die „Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ Ebda. (im Original zum Teil hervorgehoben).

47 Vgl. ebda., A 39/B 56. Kant spricht dementsprechend von der Zeit als „wirkliche Form der inneren Anschauung […] nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekt“. Vgl. ebda., A 37/B 54.

48 In einer aufschlussreichen Stelle spekuliert Kant darüber, was geschähe, wenn die Zeit als „wirkliche Form der inneren Anschauung“ fehlen würde:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der reinen Vernunft' nicht etwa gegen den spekulativen Gebrauch des Denkens überhaupt, sondern ausschließlich gegen den „Dogmatism der Metaphysik“[49]:

„Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein.“[50]

Die hier angesprochene „Dialektik der reinen Vernunft“[51] bezeichnet keinen bloßen Fehler des Denkens, sondern eine Notwendigkeit, die auftritt, wenn die als gültig vorausgesetzten formallogischen Prinzipien und Regeln auf unterschiedliche Gegenstandsbereiche angewendet werden. Die Forderung, dass derselbe Begriff in derselben Bedeutung festgehalten werde (Satz der Identität), oder dass von zwei kontradiktorischen Urteilen nur eines wahr sein könne (Satz des Widerspruchs), wird von Kant nicht bestritten. Vielmehr geht es ihm darum, das be-

„Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. […] Wenn man von ihr [der Form unserer inneren Anschauung; F.B.] die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekte, welches sie anschauet.“ Vgl. ebda., A 37/B 54. Die bei Kant noch im cartesianischen Sinne vorausgesetzte Spaltung zwischen Form und Inhalt kommt hier deutlich zum Ausdruck. Getragen wird diese Spaltung durch den Glauben an die Einheit der Vernunft, die den Autor im vorliegenden Beispiel schließlich dazu führt, den Gegenständen selbst eine Zeitlichkeit abzusprechen.

49 Vgl. ebda., B XXXI.

50 Ebda.

51 Die ‚Transzendentale Dialektik' beschäftigt sich demgemäß mit den Widersprüchen, Paralogismen und Antinomien der reinen Vernunft.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

griffliche Denken in seinem Verhältnis zum sinnlichen Material – der reinen wie der empirischen Anschauungen – zu reflektieren, da hier die „Quelle der Irrtümer“[52] angenommen wird.

Dass diese „Quelle der Irrtümer“ das reine Denken in Schwierigkeiten führt, belegt der Hinweis auf die Antinomie der Unendlichkeit[53]. Wie gesehen, liegt die Beweislast für Kant dabei auf den Schultern der Anschauungsformen, die ausgleichen sollen, was rein gedanklich beziehungsweise begriffsimmanent nicht eingeholt werden kann. In der zweiten Auflage zur ‚Kritik der reinen Vernunft’ gibt der Autor ein weiteres Beispiel, das hier aufgeführt wird, da es den *Zusammenhang* der reinen Anschauungen thematisiert und dabei der Zeit gegenüber dem Raum eine besondere Bedeutung zuweist:

„Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist: daß, wenn diese Vorstellung nicht (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dings an demselben Orte) in einem und demselben Objekte begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide kontradiktorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich *nach einander*, anzutreffen sein.“[54]

52 Vgl. Kant 1981 b, XXXI. An anderer Stelle heißt es: „In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urteil, weder ein wahres, noch ein falsches. Weil wir nun außer diesen beiden Erkenntnisquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß die subjektiven Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen […].“ Vgl. ebda., A 294/B 350-351.

53 Siehe dazu weiter oben Anm. 21.

54 Kant 1981 b, B 48 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erst die Sukzession „in der Zeit“ führt den Autor zu der skeptischen Gewissheit[55], dass ein bewegliches Objekt in seiner räumlichen Veränderung – dem Sein und Nichtsein an demselben Orte – weder rein gedanklich begriffen noch anschaulich vorgestellt werden kann. Handelte es sich hierbei um einen bloßen Denkfehler, so ließe sich dieser gegebenenfalls vermeiden beziehungsweise korrigieren. Doch für Kant gerät die Vernunft notwendigerweise in Widersprüche, die sie selbst hervorbringt[56] beziehungsweise die aus der Sache selbst entspringen[57], wenn die Vernunftkritik die Grenzen ihres eigenen Vermögens auslotet.

Der unvermeidliche „Widerstreit“[58] der Transzendentalphilosophie mit den eigenen Geltungsansprüchen wird hier einleitend thematisiert, um zu zeigen, dass der Versuch Kants – durch Reduktion auf das Sub-

55 Hier in Anlehnung an Kants Bestimmung der Vernunftkritik als transzendentale Dialektik: „Denn die skeptische Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß sie, in einem solchen, auf beiden Seiten redlichgemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber tun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen, zu ziehen.“ Ebda., A 424/B 451-452.

56 „Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht, und sie als objektive unterschiebt, anstatt daß die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Scheine, in Nachahmung desselben, zu tun hat.“ Ebda., A 298/B 354.

57 Insbesondere in der Behandlung der Paralogismen und Antionmien der reinen Vernunft zeigt sich, dass die vernunftkritische Zergliederung des Erkenntnisvermögens ohne Reflexion auf objektiv Gegebenes tautologisch bliebe. Zur „Idee der Andersheit“ innerhalb der transzendentalen Subjektivitätskonstruktion siehe Anm. 39 weiter oben.

58 Vgl. dazu Kant 1981 b, A 423/B 450.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jekt, die objektive Gültigkeit der „Prinzipien“ zu retten, „nach denen alle reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden“[59] –, nicht einfach gescheitert ist, sondern vielmehr den Ausgang für jene Ansätze markiert, die das transzendentale Subjekt in seiner konstitutiven Vermittlung mit dem nichtsubjektiv Gegebenen zu begreifen versuchen. Einem Diktum Hegels zufolge, vermag zwar nur der Geist die Antinomien der reinen Vernunft zu erkennen und auszuhalten:

„Die sogenannte Welt aber (sie heisse objective, reale Welt, oder nach dem transcendentalen Idealismus subjetives Anschauen, und durch die Verstandes-Kategorie bestimmte Sinnlichkeit), entbehrt darum des Widerspruchs nicht und nirgends, vermag ihn aber nicht zu ertragen und ist darum dem Entstehen und Vergehen preis gegeben.“[60]

Angedeutet wird auch hier, dass die „sogenannte Welt“ in ihrem Begriff nicht bereits aufgeht. Doch anders als bei Kant zielt dessen Kritiker darauf ab, dass nicht nur jede Erkenntnis, sondern auch deren Kritik auf ein Vorgängiges angewiesen ist, das weder rein noch unvermittelt hervorzubringen ist[61] und dementsprechend in die phänomenologische Erfahrung als Form der Reflexion einzubeziehen ist.[62] Anstatt die

59 Vgl. ebda., A 10/B 25-26.

60 Hegel 1999 b, S. 232.

61 Auch das kantische Denken ist keineswegs voraussetzungslos, wie der Rekurs auf das „vor der Synthesis des Verstandes“ diesem mannigfaltig und unabhängig Gegebene deutlich macht. Vgl. Kant 1981 b, B 145. Indem Kant jedoch den Gedanken der Einheit der Vernunft einseitig an die Grundsätze der formalen Logik bindet, ist dementsprechend auch das Verhältnis zu den Gegenständen möglicher Erfahrung einheitlich bestimmt beziehungsweise systematisch ausgerichtet. Zum „Vernunftbegriff“ als notwendige „Form eines Ganzen“ vgl. ebda., A 832/B 860.

62 „Es gehört zur Struktur des Sich-Wissens, daß man erkannt haben muß, um explizit erkennen zu können: nur ein vorgängig Gewußtes kann als Resultat

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angenommene Geltung der „Regierung der Vernunft“[63] aus sich selbst heraus zu begründen, verlagert sich der Schwerpunkt nunmehr stärker auf das inhaltliche Gegenüber, das nicht schon vor aller Erfahrung der starren Einheitsforderung theoretischer Vernunftansprüche untergeordnet wird, sondern stattdessen – wie Hegel im voran stehenden Zitat anmerkt –, „dem Entstehen und Vergehen“ ausgesetzt ist. Werden vor diesem Hintergrund auch die Geltungsansprüche der reinen Erkenntnis nicht mehr isoliert vorausgesetzt, sondern in ihrer Genese reflektiert, so erscheint die „Regierung der Vernunft“ ebenso in einem veränderten Licht: Anstatt die „Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“[64] zu befassen, tritt neben das ordnende, klassifizierende Denken die vorbegriffliche, lebendige Erfahrung, aus der die Begriffe selbst entsprungen sind. Dies geschieht freilich nicht in der bloß äußerlichen Weise, dass – um im Bild zu bleiben - der „Regierung“ eine „Opposition“ hinzu gegeben wird, die ihre Ansprüche in Form unterschiedlicher Ansichten geltend macht. Ähnlich wie das Denken erst im Prozess der ständigen Reflexion sowohl auf sich selbst als auch auf die „reale Welt“ zu einem Moment seiner Geschichte wird, wird auch die „Opposition“ zu einem integralen Bestandteil der eigenen „Regierung“, sofern sie in den Gesamtprozess der Erfahrungsbildung einbezogen wird. Nach diesem Verständnis ist die „Opposition“ keine bloße Zutat, sondern gehört als Widerspruch beziehungsweise Negation zum Inhalt der Reflexion selbst, der systematisch verfehlt wird, wenn man, wie Hegel kritisiert, „über dem einzelnen Daseyn“ steht und nur „das Ganze“[65] sieht.

Mit diesem Übergang vom kantischen Konstitutionsproblem zur „permanente[n] Konfrontation des Objekts mit seinem eigenen Be-

erinnert und in seiner Genesis durchschaut werden. Diese Bewegung ist die Erfahrung der Reflexion und ihr Ziel die Erkenntnis, die der Kritizismus unvermittelt behauptete.“ Habermas 1979, S. 17.

63 Vgl. Kant 1981 b, A 831/B 860.

64 Vgl. ebda., A 832/B 860.

65 Vgl. Hegel 1999 a, S. 39.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

griff“[66], die der kopernikanischen Wendung in nichts nachsteht, wird die Zeit selber zum erzeugenden beziehungsweise bewegenden Moment. War dieser Gedanke bereits bei Kant angelegt in dessen Rekurs auf das geistig-sinnliche „Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen“[67], so führte dies bei diesem Autor noch nicht zu der Konsequenz, das innerlich Angeschaute als geschichtlichen Aspekt der Vernunft zu begreifen. Um dies zu ermöglichen, fehlt es dem Erinnerungsvermögen aus Sicht des Transzendentalismus an Konsistenz und Ordnung, die im Sinne der Objektivität der hegelschen Dialektik – freilich im trügerischen Bewusstsein der Subjekt-Objekt-Identität[68] – erst durch die beständige „Arbeit des Negativen“[69] im mühseligen Prozess der Erfahrungsbildung errungen wird.

Hinter den Gedanken der Vermittlung von Geltung und Genesis kann keine Beschäftigung mit dem begrifflich-anschaulichen Phänomen der Zeit zurück. Zudem weist der ebenso bei Hegel angelegte Gedanke an die praktische beziehungsweise hervorbringende Seite des produktiven Geistes als Arbeit[70] inhaltlich voraus, dass das Zeitbewusstsein selber praktisch hervorgebracht wird, ohne allerdings in der Praxis vollständig aufzugehen. Da jede Ableitung, selbst wenn sie vorgibt, auf „reine Praxis“ sich zu beziehen, zumindest irgendein vorgeordnetes Zeitverständnis annehmen muss, um überhaupt zu gültigen Aussagen zu gelangen, wäre es falsch, würde man versuchen, Geltung und Genesis gegeneinander auszuspielen und den „‚Zeitkern’“ zu eliminieren, „‚welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich

66 So eine Charakterisierung der hegelschen Dialektik bei Adorno 1996, S. 258.

67 Vgl. dazu Kant 1981 f, A/B92.

68 Vgl. dazu weiter unten Anm. 84 in Teil II.

69 Vgl. Hegel 1999 a, S. 18.

70 So insbesondere im Kapitel über das Verhältnis von „Herrschafft und Knechtschafft“ in der ‚Phänomenologie des Geistes’. Vgl. Hegel 1999 a, S. 109-116.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steckt'"[71]. Ein „Recht der Erstgeburt"[72], bei dem eine Seite den Vorrang für sich beanspruchte, bleibt dem dialektischen Denken ein Problem: „Soweit die Beziehung der logischen Geltung auf Genesis notwendig ist, gehört diese selber zu dem zu explizierenden, zu ‚erweckenden' logischen Sinn".[73] Allein „für sich" oder „an sich" selbst genommen, sind die Subjektivität beziehungsweise Objektivität der Zeit nur für den Preis ihrer trügerischen „Sichselbstgleichheit"[74] und starren Isoliertheit zu haben. Hiergegen bietet die Vermittlung ihrer subjektiven und objektiven Momente die Aussicht, die Bruchstellen des Denkens und der Welt in ihrer „Nothwendigkeit"[75] zu erkennen und als das „aus dieser Bewegung herkommende, […] bestimmte Negative"[76] zu begreifen. Auch wenn diese Art des Zugangs für ein erbauliches Verständnis der Zeit ungeeignet ist, da ein „positiver Begriff"[77] weder am Anfang vorausgesetzt werden kann noch am Ende zu erwarten ist, eröffnet sich eine dem Gegenstand erst anzumessende Perspektive auf die „Beweglichkeit der Zeit"[78] dadurch, dass ihre widerstreitenden Momente aufeinander bezogen und in ihrer Dynamik freigesetzt werden.

Aufbau und Gedankengang der vorliegenden Schrift orientieren sich an der hier entwickelten Aufgabenstellung: Im ersten Teil der Ar-

71 Vgl. Benjamin, zit. nach Adorno 1956, S. 146.

72 Vgl. Adorno 1956, S. 97-98.

73 Ebda., S. 83.

74 Vgl. dazu Hegel 1999 a, S. 18-19.

75 Vgl. ebda., S. 25.

76 Vgl. ebda., S. 42 (im Original teilweise hervorgehoben).

77 Hier in Anspielung auf Anm. 2 weiter oben.

78 Bergson spricht im Rahmen seiner gegen das begrifflich-klassifikatorische Denken gerichteten Konzeption in ähnlicher Weise von der „Beweglichkeit der Dauer". Vgl. dazu weiter unten Anm. 67 in Teil I. Allerdings bleibt, wie noch gezeigt wird, das von diesem Autor postulierte unmittelbar-anschauliche Innewerden der Zeit als Dauer selbst abstrakt und damit unbeweglich.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beit werden zunächst am Beispiel zweier Extreme die Paradoxien und Widersprüche aufgezeigt, die sich ergeben, wenn „reines Denken“ (Zenon) und „reine Wahrnehmung“ (Bergson) sich selbst zu fundieren trachten und dabei zu gegensätzlichen Bestimmungen der einerseits leeren und andererseits dauernden Beweglichkeit gelangen. Für beide Positionen gilt, dass sie auf ihr jeweiliges Gegenteil sich beziehen, um ihren eigenen Standpunkt zu begründen. So wird die vermeintliche Unmöglichkeit von Bewegungen und Veränderungen bei Zenon dadurch erwiesen, dass ihre positive Geltung zunächst vorausgesetzt wird, um sie am Maßstab erfahrungsunabhängiger Begriffe widerlegen zu können. Und auch Bergson begründet das Erleben der Dauer im Verweis auf die Unmöglichkeit ihrer begrifflichen Erkenntnis. Allerdings bleiben die in diesem Zusammenhang aufgedeckten Paradoxien und Widersprüche unvollständig beziehungsweise äußerlich, da in beiden Fällen „das lebendige Wesen der Sache weggelassen“[79] und der jeweilige Gegenstandpunkt nur zur Bekräftigung der eigenen Auffassung bemüht wird. Gemein ist beiden Positionen die Verabsolutierung der eigenen Voraussetzungen, denen die einfache Negation alles Veränderlichen (Zenon) beziehungsweise Starren (Bergson) untergeordnet wird. In beiden Fällen gelingt es daher nicht, die widersprüchlichen begrifflichen und nichtbegrifflichen Momente so aufeinander zu beziehen, dass sie über ihre jeweilige Bestimmung hinaus am Entgegengesetzten sich bilden und verändern. Die Hypostasierung des „reinen Denkens“ wie der „reinen Wahrnehmung“ verhindert geradezu, dass die Paradoxie der Identität in der Nichtidentität sich auflöst und im Widerspruch mit sich über sich hinausweist. Noch bevor die reinen Setzungen „ihr Andersseyn“[80] an ihren gegensätzlichen Bestimmungen überhaupt erkennen können, werden sie von einer Mauer metaphysischer Identitäts- und Ursprungsannahmen umschlossen, die den Bereich der logischen Einheit des Denkens sowie der ‚*données*

79 So Hegel in seiner Kritik des einfachen Widerspruchs und des tabellarischen Denkens. Vgl. Hegel 1999 a, S. 38.

80 Vgl. ebda., S. 40.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immédiates de la conscience'[81] gegen konkrete Vermittlungen und Vereinnahmungen abschottet.

Aufschlussreich ist daher insbesondere, was nicht unter die jeweiligen reinen Voraussetzungen subsumiert werden kann und folglich ausgeblendet bleibt. Für das begriffliche Denken wurde bereits deutlich, dass Bewegungen und Veränderungen in der „Unmittelbarkeit des Geistes"[82] nicht bereits aufgehen, sondern eines gegebenen beziehungsweise anschaulichen Moments bedürfen, damit sie überhaupt vorstellbar sind. Und für das dauernde Bewusstseinsleben lässt sich in ähnlicher Weise festhalten, dass „[k]ein Begriff eines Lebendigen kann gedacht werden, ohne daß dabei ein Moment des identisch Beharrenden festgehalten würde"[83]. Anstatt also auf die vermeintliche Unmittelbarkeit des reinen Denkens oder Wahrnehmens zu setzen, kommt es darauf an, im ordnenden Denken ebenso das Ungedachte und in den aufblitzenden Intuitionen auch das Bewusste aufzuspüren. Zumindest die Vorstellung eines einfachen Gegensatzes zwischen kategorialen und anschaulichen Erkenntnisweisen ließe sich auf diese Weise vermeiden.[84] Erst wenn beide, das diskursive Denken wie das intuitive Wahrnehmen, in den Gesamtprozess der Erfahrung einbezogen werden, bemessen sich die Paradoxien und Widersprüche nicht mehr einseitig an einem abstrakt vorausgesetzten „Ansichseyn"[85], sondern werden selbst zu veränderlichen Momenten unabgeschlossener Erfahrungen.[86]

---

81 Vgl. zum Titel der Originalausgabe von Henri Bergsons Schrift ‚Zeit und Freiheit' weiter unten in Teil I Anm. 103.

82 Vgl. Hegel 1999 a, S. 22.

83 So Adorno 1956, S. 56-57.

84 In eben diesem Sinne bemerkt Adorno im Blick auf Bergson: „In den Intuitionen besinnt sich die ratio auf das, was sie vergaß […]." Vgl. dazu ebda., S. 56 sowie weiter unten Anm. 190 in Teil II.

85 Vgl. Hegel 1999 a, S. 41 (im Original hervorgehoben).

86 Ein Beispiel hierfür ist die – in Anlehnung an Bergson – Umdeutung der so genannten „Dauer ‚an sich'" in die „Dauer ‚für uns'", die es ermöglicht, die

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im zweiten Teil der Arbeit ändert sich die Perspektive: exemplarisch werden hier thematisch einschlägige Ansätze und Positionen untersucht, die in je spezifischer Weise den Gedanken der Vermittlung als „Reflexion eben auf die Sache“[87] ausführen. Bei Hegel ist dieser Gedanke gleichsam Programm. Während der kantische Apriorismus die Zeit nur widersinnig, als reine Form der Anschauung, zu denken vermag, setzt Hegel demgegenüber auf Erfahrung. Über ihre Entwicklung, das heißt genauer: über „die Bildungsstuffen des allgemeinen Geistes“[88], kommt die Zeitlichkeit als lebendiges Moment der starren Formen zurück ins Spiel. Möglich ist dies, weil die Bewegung des Wissens in seinen bloßen Formen nicht aufgeht, sondern immer schon auf „ein Etwas“ sich bezieht: „Vermittlung geht auf Vermitteltes“[89].

In seiner Auseinandersetzung mit den Begründungen Zenons zur vermeintlichen Unbewegtheit des Seienden spricht Hegel davon, „daß die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst ist“[90]. Und mit sicherem Urteil entlarvt der Kritiker des unvermittelten Denkens sogleich die „große Abstraktion“ der eleatischen Beweisführung, die anstelle prozessierender Bestimmungen und Vermittlungen „in den Abgrund der Verstandesidentität“[91] sich versenkt. Gleichwohl hegt der aufs „Ganze“[92] gehende spekulative Idealismus unverhohlene Sympathie

---

Besonderheiten nichtbegrifflicher Wahrnehmungen und Erinnerungen zu markieren, ohne die metaphysischen Grundannahmen und Schlussfolgerungen des reinen Intuitionismus zu teilen. Siehe dazu weiter unten Abb. 3 in Teil I.

87 Vgl. Adorno 1977 c, S. 741.

88 Vgl. Hegel 1999 a, S. 25.

89 So Adorno 1977 c, S. 746. Zur Kritik der „mathematischen Wahrheiten“ in Bezug auf die „Mangelhaftigkeit ihres Stoffs“ vgl. Hegel 1999 a, S. 31-34 (im Original teilweise hervorgehoben).

90 Vgl. Hegel 1999 b, S. 287 sowie dazu weiter unten Anm. 12 in Teil II.

91 Vgl. Hegel 1965, S. 323-324.

92 Vgl. Hegel 1999 a, S. 19.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für das „metaphysische Raisonnement“[93] der eleatischen Dialektik, die laut Hegel „bis auf den heutigen Tag unwiderlegt“[94] ist. Der Grund für diese Sympathie ist jedoch nicht das „Prinzip der Identität“[95], auf das sich das unvermittelte Denken beruft, um die Unmöglichkeit des Nichtidentischen zu erweisen, sondern die Wendung auf das Subjekt als Bedingung des reflektierenden Geistes. Doch so sehr es zutrifft, dass ein Gegenstand als Objekt nur „durch Bewußtsein gewusst wird“, und in diesem Sinne immer „auch Subjekt ist“[96], so sehr muss der Versuch scheitern, das Gegebene ganz aus sich heraus zu erzeugen. Adorno, der an verschiedenen Stellen in Besinnung auf den „Vorrang des Objekts“ diese Grenze der Hegelschen Dialektik anmahnt, führt hierzu aus, im Idealismus werde die subjektive Seite des reflektierenden Denkens

„[…] hypostasiert, die anders als im Verhältnis zur anderen gar nicht begriffen werden kann. Das Gegebene aber, das Skandalon des Idealismus, das er doch nicht wegzuräumen vermag, demonstriert stets wieder das Misslingen jener Hypostase. […] Vermittelt ist auch Objekt, nur nicht dem eigenen Begriff nach so durchaus auf Subjekt verwiesen wie Subjekt auf Objektivität. Solche Differenz hat der Idealismus ignoriert und damit eine Vergeistigung vergröbert, in welcher Abstraktion sich tarnt.“[97]

Verworfen wird damit die Möglichkeit, dass die Reflexion auf die Sache zu ihrem Ende findet, oder – wie Hegel sich ausdrückt –, „die reine Sichselbstgleichheit im Andersseyn“[98] aufgeht. Der „Vorrang des Ob-

93 Vgl. Hegel 1965, S. 322.

94 Vgl. ebda., S. 328.

95 Vgl. ebda., S. 322.

96 Vgl. Adorno 1977 c, S. 746.

97 Vgl. ebda., S. 746-747.

98 Vgl. dazu Hegel 1999 a, S. 40. Zur Kritik an Hegels systemphilosophischem Anspruch siehe weiter unten Anm. 141 sowie Anm. 651 in Teil II.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jekts“ bleibt – gleich dem vermeintlichen „Recht der Erstgeburt“[99] – der Dialektik ein Problem. Angesichts dieser Diagnose spricht freilich einiges dafür, den Einwand Hegels gegenüber Zenon, „daß die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst ist“[100], zu erweitern in dem Sinne, dass die Bewegung in den Widersprüchen des Daseins ihren Grund hat, von dem das Denken nicht auszunehmen ist.

Diesem Grund wird im weiteren Verlauf der Arbeit nachgegangen, indem das Verhältnis von Geltung und Genesis, im Anschluss an seine geistphilosophische Deutung, nunmehr stärker im Hinblick auf die praktische Fundierung des „Objektiven und Subjektiven“ untersucht wird. Hierzu bemerkt Ernst Cassirer, der im gestaltenden Tun die Antriebskraft der geistig-kulturellen Entwicklung zu erkennen meint:

„Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet vielmehr den Mittelpunkt, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt. Hier zuerst beginnen sich die Kreise des Objektiven und Subjektiven, beginnt sich die Welt des Ich von der der Dinge zu scheiden.“[101]

Zwar findet sich der Hinweis auf das praktische Tun auch schon bei Hegel, der den Weg vom natürlichen Bewusstsein bis zur Identität des absoluten Wissens ausdrücklich als Arbeit begreift.[102] Allerdings bleibt dieser Weg in seiner spekulativen Rekonstruktion mit dem schwerwie-

99 Siehe dazu weiter oben Anm. 72.

100 Siehe dazu weiter oben Anm. 90.

101 Cassirer 1994 c, S. 187.

102 Siehe dazu weiter oben Anm. 70. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang übrigens Adornos Deutung der hegelschen Arbeit des Geistes als gesellschaftliche Arbeit: „Indem aber von Hegel Erzeugen und Tun nicht mehr als bloß subjektive Leistung dem Stoff gegenübergestellt sondern in den bestimmten Objekten, in der gegenständlichen Wirklichkeit aufgesucht sind, rückt Hegel dicht ans Geheimnis, das hinter der synthetischen Apperzeption sich versteckt und sie hinaushebt über die bloße willkürliche Hypostasis des abstrakten Begriffs.“ Adorno 1996, S. 265.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genden Makel behaftet, dass in der „Versöhnung des Bewußtseyns mit dem Selbstbewußtseyn“[103] die Totalität der Arbeit als sublimierter Geist begriffen und in entsprechend verklärter Weise missverstanden wird.[104] Auch wenn in der kulturphilosophischen Deutung Cassirers das praktische Tun nicht als gesellschaftliche Arbeit begriffen wird, die am Tausch ihr allgemeines Modell besitzt, so bietet die ‚Philosophie der symbolischen Formen’ doch den Vorteil, dass neben begrifflichen Erkenntnissen und Wahrheitsansprüchen auch andere Weltzugänge mit eigenen Sinnbezügen und formspezifischen Objektbereichen Berücksichtigung finden.

Während das hegelsche Denken gleichsam vom Ende her „die volle Versöhnung durch den Geist inmitten der real antagonistischen Welt“[105] behauptet, bemüht sich Cassirer im Rahmen seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen’ zunächst darum, die verschiedenartigen Weisen der Sinnerzeugung als eigene Richtungen beziehungsweise nicht aufeinander reduzierbare Vergegenständlichungen des Geistes zu begreifen. Für die Bewältigung dieser Aufgabe erwies sich der reichhaltige Bestand der ‚Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg’ als

103 Vgl. Hegel 1999 a, S. 425. Für das hier behandelte Thema ist aufschlussreich, dass im absoluten Wissen der sich selbst erfassende, „angeschaute Begriff“ laut Hegel seine „Zeitform“ aufhebt: er „begreift das Anschauen, und ist begriffnes und begreiffendes Anschauen“. Vgl. ebda., S. 429.

104 Im absoluten Wissen, so könnte man diesen Gedanken zuspitzen, werden Arbeit und Geschichte obsolet. Die Ausweitung des Geistes zur Totalität findet jedoch nur scheinbar zu sich selbst zurück – ähnlich wie im ‚Märchen von einem, der auszog das Fürchten zu lernen’, dem Protagonisten das Gruseln nicht am Furchtsamen, sondern am Harmlosen erst verständlich werden soll. Dass der Geist von Arbeit und Furcht befreit sei, gehört jedoch zur metaphysischen Verbrämung seiner Geschichte.

105 Vgl. Adorno 1996, S. 273.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

äußerst hilfreich.[106] Da die Sammlung vor allem kulturgeschichtliche Werke umfasste, in denen der Vorrang des Bildhaften und Symbolischen hervorgehoben wurde, verwundert es nicht, dass die körperlichen und emotionalen Ausdrucksformen im ‚Mythischen Denken'[107] einen Schwerpunkt in Cassirers Kulturphilosophie darstellen. Während Hegel das sinnliche Bewusstsein zum Ausgangspunkt für den „langen Weg" bis „zum eigentlichen Wissen"[108] erklärt, setzt Cassirer sogar „noch um eine Stufe tiefer"[109] an:

„Was man das sinnliche Bewußtsein zu nennen pflegt, der Bestand einer ‚Wahrnehmungswelt', die sich weiterhin in deutlich geschiedene einzelne Wahrnehmungskreise, in die sinnlichen ‚Elemente' der Farbe, des Tons usf. gliedert: das ist selbst bereits das Produkt einer Abstraktion, einer theoretischen Bearbeitung des ‚Gegebenen'. Bevor das Selbstbewußtsein sich zu dieser Abstraktion erhebt, ist und lebt es in den Gebilden des mythischen Bewußtseins – in einer Welt nicht sowohl von ‚Dingen' und deren ‚Eigenschaften' als vielmehr von mythischen Potenzen und Kräften, von Dämonen und Göttergestalten."[110]

Freilich verfängt sich auch Cassirer bei seinem Versuch, die Ursprünge der symbolischen Sinnerzeugung zu entschlüsseln, in Spekulationen[111]

106 Vgl. dazu Cassirer 1994 c, S. XIII. Neben dem Buchbestand bot die Bibliothek Warburg zugleich ein anregendes Arbeitsumfeld und Forum für disziplinübergreifende Forschungen.

107 Der zweite Band der ‚Philosophie der symbolischen Formen' trägt die Überschrift: ‚Das Mythische Denken'. Vgl. Cassirer 1994 c.

108 Vgl. Hegel 1999 a, S. 24.

109 Vgl. Cassirer 1994 c, S. XI.

110 Ebda., S. X-XI.

111 So etwa in der Rede über das „symbolische Grundverhältnis" sowie das „Urphänomen des Ausdrucks und des Ausdrucksverstehens". Vgl. dazu Cassirer 1994 d, S. 144 und S. 86. Siehe dazu ausführlicher weiter unten Anm. 256 sowie Anm. 260 in Teil II.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Antinomien[112]. Dennoch gelingt es dem Autor, anders als Hegel, der den allumfassenden Geist an die Gesamtheit seiner Manifestationen bindet, „typische Grundzüge der Gestaltung selbst herauszuheben“[113], die im symboltheoretischen Sinne zu formspezifischen Gegenstandsbereichen verdichtet werden. Hierzu gehören vor allem die Bereiche des Mythos, der Sprache, der Kunst und der Erkenntnis, die laut Cassirer trotz wechselseitiger Bezüge nicht ineinander aufgehen. Der Vorteil dieses Zugangs erweist sich schließlich darin, dass den bei Hegel so genannten „Bildungsstuffen des allgemeinen Geistes“[114] nicht erst in der „Selbstbewegung des Begriffes“[115] eine – wie Cassirer sich ausdrückt – „echte und wahrhafte Autonomie“[116] zukommt, sondern dass auch begriffslose beziehungsweise vorbegriffliche Gestaltungen durchaus eigenständige Formen der Objektivierung hervorbringen:

„Dies gilt für die Kunst, wie es für die Erkenntnis gilt; für den Mythos wie für die Religion. Sie alle leben in eigentümlichen Bildwelten, in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervorbringen. Und so schafft auch jede von ihnen sich eigene symbolische Gestaltungen, die den intellektuellen Symbolen, wenn nicht gleichartig so doch ihrem geistigen Ursprung nach ebenbürtig sind.“[117]

112 Zur vergeblichen „Jagd nach dem Allerersten“ siehe weiter unten Anm. 295 in Teil II sowie weiter oben Anm. 72.

113 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 51 (im Original teilweise hervorgehoben). Für Cassirer sind die „Grundzüge der Gestaltung“ nur an den Gestaltungen selber ablesbar, das heißt sie entwickeln sich nicht aus „dem Absoluten, […] das Geist sei“. Vgl. dazu Adorno 1996, S. 266.

114 Vgl. Hegel 1999 a, S. 25 sowie weiter oben Anm. 88.

115 Vgl. Hegel 1999 a, S. 48.

116 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 15 (im Original teilweise hervorgehoben).

117 Vgl. ebda., S. 9.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Am Beispiel des Übergangs vom „Zeitgefühl zum Zeitbegriff“[118] verdeutlicht der Autor den Wandel von der unbestimmten substantiellen Zeitanschauung, die noch ganz im „Jetzt“ und „Hier“ befangen ist, bis zum rein funktionalen Zeitverständnis, das „alles Geschehen umfaßt, als eines Inbegriffs von Stellen, deren jede zu der anderen ein bestimmtes eindeutiges Verhältnis“[119] besitzt. Zu den unbestrittenen Leistungen Cassirers gehört sicherlich der Nachweis, dass die bei Kant noch als allgemeine Erkenntnisbedingungen gefassten Anschauungsformen und Begriffe – wie Zeit und Raum, Substanz und Kausalität etc. – in unterschiedlichen symbolischen Formwelten ihre jeweilige Bedeutung verändern, weshalb er die Aufgabe der Erkenntniskritik konsequent als „Kritik der Kultur“[120] begreift. Allerdings erliegt auch Cassirer in seinen Bemühungen der erkenntnistheoretischen Versuchung, die „Mannigfaltigkeiten der möglichen Verknüpfungsformen in einem höchsten Systembegriff zu vereinen“[121], das heißt den am wissenschaftlichen Modell herausgearbeiteten Übergang vom „Substanzdenken“ zum „Funktionsdenken“[122] auch für das eigene Denken als

118 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 174 sowie Anm. 384 weiter unten in Teil II.

119 Vgl. ebda., S. 181. Vgl. dazu auch Cassirers Unterscheidung der „Zeitordnung“ in die „‚Erlebniszeit', mathematische Zeit, physikalische Zeit, biologisch-organische Zeit, historisch (‚ethische') Zeit“. Cassirer 1995, S. 226 sowie weiter unten Anm. 388 in Teil II.

120 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 11.

121 Vgl. ebda., S. 29.

122 Hier in Anlehnung an den Titel ‚Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik'. Cassirer 1994 a. So, wie der Autor als „wesentliche[s] Ziel“ der Erkenntnisbildung „die Einfügung des Besonderen in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform“ annimmt – vgl. Cassirer 1994 b, S. 8 –, orientiert sich auch die ‚Philosophie der symbolischen Formen' an der „letzte[n] Zentrierung aller geistigen Formen in der einen logischen Form“. Vgl. ebda., S. 16 (Hervorhebung im Original). Oswald Schwemmer spricht in diesem Zusammenhang von „der symbolischen und damit überhaupt der geistig-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verbindlich anzunehmen. Versuchung deshalb, weil die Theorie der Erkenntnis – anders als die Reflexion auf Erfahrungen –, bei Cassirer dazu bestimmt ist, die sich wandelnden symbolischen Formen und Formverhältnisse auf ein geistige Prinzip der Formbildung als „in sich geschlossenes und einheitliches Grundverfahren" zu beziehen, um „den allgemeinen Charakter symbolischer Gestaltung"[123] bestimmen zu können. Auch wenn das geistige Prinzip selber der theoretischen Systematisierung entzogen bleibt und nur an den Äußerungen des Geistes ablesbar sein soll, ist es laut Cassirer als notwendig vorauszusetzen: „Denn verzichtet man auf diese Einheit, so scheint überhaupt von einer strengen Systematik dieser Formen keine Rede mehr sein zu können."[124]

Das Gegebene erscheint auch hier, wie bereits bei Hegel, als „das Skandalon des Idealismus"[125] – mit dem Unterschied jedoch, dass bei

kulturellen Entwicklung […] auf die theoretische bzw. wissenschaftliche Erkenntnis hin". Allerdings erkennt er darin nicht die Hauptintention der ‚Philosophie der symbolischen Formen' und spricht deshalb von „einem ‚Rest-Neukantianismus' bei Cassirer" .Vgl. Schwemmer 1997 a, S. 85 (im Original teilweise hervorgehoben). Dieser vermeintliche „Rest-Neukantianismus" führt bei Cassirer immerhin dazu, dass er die Frage nach dem ideellen Zusammenhang der symbolischen Formen am ehesten in der reinen Bedeutungsfunktion der wissenschaftlichen Erkenntnis – vor allem im mathematischen Formalismus – beantwortet sieht. Siehe dazu insbesondere die Ausführungen über „Die Bedeutungsfunktion und der Aufbau der wissenschaftlichen Erkenntnis", Cassirer 1994 d, S. 329 ff („Dritter Teil") sowie weiter unten Anm. 340 und Anm. 490 in Teil II.

123 Vgl. Cassirer 1983 a, S. 174.

124 Cassirer 1994 b, S. 16 (im Original teilweise hervorgehoben). Zum „Postulat einer […] rein funktionellen Einheit" der symbolischen Formen im Gegensatz zu ihrer – im Sinne Cassirers – unvermittelt bleibenden historischen beziehungsweise empirischen Deutung siehe weiter unten Anm. 461 und Anm. 464 in Teil II.

125 Siehe dazu weiter oben Anm. 97.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cassirer die Einheit der geistigen Ausdrucksformen an den Anfang gesetzt wird, wogegen bei Hegel „die volle Versöhnung durch den Geist“[126] vom Ende her gedacht wird. Auch wenn der Anteil des Subjekts an den symbolischen Formbildungen von Cassirer eigens herausgestellt wird, gelingt es ihm nicht, das dynamische Gestaltungsprinzip selbst zu fassen, das als geistiges Vermögen in seinen symbolischen Gestaltungen und Objektivierungsformen nicht aufgeht. Spätestens auf der Ebene der Bedeutungsfunktion der wissenschaftlichen Erkenntnis wird deutlich, dass die Vermittlung von „Sinnlichem und Geistigem“[127] im Symbolprozess äußerlich bleibt. Zwar entspricht, laut Cassirer, in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis das Fortschreiten zu „immer allgemeineren Symbolen“, denen „keine bestimmte Einzelerfahrung jemals kongruieren kann“, den Anforderungen, die an „ein allgemeines Aufbaugesetz des Geistes“[128] zu stellen sind; gleichwohl wird ebenso deutlich, dass die mathematische Zahl oder Formel, als die höchst mögliche Form der Objektivität, nur noch einen blassen beziehungsweise inhaltsleeren Hinweis auf die „‚Sinnerfüllung’ des Sinnlichen“[129] zu geben vermag. Für das auf seine wissenschaftliche Form verpflichtete Denken gilt somit das, was Adorno auch dem philosophischen Gedanken vorhält, der sich der „wissenschaftlichen Kontrolle und Selbstkontrolle“ unterwirft: „Indem er wahrer wird, verzichtet er auf Wahrheit“[130]. Anstatt „Manifestation und Inkarnation eines Sinns“[131] zu sein, entleert sich die „strenge Gesetzlichkeit der Form“ in ihrer „‚objektive[n]’ Beschaffenheit“[132] schließlich selbst.

126 Siehe dazu weiter oben Anm. 105.

127 Cassirer spricht in diesem Zusammenhang von der „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnliche“. Vgl. Cassirer 1994 b, S. 299.

128 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 560.

129 Vgl. ebda., S. 109.

130 Vgl. Adorno 1956, S. 51.

131 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 109.

132 Vgl. ebda., S. 534

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als „logische Form“[133], die doch Form von etwas sein soll, verweist das Denken allein auf sich zurück. Damit ist jedoch die „synthetische Kraft des Zeitbegriffs“[134] nicht nur „[a]m weitesten entfernt von der primären Stufe der Zeitanschauung“[135], sondern überdies erstarrt im abstrakten Schema der funktionalen „Einheit der zeitlichen Vorstellung“[136].

Die reine Tätigkeit, die bei Cassirer auf das geistige Prinzip der symbolischen Formbildung gegründet ist, das in den logischen Selbstsetzungen als vermeintliches Höchstmaß möglicher Objektivität zugleich seine Grenze findet, kommt nicht zur inhaltlichen Erfahrung. Dort, wo die geistigen Formen mit dem sinnlich Gegebenen konkret vermittelt sind, tragen sie den „Charakter der naturhaften Notwendigkeit“[137]. Die „eigentliche Kraft des Logos“[138] entfaltet sich laut Cassirer erst, wenn „das Dingmoment und das Bedeutungsmoment“[139] auseinander treten, das heißt mit anderen Worten: wenn – wie am Beispiel der Formentwicklung des mythisch-religiösen Denkens hervorgehoben – „die Gesamtheit des Sinnlichen“ als „das eigentliche Feld der Offenbarung des Geistigen“[140] erkannt wird.

Verändert man jedoch die idealistische Voraussetzung, wonach symbolische Gestalten und Formen allein aus geistiger Produktivität und reiner Tätigkeit entspringen sollen und nimmt man stattdessen das symbolisch Erzeugte als praktisch – durch „sinnlich menschliche Tä-

133 Vgl. ebda. (im Original zum Teil hervorgehoben).

134 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 179.

135 Vgl. ebda., S. 183.

136 Vgl. ebda., S. 179.

137 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 31.

138 Vgl. ebda., S. 33.

139 Vgl. ebda., S. 23.

140 Vgl. ebda., S. 309. Vgl. zur übergreifenden Bedeutung der „‚Idee’ des Geistigen […] beim Übergang von den mythischen Begriffen zu den Sprachbegriffen, von diesen zu den physikalischen Gesetzesbegriffen“ Cassirer 1994 d, S. 524-525.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tigkeit“[141] – Vermitteltes, dann erscheint „die letzte Schicht der Objektivität“ des logischen Ordnungsdenkens nicht als „Schlußstein“[142], sondern vielmehr als das seiner eigenen Voraussetzungen unbewusste Wissen. Unbewusst deshalb, weil das reine Denken nicht erkennt, dass seine Tätigkeit am Objekt nichts übrig lässt, als was ihm vom Subjekt gegeben wird, wohingegen das Subjekt selbst sich auf etwas notwendig beziehen muss – „und ‚etwas’ bezeichnet ein irreduzibel objektives Moment“[143] –, um überhaupt agieren zu können: „Aus Subjekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt ein Seiendes nicht sich eskamotieren.“[144] Nun ließe sich einwenden, dass gerade die „‚Mehrdimensionalität’ der geistigen Welt“[145] sowie die ihr korrespondierende Vielfalt der symbolischen Formen und Formwelten Cassirer dazu veranlassen, sich mit den „verschiedene[n] Richtungen der geistigen Formung“[146] auseinander zu setzen, die qualitativ ebenso „verschiedene Arten der Sinngebung in sich schließen“[147]. Gleichwohl dominiert bei diesem Vorhaben der Konstitutionsgedanke, der bis „zu den primären subjektiven ‚Quellen’, zu den ursprünglichen Verhaltensweisen und Gestaltungsweisen des Bewußtseins zurückdringen will“[148], um den Gehalt des Geistigen in seinen eigenen Äußerungen zu erfassen, anstatt ihn am Gegebenen selbst aufzuschließen.[149] Und in diesem Sinne er-

141 So Marx in seinen ‚Thesen über Feuerbach’. Vgl. Marx 1983, S. 5; siehe dazu auch weiter unten Anm. 638 in Teil II.

142 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 554.

143 Vgl. dazu Adorno 1977 c, S. 747.

144 Ebda.

145 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 64.

146 Vgl. ebda., S. 66. Weiter heißt es: „Es gilt diese Richtungen scharf auseinanderzuhalten und jede in der ihr eigentümlichen Bestimmtheit festzuhalten, wenn die Aufgabe der Rekonstruktion gelingen soll.“ Ebda.

147 Vgl. ebda., S. 67.

148 Vgl. ebda.

149 Trotz unterschiedlicher Ausprägungsgrade des Sinnlichen sucht Cassirer in der Vielfalt der symbolischen Formen primär das Geistige: „Wir gehen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheint es sogar konsequent, wenn Cassirer angesichts reiner Bedeutungsbestimmungen und Objektivitätsvorstellungen in der theoretischen Physik zu dem Schluss gelangt:

„Was wir den Gegenstand nennen, das ist nicht länger ein schematisierbares, ein in der Anschauung realisierbares ‚Etwas' mit bestimmten räumlichen und zeitlichen Prädikaten, sondern es ist ein rein gedanklich zu erfassender Einheitspunkt."[150]

Hier zeigt sich weit mehr als ein bloßer „Rest-Neukantianismus"[151]. Das *animal symbolicum* erzeugt die objektive Welt ganz aus seinem Geiste – und vom Gegenstand als solchem bleibt nur „ein bloßes X, ‚worauf in bezug Vorstellungen synthetische Einheit haben'"[152]. Bewusstsein und Gegenstand fallen bei Cassirer in abstrakter Einheit zusammen. Dem lässt sich nicht einfach entgegenhalten, dass beide statt-

vielmehr von den Problemen des ‚objektiven Geistes', von den Gestalten, in denen er besteht und da ist, aus; aber wir bleiben bei ihnen nicht als bloßem Faktum stehen, sondern versuchen, durch eine rekonstruktive Analyse, zu ihren elementaren Voraussetzungen, zu den ‚Bedingungen ihrer Möglichkeit', zurückzudringen." Cassirer 1994 d, S.67. Ganz anders Hegel: „Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder was dasselbe ist, die innere Nothwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertieffend, vergißt es jener Uebersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist." Hegel 1999 a, S. 39. Gerade der letzte Satz richtet sich – zumindest implizit – auch gegen die geistphilosophische Grundlegung der ‚Philosophie der symbolischen Formen'. Zum Verständnis von Begriff und Gegenstand als Vermittlung kritischer Reflexion und Erfahrung siehe weiter unten Anm. 68 und Anm. 629 in Teil II.

150 Cassirer 1994 d, S. 554.

151 Siehe dazu weiter oben Anm. 122.

152 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 554.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dessen im Konkreten identisch sind. Umso nachdrücklicher ist daher zu insistieren, dass die symbolischen Formen inhaltlich vermittelt sind und nicht im geistigen Tun ihren Ursprung oder Abschluss haben. Von einer „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnliche“[153] kann schließlich nur gesprochen werden, wenn „das Moment von Subjektivität im Objekt“[154] sich auch auf das besinnt, was in der Begriffstotalität wissenschaftlicher Erkenntnis nicht aufgeht. Denn: „Was die Tatsachen vermittelt, ist gar nicht so sehr der subjektive Mechanismus, der sie präformiert und auffaßt, als die dem Subjekt heteronome Objektivität hinter dem, was es erfahren kann.“[155]

Die ‚Soziologie der symbolischen Formen’[156] eröffnet eben diese Perspektive. Anstatt die symbolischen Formen im Modus konstitutiver Geltungskritik zu begreifen, orientiert sich Bourdieu an der kollektiven und individuellen „Geschichte, die unsere Denkkategorien erzeugt“[157]. Eingeholt wird damit ein materialistisches Motiv, das bei Cassirer in dem angesprochenen Wechselverhältnis des Sinnlichen und Geistigen zwar angelegt ist, jedoch einseitig, in Form der geistigen Vermitteltheit des Symbolischen, ausgedeutet wird. Bei Bourdieu hingegen werden die Formen der Vermittlung ihrerseits als bereits vermittelt aufgefasst, insofern symbolische Praktiken und Bedeutungen an die jeweiligen sozialen Bedingungen gebunden bleiben, aus denen sie hervorgehen und auf die sie sich beziehen. Gemein ist beiden, Cassirer wie Bourdieu, der Bezug auf Praxis als entscheidendes Moment der Vermittlung. Doch nur bei Bourdieu erzeugen sich Subjekt und Objekt wechselseitig – nicht gleichartig –, wie der Autor am Beispiel des Habitus verdeutlicht:

153 Siehe dazu weiter oben Anm. 127.

154 So Adorno 1973 a, S. 172.

155 Ebda.

156 So der Titel des gleichnamigen Werks von Bourdieu 1994.

157 Vgl. Bourdieu 2001, S. 18.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Nur eine mechanistische Auffassung des Verhältnisses, das zwischen jenen Beziehungen und den durch diese Beziehungen definierten Akteuren besteht, könnte vergessen lassen, daß der Habitus, obwohl *Erzeugnis konditionierter Bedingungen*, die *Bedingung der Erzeugung von Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen* ist, die selbst *nicht das unmittelbare Produkt eben dieser Bedingungen* sind, wenngleich sie, haben sie einmal Realität gewonnen, nur aufgrund der Kenntnis dieser konditionierten Bedingungen, genauer gesagt, des Erzeugungsprinzips, das sie erzeugt haben, erkennbar sind.“[158]

Da das „System objektiver Regelmäßigkeiten“ sowie das „System der direkt wahrnehmbaren Verhaltensformen“[159] inkongruent sind, bleibt ihre Vermittlung konfliktträchtig und widersprüchlich. Während „die dem Subjekt heteronome Objektivität“[160] von den unterschiedlichen Formen ihrer Vermittlung weitgehend unbeeinflusst bleibt, wird sie aus subjektiver Sicht erst durch die Formen ihrer jeweiligen Vermittlung zu einem objektiven Moment des Sozialen.[161] Gleichwohl sind beide, die objektiven und inkorporierten sozialen Strukturen, abhängig voneinander, das heißt in den subjektiven Verhaltensformen spiegeln sich die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Hervorbringung, die wiederum den Einflüssen der Akteure ausgesetzt sind und somit trotz ihrer relativen Stabilität wandelbar bleiben. Bourdieu anerkennt damit die aktive, schöpferische Dimension menschlicher Praktiken, ohne jedoch zu vergessen, dass es sich hierbei um sozial erworbene Fähigkeiten handelt, das heißt um „gesellschaftlich konstituierte Dispositionen“[162].

158 Bourdieu 1994, S. 40 (Hervorhebungen nicht im Original). An anderer Stelle spricht der Autor sogar ausdrücklich vom „Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“. Vgl. ebda., S. 125.

159 Vgl. ebda., S. 40.

160 Siehe dazu weiter oben Anm. 155.

161 Auch dieser Gedanke findet sich in abgewandelter Form bei Hegel in dessen Bestimmung des Verhältnisses von „Form und Materie“. Siehe dazu Anm. 420 weiter unten in Teil II.

162 Vgl. Bourdieu 1992 c, S. 31.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und um dem Ungleichgewicht beziehungsweise der Ungleichartigkeit zwischen gesellschaftlicher Heteronomie und praktischer Vermittlung Ausdruck zu geben, sieht sich der Autor selbst als „genetischen Strukturalisten“[163], dessen Arbeiten insgesamt darauf angelegt sind, „der Zwangsalternative von Subjektivismus und Objektivismus zu entkommen“[164].

Die hierfür erforderliche „Objektivierungsarbeit“[165] erfolgt in zweierlei Hinsicht: Zum einen wird die doppelte Objektivität der sozialen Wirklichkeit in den Blick genommen, indem die „Strukturen der sozialen Welten“ mit den „Strukturen der Mechanismen“ in Verbindung gebracht werden, „die auf die Reproduktion oder Transformation dieser Welten hinarbeiten“[166]. Wichtig ist hierbei, dass die Analyse der objektiven Strukturen in den verschiedenen sozialen Feldern nicht zu trennen ist von der Analyse der Entwicklung subjektiver Strukturen beziehungsweise akteursbezogener Dispositionen. Denn selbst wenn von den objektiven Strukturen der sozialen Welten – wie Adorno allgemein anmerkt – „Subjekt potentiell, wenngleich nicht aktuell weggedacht werden“[167] kann, lassen sich die gesellschaftlichen Momente am Subjekt nur für den Preis seiner Entwirklichung ausblenden. Ähnlich dem kantischen transzendentalen Subjekt, das im Allgemeinen das Besondere erkennen soll, wäre das reine, allein auf sich gestellte Sub-

163 Vgl. ebda. (im Original hervorgehoben). Siehe dazu weiter unten Anm. Anm. 596 und 624 in Teil II.

164 Vgl. Bourdieu 1989 c, S. 72.

165 Vgl. zur „teilnehmenden Objektivierung“ Bourdieu 1996 b, S. 278 sowie weiter unten Anm. 752 in Teil II.

166 Vgl. zu dieser Charakterisierung Wacquant 1996 b, S. 24. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von der „Objektivität erster Ordnung“ („Kapitalsorten in Bourdieus Sprache“) sowie der „Objektivität zweiter Ordnung“ („mentale und körperliche Schemata, die als symbolische Matrix des praktischen Handelns fungieren“). Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

167 Vgl. Adorno 1977 c, S. 747.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jekt eine bestimmungslose Abstraktion, „an welchem die Philosophie ihr Erstes gegenüber dem Seienden zu besitzen glaubt“[168]. Dieser „‚scholastischen Ansicht'“ hält Bourdieu die „Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit dieses sonderbaren Blicks auf die Welt“[169] entgegen, die nur zu beantworten ist, wenn soziale Phänomene relational, das heißt in der Vermittlung zwischen „erlebten und ‚objektiven' Gründen der Praxis“[170], gefasst werden. Denn weder gehen die subjektiven und objektiven Momente der Praxis einfach ineinander auf noch lassen sie sich aus einem Dritten herleiten, das sie transzendierte. Die bei Bourdieu als doppelte Aufgabe zu begreifende ‚Objektivierungsarbeit' richtet sich stattdessen auf beide Erfahrungsmomente zugleich und ermöglicht dadurch eine vermittelnde ‚Praxeologie' ihres widersprüchlichen Zusammenhangs.

Die andere Seite der ‚Objektivierungsarbeit' zeigt sich darin, dass die ‚praxeologische Sichtweise' sich selbst in ihrer notwendigen Vermittlung begreift, anstatt die „Vorannahmen des *common sense*, des gewöhnlichen wie des akademischen“[171], zu übernehmen beziehungsweise fortzuschreiben. Die Inkongruenz des soziologischen Blicks zeigt sich in dem ebenso einfachen wie anspruchsvollen „Bestreben, zu verstehen, warum und wie man versteht“[172]. Einfach deshalb, weil die ‚Objektivierungsarbeit' an die vermeintlich simplen Gemeinplätze des Alltagslebens anknüpfen kann, die jedoch umso komplexer werden, je radikaler sie infrage gestellt werden und dadurch ihre Selbstverständlichkeit verlieren:

168 So Adorno in einem kritischen Kommentar zum „transzendentale[n] Prinzip“. Vgl. Adorno 1973 a, S. 178.

169 Vgl. Bourdieu 2001, S. 22.

170 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 68. Zum Bruch mit der „substantialistischen Denkweise“ siehe weiter unten Anm. 596 in Teil II.

171 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 278 (Hervorhebungen im Original).

172 Vgl. ebda., S. 272.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Überall ist Vorstrukturiertes. Es stürzt, wie auf alle Leute, auch auf den Soziologen geradezu ein. Er soll ein Objekt erkennen – die soziale Welt –, dessen Produkt er ist, so daß die Probleme, die er zu ihm formuliert, und die Begriffe, insbesondere die klassifizierenden, die er gebraucht, um es zu erkennen – gewöhnliche Begriffe wie Berufsbezeichnungen, wissenschaftliche Begriffe wie die seiner Fachtradition – alle Aussicht haben, ein Produkt eben dieses Objekts zu sein.“[173]

Vor diesem Hintergrund ist es für Bourdieu umso wichtiger, „nicht nur die Grenzen des Denkens und der Macht des Denkens zu reflektieren, sondern auch seine Voraussetzungen“[174]. Erst der Bruch mit den eigenen epistemologischen Traditionen, Begriffen und Methoden ermöglicht es, „sich ins Detail des Objekts zu versenken“[175] – eine Formulierung, die der hegelschen Vorstellung von der Veränderung des Wissens sowie seines Gegenstandes durch „das reine Zusehen“[176] merklich nahe kommt. Doch während Hegel die Grenzen des Denkens im Denken selbst auslotet und zu überwinden trachtet, geht es Bourdieu darum, eine dem jeweiligen Gegenstand erst anzumessende Perspektive auszubilden, „mit der man ein Spiel sieht, das man als solches nur wahrnehmen kann, weil man aus ihm herausgetreten“[177] ist. Das Be-

173 Vgl. ebda., S. 269-270.

174 Vgl. Bourdieu 2001, S. 9. An anderer Stelle spricht der Autor sogar vom „Zwang zur Reflexivität“ und verweist auf „eines der größten Hindernisse für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Soziologie, daß alle wirklichen Entdeckungen mit höchsten *Kosten* und geringsten Profiten gemacht werden, nicht nur auf den gewöhnlichen Märkten, sondern auch auf dem akademischen Markt, von dem man doch eine größere Autonomie erwarten sollte.“ Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 278 und S. 277 (Hervorhebung im Original).

175 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 286.

176 Vgl. Hegel 1999 a, S. 59; siehe dazu ausführlicher weiter unten Anm. 68 in Teil II.

177 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 294.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wusstsein der Möglichkeiten und Grenzen der ‚Objektivierungsarbeit' führt bei diesem Autor nicht zu einer Verabsolutierung des Geistes „inmitten der real antagonistischen Welt"[178], sondern vielmehr zu einer Beschränkung seiner Ansprüche und Anmaßungen, indem die Praktiken „wieder zu den wirklichen Bedingungen ihrer Entstehung in Beziehung"[179] gesetzt werden. Erst der Bruch mit den eigenen Erkenntnisgewohnheiten öffnet zugleich ein Verständnis dafür, dass die „Praxis" einer anderen Logik folgt als die „Logik der Logik"[180]. Die „praktische Logik", die gewissermaßen blind „gegenüber ihrer eigenen Wahrheit"[181] bleiben muss, um überhaupt praktisch sein zu können, lässt sich nicht einfach theoretisch übersetzen beziehungsweise, mit Cassirer ausgedrückt, in ein „reines Ordnungs-Gefüge"[182] überführen. Da „jede praktische Logik nur im Handeln erfaßt werden kann, also in der zeitlichen Bewegung"[183], erfüllt die ‚Objektivierungsarbeit' vor allem den Zweck, das theoretische Verhältnis zur Praxis mit der ihm eigenen Geltungs- und Gegenstandslogik mitzureflektieren, um zu verhindern, dass die rationalen Erklärungen mit den sozialen Praktiken und Phänomenen einfach gleichgesetzt werden. Hierdurch verbessert sich nicht nur ihr theoretisches Verständnis, sondern darüber hinaus ist es möglich – sozusagen als praktischer Effekt der ‚Praxeologie' –, den sozialen Praktiken und Gewohnheiten ihre eigenen Gewissheiten zuzugestehen und ihnen mit anderen Worten „ihren Daseinsgrund wiederzugeben"[184].

Die Frage nach Zeit und Bewegung wird dadurch nicht einfach auf die Frage nach ihren sozialen Voraussetzungen eingeschränkt. Zwar erweist sich die – aus soziologischer Sicht – scholastische Position der

178 Vgl. dazu Adorno 1996, S. 273.

179 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 178.

180 Vgl. ebda., S. 157.

181 Vgl. ebda., S. 166.

182 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 558.

183 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 169.

184 Vgl. ebda., S. 178.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkenntnistheorie, wonach das anschaulich Gegebene zugleich das vom Geist Erzeugte sein soll, als Illusion. Gleichwohl ist Bourdieu weit davon entfernt, das praktisch Hervorgebrachte und gesellschaftlich Bestimmte zu verharmlosen. Die Aufgabe des Soziologen sieht der Autor vielmehr darin, „eine verborgene Realität wahrzunehmen, die sich nur entschleiert, indem sie sich verschleiert“[185]. Die soziale Wirklichkeit bleibt demnach widersprüchlich, und es gilt, in der allgemeinen Konkurrenz um knappe Güter und Ressourcen, „die objektiven Machtverhältnisse zwischen den beteiligten Akteuren“ beziehungsweise „zwischen den Feldern, in denen sie sich engagieren“[186], mit praxeologischen Mitteln zu entschlüsseln. Angesichts dieser Diagnose verwundert es nicht, dass die unterschiedlichen sozialen Zeitpraktiken und Zeitstrategien laut Bourdieu vor allem dazu dienen, „Macht über die Zeit“[187] zu gewinnen.

Doch so wenig der Staat als vermeintlich höchste Machtinstanz beziehungsweise als eine „Art Verwirklichung Gottes auf Erden“ es vermag, die soziale Ordnung „von Willkür zu befreien“, so wenig begreift Bourdieu die Soziologie als „einer Art Theologie der letzten Instanz“[188]. Da die Zeit als bewegliches Moment innerhalb der sozialen Machtverhältnisse den strategischen Interessen im „Kampf aller gegen alle“[189] untergeordnet bleibt, hütet sich der Autor davor, ihre praktische Wirksamkeit gegen ihre begriffliche Bedeutung einfach auszuspielen. Ähnlich wie bei Kant Zeit auf Zeitliches verwiesen ist, um überhaupt

185 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 290.

186 Vgl. ebda., S. 291.

187 Vgl. Bourdieu 2001, S. 293; siehe dazu weiter unten Anm. 846 in Teil II.

188 Vgl. ebda., S. 315. Aus Sicht seiner Bürger mag der Staat noch als Souverän wahrgenommen werden; unter den Bedingungen einer sich entwickelnden „Weltgesellschaft“ verschieben sich jedoch die Gewichte. Vgl. dazu Bourdieu 2014.

189 Vgl. Bourdieu 2001, S. 306. Der Autor bezieht sich hier auf die symbolische „Macht der Benennung“. Vgl. ebda. (im Original zum Teil hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vorgestellt werden zu können, wird bei Bourdieu sozial Geltendes auf praktisch Generiertes bezogen, um in die

„[…] theoretische, unweigerlich scholastische Rekonstruktion die Wahrheit derer einzubeziehen, die weder das Interesse noch die Muße, noch die Instrumente haben, die dazu erforderlich sind, sich die objektive und die subjektive Wahrheit dessen anzueignen, was sie tun und was sie sind.“[190]

Die Paradoxie der soziologischen ‚Objektivierungsarbeit' zeigt sich jedoch darin, dass die in einem sozialen Spiel eingebundenen Akteure an einer Aufklärung der sozialen Mechanismen und Illusionen kaum interessiert sind, um deren Wirkkraft nicht zu gefährden, wogegen der „ganz seinem Vergnügen am Entmystifizieren und Denunzieren freien Lauf lassende ‚Halbgelehrte'“[191] die illusionäre Macht sozialer Praktiken verkennt, wenn er sie als bloß trügerisch und falsch zurückweist.[192] So wird etwa die sprichwörtliche ‚Bauernschläue' ihrem Ruf erst dadurch gerecht, dass sie ihre vermeintliche Beschränktheit zum eigenen Vorteil einzusetzen weiß. Dies setzt bereits ein Bewusstsein für die „doppelte Wahrheit“[193] sozialer Illusionen voraus, deren Wirkung sich erst entfalten kann, wenn sie praktisch beherrscht werden. Da jedoch die Betroffenen „die Wahrheit, die ihnen zu enthüllen er [der ‚Halbgelehrte'; F.B.] behauptet, sowohl kennen als leugnen“[194], geht es Bourdieu nicht einfach darum, in Fortschreibung der klassischen Ideologiekritik, die „zwangsläufig partiellen und parteilichen Standpunkte der Akteure als schlichte Illusionen zu behandeln“[195]. Vielmehr ist die

190 Vgl. ebda., S. 246.

191 Vgl. ebda., S. 244.

192 Das heute kaum noch gebräuchliche Verb ‚illudieren' (lat. ‚illudere') verweist auf das Spiel (lat. ‚ludus') als konstitutives Moment sozialer Praktiken.

193 Vgl. Bourdieu 2001, S. 244.

194 Vgl. ebda.

195 Vgl. ebda., S. 242.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sicht der Betroffenen in die eigene ‚Objektivierungsarbeit' einzubeziehen, indem „die Stellungnahmen mit den Stellungen in Verbindung" gebracht werden, „von denen aus sie vorgebracht werden"[196], um auf diese Weise der „doppelten Objektivität der Gesellschaft"[197] gerecht zu werden. Erst in der Zusammenschau der „objektiven Aufteilungen der sozialen Welt" und der „Wahrnehmungs- und Aufteilungsprinzipien, die die Akteure auf sie anwenden"[198], verwandelt sich der abstrakte Begriff der ‚Gesellschaft' in „ein Ensemble von relativ autonomen Spiel-Räumen, die sich nicht unter eine einzige gesellschaftliche Logik, ob Kapitalismus, Moderne oder Postmoderne, subsumieren lassen"[199].

Ähnlich wie bei Hegel der philosophische Begriff in der Konfrontation mit sich selbst seiner eigenen Beschränktheit – wenn auch *contre cœur* – gewahr wird, ohne dass hierfür „ein wie immer auch gearbeitetes positiv Transzendierendes"[200] vonnöten wäre, ist auch die Praxeologie der Trennung von ihrem Gegenstand sich wohl bewusst. Und in diesem Sinne ähnelt der Versuch, „die Sicht der im Objekt befangenen Akteure und die Sicht, von der aus diese Sicht ins Auge zu fassen ist"[201], zusammenzubringen, der spekulativen Aufgabe, „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben, oder was dasselbe ist, die innere Nothwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen"[202]. Da jedoch weder Geist noch Praxis die „lebendige Bewegung der Sache"[203] ganz aus sich heraus erfassen, sofern sie als deren Teilmomente zwar aufeinander bezogen sind, ohne jedoch ineinander auf-

196 Vgl. ebda., S. 243.

197 Vgl. dazu Wacquant 1996 b, S. 24.

198 Vgl. ebda., S. 31.

199 Vgl. ebda., S. 37.

200 Vgl. dazu Adorno 1996, S. 273.

201 Vgl. Bourdieu 2001, S. 243.

202 Vgl. Hegel 1999 a, S. 39.

203 Vgl. ebda., S. 38.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugehen, stimmt die philosophische „Anstrengung des Begriffs“[204] mit der soziologischen ‚Objektivierungsarbeit’ zumindest darin überein, dass anstelle positiver Gewissheiten und deduktiver Ableitungen der Gedanke an die eigene Nichtidentität wach gehalten wird. Im Folgenden bleibt aufzuzeigen, dass dieses Bewusstsein nicht etwa eine Schwäche der Theoriebildung bezeichnet, sondern dem Denken und Handeln erst einen Ausdruck verleiht, das sich selbst in Bewegung versetzt, indem es sich in seiner eigenen Widersprüchlichkeit begreift.

204 Vgl. ebda., S. 41.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil I

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewegung als Problem des ‚reinen Denkens' und der ‚reinen Wahrnehmung'

> Zwei Dinge bedrohen das menschliche Leben:
> Die Ordnung und das Chaos.
> M. DE MONTAIGNE

> Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben,
> die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht,
> daß darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr,
> daß die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst ist.
> G. W. F. HEGEL

Es liegt nahe, eine an zeitlichen Verhältnissen orientierte Arbeit am Begriff der Bewegung anzusetzen. Körperbezogene Zustands- und Lageveränderungen kennzeichnen schließlich ein typisches Merkmal praktischer Vor- und Übergänge. In den nachfolgenden Ausführungen werden verschiedenartige Bewegungsvorstellungen und -konzepte allerdings weniger danach befragt, zu welchen Einzelergebnissen und Resultaten sie führen. Im Mittelpunkt des Interesses steht vielmehr die Frage nach der jeweils gewählten Art des Zugangs, die diesen Vorstellungen zugrunde liegt. Mit anderen Worten geht es um die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit, bevor sie in ihren anwendungsbe-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zogenen Konsequenzen zu untersuchen sind. Denn in der Gesamtsicht wird deutlich werden, dass die Frage nach der Begründung beziehungsweise Begründbarkeit von Bewegungen von den jeweiligen Formen ihrer praktischen Ausgestaltung nicht zu trennen ist.

Wenn im ersten Teil der Arbeit also in erkenntniskritischer Absicht über Bewegung reflektiert wird, so deshalb, weil an ihrem Beispiel aufgezeigt werden kann, wie die jeweils gewählte Art des theoretischen Zugangs bestimmend ist für die Konstitution des Gegenstandes selbst. Das 'reine Denken' (Zenon) und die 'reine Wahrnehmung' (Bergson) bezeichnen dabei zwei Eckpunkte der Argumentation, die zu objektivistischen beziehungsweise subjektivistischen Schlussfolgerungen führen. Es gilt zunächst, die hieraus abzuleitenden Geltungsansprüche zu überprüfen, bevor ihre tatsächlichen Auswirkungen untersucht werden sollen.

Die in dem vorangestellten Aphorismus ausgesprochene Bedrohung des menschlichen Lebens durch Ordnung und Chaos, die als Leitmotiv für die in dieser Arbeit angesprochenen Lösungsansätze angesehen werden kann, gilt es im Hinterkopf zu behalten. Schließlich ist es nicht einerlei, für welche Variante man sich entscheidet. Außerdem ist nicht von vornherein auszuschließen, dass die vorausgesetzte Dialektik nicht noch andere Lösungsmöglichkeiten bereithält.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1 UNBEWEGTHEIT DES SEIENDEN (ZENON)

Zenons ‘Paradoxien der Bewegung’ beschäftigen Philosophen und Mathematiker seit nunmehr fast 2500 Jahren, ohne dass bis heute eine befriedigende Lösung herbeigeführt werden konnte.[1] Die ursprüngliche Absicht der Paradoxien bestand darin, die in der Ontologie des Parmenides vertretene Ansicht zu verteidigen, wonach das Sein als beständig und vollkommen zu begreifen sei, wenn man von aller menschlichen Erfahrung und Anschauung absieht. Erst das reine, logische Denken, das sich gegen die trügerische Realität der Sinnenwelt abgrenzt, biete Gewähr für sichere, unveränderliche Erkenntnis. Dabei ist es wichtig, dass das ausschließlich denkend zu erfassende Sein zugleich als stofflich beziehungsweise körperlich-raumerfüllend begriffen wird. In dieser Auffassung unterscheidet sich Parmenides von später auftretenden, das reine Denken favorisierenden idealistischen Ansätzen, sofern man begrifflich unter ‘Idealismus’ die Auflösung der Erfahrungswelt in Bewusstseinsprozesse versteht. Parmenides geht also davon aus, dass das Denken auf Seiendes sich notwendig bezieht, insofern dieses seinen Inhalt bildet.[2] Die pythagoreische Annahme eines ‘leeren Raumes’ etwa bleibt demzufolge in sich widersprüchlich, da sie nicht widerspruchsfrei gedacht und vorgestellt werden kann und somit inhaltsleer ist. Trotz der rigorosen Forderung, das reine Denken von der sinnlichen Wahrnehmung zu scheiden, wird an diesem Beispiel deutlich, wie sehr die abstrakte Ontologie – ganz im Sinne jener Zeit – noch immer unter dem Einfluss materialistischer Auffassungen steht. Das Sein als

1 Zur Wirkungsgeschichte der Paradoxien vgl. insbesondere Grünbaum 1967, Vlastos 1975 sowie Barnes 1979. Einen guten Überblick gibt auch Salmon 1970.

2 Vgl. dazu Fragment 5 und 8 des „Lehrgedichts“ von Parmenides in Diels 1952, S. 232 sowie S. 235-240. Interessant für unsere Erörterung der Argumente Zenons ist in diesem Zusammenhang, dass die Evidenz des Seins bei Parmenides indirekt durch die unterstellte Unmöglichkeit, Nichtseiendes zu denken, begründet wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grundlage des begrifflichen Denkens dient zwar als absoluter Maßstab; von seiner stofflichen Grundlage hat es sich jedoch noch nicht vollständig emanzipiert. Ihm haftet nach wie vor ein starker „Erdgeruch“[3] an, der an konkrete Wahrnehmungen und Vorstellungen zumindest erinnert. Es verwundert daher nicht, dass Parmenides das anschauliche Bild einer „ringsum wohlgerundeten, allseitig gleichgewordenen Kugel“ verwendet, um die Vollkommenheit des Seins auszudrücken und gegenüber dem Nichtseienden abzugrenzen.[4]

Die offensichtlichen Schwierigkeiten, die uns Zenon schließlich mit seinen Paradoxien bereitet, begründen sich nach der hier vertretenen Auffassung vor allem darin, dass die dort exemplarisch exerzierte Einheitlichkeit des Denkens den bei Parmenides noch spürbaren ‚Erdgeruch’ nahezu vollständig verdrängt. Es hat zumindest den Anschein, als genüge das ‚reine Denken’ vollständig sich selbst – ganz im Gegensatz zu den trügerischen Wahrnehmungen, die als solche ingeniös entlarvt werden. Die besondere Spannung der Zenonschen Überlegungen für unser Thema liegt nun darin, dass er in seiner Argumentation auf Bewegung als konkretes Phänomen sich bezieht, um gleichzeitig ihre Unmöglichkeit, gemessen am Maßstab des reinen Denkens, zu erweisen. Es bleibt zu überprüfen, welche theoretischen Konsequenzen sich aus dieser Art des Zugangs für die Bewegungsproblematik insgesamt ergeben. Doch lassen wir Zenon zunächst selbst zu Wort kommen.

1.1 Kontinuität von Raum und Zeit (Dichotomie- und Achilleusbeispiel)

Aristoteles, der Zenons Gedanken dokumentiert und kommentiert hat, unterscheidet vier Beweise gegen die Annahme einer realen Bewegung.[5] Dabei gehen die ersten beiden von der Voraussetzung aus, dass

3 Vgl. Gomperz 1922, S. 141.

4 Vgl. Fragment 8 in Diels 1952, S. 238.

5 Vgl. Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 9, 239 b, 9 ff. (Diese sowie die nachfolgenden Angaben zu Aristoteles’ ‚Physik’ beziehen sich auf die

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Raum und Zeit kontinuierlich angeordnet beziehungsweise unendlich teilbar seien. Im so genannten ‚Dichotomiebeispiel' heißt es dementsprechend:

„[...] die erste [Beweisreihe, F.B.] ist die ‚Über die Nicht-Bewegung', mit der Begründung, erst einmal müsse doch der fortbewegte Gegenstand zur halben Entfernung kommen, bevor er ans Ende kommt, [...]."[6]

Die hier nur angedeutete Schwierigkeit besteht darin, dass jede Überwindung einer bestimmten Strecke nur gelingt, wenn man zunächst die Hälfte der Strecke zurücklegt, von dieser Hälfte jedoch wiederum die Hälfte, also ein Viertel, danach ein Achtel, ein Sechzehntel, ein Zweiunddreißigstel und so weiter ad infinitum. Nach Aristoteles sieht Zenon darin ein Argument für die Unmöglichkeit der Bewegung. Mathematisch lässt sich leicht einsehen, dass die durch Zweiteilung erzeugte Reihe (1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 + etc.) den Wert 1, das heißt in diesem Fall den zu erreichenden Zielpunkt der Wegstrecke, nicht erreicht. Es bleibt ein letzter, wenn auch minimaler Rest, der benötigt wird, um die Reihe zu vervollständigen.[7] Obgleich realiter die Strecke ohne Schwierigkeiten zu überwinden ist, scheint dies idealiter nicht möglich zu sein, woraus Zenon den bekannten Schluss zieht, dass reale Bewegungen – ideell gefasst – unmöglich seien.

Abschnitts- und Zeilenangaben der deutschen Übersetzung von Hans Günter Zekl; vgl. Aristoteles 1995 c). Ursprünglich soll es insgesamt sogar vierzig Beweise Zenons zu den Behauptungen des Parmenides hinsichtlich der Unteilbarkeit sowie Unbeweglichkeit des Seienden gegeben haben. Vgl. dazu Röd 1988, S. 137.

6 Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 9, 239 b, 14-17.

7 In der Infinitesimalrechnung werden die verschwindend kleinen Restgrößen letztlich vernachlässigt, das heißt man operiert mit Näherungswerten. Das theoretische Problem der ‚Unendlichkeit' wird dadurch mathematisch handhabbar, nicht jedoch aufgelöst.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die oben genannten Voraussetzungen der Kontinuität sowie der unendlichen Teilbarkeit müssen gemacht werden, damit der Halbierungsprozess überhaupt ad infinitum fortgesetzt werden kann. Bezieht man diese Voraussetzungen auf den Raum, der zu überwinden ist, so lassen sich zwei mögliche Richtungen voneinander unterscheiden. Halbiert man nämlich eine Strecke mit den Endpunkten A und B zunächst in der Mitte, also bei C, so bleibt im oben genannten Beispiel offen, ob als nächstes das Intervall AC oder aber CB halbiert werden soll. Im ersten Fall wäre es nicht möglich, eine Bewegung zu starten, da eine sukzessive Verkleinerung dieses Abschnitts im beschriebenen Sinne schließlich einen unendlichen kleinen Wert nahe 0, das heißt in der Nähe des Ausgangspunktes A, zur Folge hätte. Im zweiten Fall käme man, wie gesehen, nicht zum Zielpunkt B, da der Wert 1 nicht erreicht würde. Aristoteles scheint die zweite Variante zu bevorzugen, jedoch ändern beide möglichen Lesarten nicht den grundsätzlichen Aussagegehalt des Paradoxons.

Interpretiert man das Paradox im Hinblick auf die Dimension der Zeit, so stößt man auf ähnliche Schwierigkeiten. Aristoteles weist bei seinem Versuch, das Paradox zu lösen, auf zwei unterschiedliche Bedeutungen des Begriffes ‚unendlich' hin. Er unterscheidet zwischen unendlicher Teilbarkeit und Ausgedehntheit, was zur Folge habe, dass allenfalls eine unendlich ausgedehnte Strecke nicht in einer endlichen Zeit zu überwinden wäre. Eine unendlich teilbare Strecke ließe sich dagegen in einer endlichen Zeit durchschreiten, da analog zur räumlichen Dimension unendlich kleine Zeitabschnitte sehr wohl zu durchmessen seien.[8] Allerdings bleibt einzuschränken, dass die prinzipiellen Schwierigkeiten des Paradoxons durch diese Unterscheidung noch immer nicht gelöst sind. Denn die bloße Tatsache, dass eine begrenzte Strecke in einer begrenzten Zeit überwindbar ist, gibt noch keine Antwort auf die Frage, wie dies überhaupt möglich ist. Lässt man den Begriff der ‚Unendlichkeit' als möglichen Erklärungsgrund zu, bedarf auch er der Klärung. Aristoteles' wichtige Unterscheidung zwischen

8 Vgl. dazu Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 2, 233 a, 32-50.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unendlicher Teilbarkeit und Ausgedehntheit gibt zwar einen Aufschluss über zeitlich und räumlich bestimmte Strecken- und Größenverhältnisse.[9] Das Problem der Unendlichkeit selbst wird damit freilich nicht gelöst, da quantitative Bestimmungen und Relationen notwendigerweise zu kurz greifen.[10]

An anderer Stelle weist Aristoteles scheinbar überzeugend darauf hin, dass von zwei verschiedenartigen Bewegungen auszugehen ist, wenn sie einerseits kontinuierlich und andererseits, im Sinne ihrer gedanklichen Zerlegung, sukzessive ausgeführt werden.[11] Allerdings enthält der bloße Verweis auf diese Unterscheidung noch keine Begründung dafür, dass sie auch berechtigt ist. Da für Zenon die unmittelbare Anschauung trügerisch ist und als Geltungsbasis für sichere Aussagen nicht ausreicht, bleiben seine prinzipiellen Einwände gegen die Bewegung und Veränderung bestehen. Nach seiner Auffassung macht es nämlich keinen Unterschied, wie Bewegungen ausgeführt werden, da er bereits ihre Möglichkeit a priori bestreitet. Wenn also Aristoteles unterstellt, dass in einer zusammenhängenden Bewegung unendlich viele Halbstücke nur potentiell, nicht jedoch aktuell enthalten seien[12], so trifft dieses Argument nicht den Ausgangspunkt von Zenons Überlegungen. Denn dessen Zweifel an der Möglichkeit tatsächlicher Bewegungen zielt auf die Frage ihrer Begründbarkeit und nicht, wie bei Aristoteles, direkt auf ihre Wirklichkeit. Folglich würde Zenon auch

9 Vgl. dazu Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VIII, Kap. 8, 263 b, 3-12.

10 Dies gilt auch, wenn man die Zeit isoliert betrachtet. Im Sinne von Zenon kann es keine Veränderung der Zeit geben, da unendlich kleine Zeitabschnitte addiert werden müssen, damit eine bestimmte Zeitdauer erreicht wird. Dies ist jedoch nicht möglich. Um beispielsweise ein Alter von vierzig Jahren zu erreichen, müsste man zuvor zwanzig, davor zehn, fünf, zweieinhalb usw. ad infinitum Jahre alt gewesen sein. Führt man diese unendliche Reihe fort, so bleibt als Ergebnis, dass per definitionem kein endlicher Zeitpunkt erreichbar ist.

11 Vgl. Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VIII, Kap. 8, 263 a, 45-48.

12 Vgl. Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VIII, Kap. 8, 263 a, 35-44.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Auffassung des Aristoteles strikt zurückweisen, dass eine fortlaufende Bewegung nur nebenbei Unendliches durchlaufe, während ihr wesentliches Sein doch etwas ganz anderes sei.[13] Die Pointe seiner Überlegungen besteht darin, dass die Möglichkeit von Bewegungen überhaupt bestritten wird – und zwar sowohl kontinuierlicher als auch sukzessiver.

Beim Achilleusbeispiel ist die Annahme, dass Raum und Zeit unendlich teilbar seien, ebenfalls von entscheidender Bedeutung. Das bekannte Paradox lautet in der von Aristoteles überlieferten Form:

„Die zweite [Beweisreihe, F.B.] ist der sogenannte ‚Achilleus', der geht so: Das Langsamste wird im Lauf niemals vom Schnellsten eingeholt werden; erst einmal muß doch das Verfolgende dahin kommen, von wo aus das Fliehende losgezogen war, mit der Folge, daß das Langsamere immer ein bißchen Vorsprung haben muß."[14]

‚Der Schnellste' steht in diesem Beispiel für Achilleus, der zusammen mit dem ‚Langsamsten', der Schildkröte, einen Wettlauf veranstaltet. Dabei wird vorausgesetzt, dass die Schildkröte einen Vorsprung habe, den Achilleus trotz seiner Schnelligkeit nicht einholen kann. Zur Verdeutlichung des Beispiels sei angenommen, dass Achilleus zehnmal so schnell laufe wie die Schildkröte, wobei der Vorsprung 100 Längeneinheiten betrage. Wenn Achilleus diese 100 Längeneinheiten zurückgelegt hat, so ist die Schildkröte bereits um 10 Längeneinheiten voraus. Nachdem ‚der Schnellste' auch diese Distanz überwunden hat, befindet sich ‚das Langsamste' immer noch 1 Längeneinheit davor. Beim nächsten Intervall beträgt der Vorsprung 1/10 Längeneinheiten, danach 1/100, 1/1000 und so weiter ad infinitum. Achilleus, so die Überlegung, kann die Schildkröte nicht einholen, da ihr Vorsprung zwar immer kleiner wird und gegen 0 tendiert, ohne jedoch diesen Grenzwert jemals zu erreichen. Da die beiden Geschwindigkeiten, allgemein ge-

13 Vgl. Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VIII, Kap. 8, 263 b, 8-12.

14 Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 9, 239 b, 15-20.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprochen, sich verhalten wie 1 : n, ist leicht einzusehen, dass eine Einholung an irgendeinem Punkt der Reihe $1/n + 1/n^2 + 1/n^3 + 1/n^4$ + etc. nicht möglich ist.

Aristoteles bemerkt zutreffend, dass ähnlich wie im Dichotomiebeispiel aufgrund der vorgeschlagenen Teilung der zu überwindenden Strecke die zu erreichende Grenze nicht erreicht werde; der Unterschied zum ersten Paradox bestehe jedoch darin, dass die jeweils hinzugenommene Größe nicht zweigeteilt werde.[15] Der Teilungsprozess wird auch hier, so lässt sich ergänzen, als unendlich angenommen. Allerdings ist die zu erreichende Grenze beim Achilleusbeispiel kein fixiertes, sondern ein veränderliches, stets zurückweichendes Ziel.

Die eigentliche Schwierigkeit dieses Paradoxons besteht nun darin, dass zwei einander ausschließende Behauptungen miteinander konkurrieren, wobei jede für sich beansprucht, wahr zu sein. Einerseits zeigt die Beobachtung deutlich, dass Achilleus die Schildkröte mühelos einholt; andererseits scheinen Zenons Überlegungen zu beweisen, dass dies nicht möglich ist. Aristoteles versucht Zenon zu widerlegen, indem er eine weitere Voraussetzung einführt: geht man – im Unterschied zu Zenon – davon aus, dass Achilleus und die Schildkröte nur eine begrenzte Raum- und Zeitstrecke absolvieren müssen, um den Wettlauf zu beenden, so überholt ‚der Schnellste' ‚das Langsamste' mühelos. Wenn man allerdings – wie Zenon vorschlägt – den Wettlauf nur aus der Perspektive des Vorsprungs beurteilt, so wird man allenfalls feststellen können, dass dieser zwar kleiner wird, ohne jedoch zu verschwinden.[16] Folgt man Aristoteles' Gedankengang, so lässt sich sogar errechnen, wo und wann Achilleus die Schildkröte erreicht beziehungsweise überholt. Die Summe der konvergenten Reihe 100 + 10 + 1 + 1/10 + 1/100 + etc. überschreitet insgesamt nicht den Wert von 111 1/9 (in allgemeiner Form: $100 + 10 + 1 + 1/n + 1/n^2 + 1/n^3$ + etc. = 111 1/n-1). Dies bedeutet, dass entgegen der obigen Annahme, eine Einholung sei an keinem Punkt der Reihe möglich, offensichtlich ist,

15 Vgl. Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 9, 239 b, 20-22.

16 Vgl. Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 9, 239 b, 31-35.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass der Vorsprung eben bei 111 1/9 Längeneinheiten aufgebraucht sein wird, da dieser Wert als Grenzwert der gesamten unendlichen Reihe fungiert. In dem Augenblick also, da die Schildkröte 10 + 1 + 1/9 Längeneinheiten zurückgelegt hat, wird sie von Achilleus eingeholt. Mathematisch gesprochen mag eine Größe zwar ins Unendliche teilbar sein; sie hört deshalb jedoch nicht auf, eine endliche Größe zu sein. Zumindest lässt sich einfach bestimmen, welcher Grenzwert nicht überschritten wird. Das Problem der unendlichen Teilbarkeit wird auf diese Weise auf endliche Größenverhältnisse zurückgeführt, und das Paradoxon scheint gelöst.

Doch auch diese Lösung, so überzeugend sie zunächst sein mag, lässt einige Fragen offen. Die paradoxe Struktur des Beispiels bleibt nämlich trotz seiner vermeintlich mathematischen Auflösung erhalten, da das Problem der unendlichen Teilbarkeit, wie im Dichotomiebeispiel, durch Grenzwertbestimmungen nicht vollständig geklärt wird. Verlegt man sein Augenmerk, wie Zenon vorschlägt, ausschließlich auf die unabgeschlossene Reihenfolge $1/n + 1/n^2 + 1/n^3 +$ etc., so bleibt diese zwar begrenzt durch die endliche Größe 1/n-1; gleichwohl hört sie deshalb nicht auf, unabgeschlossen zu sein. Die Feststellung, wo und wann Achilleus die Schildkröte einholt, gilt folglich nur unter der Voraussetzung, dass er sie einholt. Die Frage jedoch, ob er sie überhaupt einholt, lässt sich mathematisch nicht entscheiden, da die Summierung unendlicher Reihenglieder aufgrund ihrer Unabgeschlossenheit im strengen Sinne nicht einmal gefordert werden kann.[17] Ähnlich wie im Dichotomiebeispiel stellt sich auch hier die widersprüchliche Aufgabe, die Teilung einer per definitionem unendlich teilbaren Strecke abzuschließen. Diese Schwierigkeit führt Zenon zu dem bekannten Schluss, die Möglichkeit von Bewegungen überhaupt zu bestreiten. Nach seiner Auffassung kann Achilleus die Schildkröte nicht einholen, da die Bewegungen der beiden Protagonisten nicht widerspruchsfrei gedacht werden können und folglich, gemessen am Maßstab des reinen Denkens beziehungsweise Seins, nur scheinbar stattfinden.

17 In diesem Sinne argumentiert Black 1954, S. 97-99.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.2 Diskretheit von Raum und Zeit (Pfeil- und Stadiumbeispiel)

Ging Zenon in den voran stehenden Beispielen noch davon aus, dass Raum und Zeit kontinuierlich angeordnet und jeweils in einem stetigen Zusammenhang zu begreifen seien, so wendet er diese Voraussetzung nunmehr in ihr Gegenteil. Im so genannten ‚Pfeilbeispiel' heißt es:

„[...] die dritte [Beweisreihe, F.B.] ist die gerade genannte, wonach der fliegende Pfeil stehenbleibt."[18]

Aristoteles bezieht sich in dieser Aussage auf einen bereits zuvor referierten Gedanken Zenons:

„Wenn ein jedes, sagt er [Zenon, F.B.], immer dann im Ruhezustand ist, wenn es in dem gleichen Raumstück ist, wenn dann weiter immer das Fortbewegte in dem Jetzt ist, so wäre der fliegende Pfeil unbewegt."[19]

Für Zenon ergeben sich ebenfalls Schwierigkeiten aus der Annahme, wonach die Flugbahn eines Pfeils nicht als zusammenhängend, sondern bestehend aus diskreten Raum- und Zeitpunkten zu begreifen ist. Selbst wenn man davon ausgeht, dass die diskreten Raum- und Zeitpunkte Intervalle sind, das heißt eine bestimmte Raumstrecke sowie einen entsprechenden Zeitraum einnehmen, ist es nach Zenon nicht möglich, Bewegung widerspruchsfrei zu denken. Denn im Falle einer ‚atomar' vorgestellten Raum- und Zeitstruktur könnte ein fliegender Pfeil weder in dem Punkt oder Intervall sich bewegen, in dem er aktuell sich befindet, noch – was nahe liegt – in dem Punkt, in dem er nicht ist. Auch dies lässt sich an einem einfachen Beispiel verdeutlichen. Angenommen, ein Pfeil misst eine Längeneinheit und durchfliegt zehn Längeneinheiten in einer Sekunde, so ist davon auszugehen, dass er in

18 Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 9, 239 b, 36-37.

19 Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 9, 239 b, 5-8.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser Zeit insgesamt zehnmal einen seiner Länge entsprechenden Raum eingenommen hat. Wenn jedoch ein Gegenstand einen Raum einnimmt, der seiner eigenen Größe entspricht, dann bedeutet dies, dass er ruht.[20] Folglich ist auch nicht einzusehen, dass zehn Ruhezustände einen Bewegungszustand ergeben, da die bloße Aneinanderreihung beziehungsweise Addition separater Teilabschnitte noch keine hinreichende Erklärung bieten für den Bewegungsvorgang selbst. Das Ergebnis der Addition mag eine Veränderung anzeigen, insofern die Längeneinheit des Pfeils insgesamt zehnmal aufzurechnen ist, um die überwundene Strecke zu bestimmen. Allerdings wird dadurch noch nicht ausgesagt, dass die Überwindung der Strecke überhaupt möglich ist. Ähnlich wie im Achilleusbeispiel kann auch hier allenfalls angegeben werden, wie groß die Strecke ist und wie lang die Zeit ausfällt, wenn der Pfeil sein Ziel erreicht. Die Annahme jedoch, dass der Pfeil sich überhaupt bewegt beziehungsweise seinen Endpunkt erreicht, lässt sich mathematisch nicht begründen. Zenon verweist gerade auf diese Schwierigkeit, indem er die Möglichkeit von Bewegung überhaupt bestreitet.

Das hier genannte Beispiel richtet das Augenmerk auf ein weiteres Problem. Die Übergänge zwischen den Punkten oder Intervallen, die bei Bewegungen notwendigerweise vorauszusetzen sind, lassen sich nicht gedanklich fixieren, da jede Festlegung zugleich Stillstand und damit das genaue Gegenteil von Veränderung bedeuten würde. Ein

20 „Während einem bewegten Körper (wenn es ihn gäbe) während einer Bewegungszeit (infolge seiner Bewegung) ein Raumwert zugeordnet werden müßte, der größer sein müßte als sein eigenes Volumen (um sich in diesem Raum eben bewegen zu können), ist einem ruhenden Körper ein Raumwert zuzuordnen, der mit seinem eigenen Volumen gleichgroß ist. Ja, dies sei sogar die Definition des Ruhezustands (im Gegensatz zum Bewegungszustand). Nun stehe aber doch fest, daß der sogenannte bewegte Körper in jedem Augenblick genau diesen und keinen größeren Raumwert einnehme. Also sei er doch auch in jedem Augenblick während der sogenannten Bewegung in Wahrheit im Ruhezustand.“ Wagner 1972, S. 638.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pfeil, der sich bewegen soll, muss jedoch sowohl an einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit sich befinden als auch schon woanders sein. Da dies jedoch nicht ohne Widerspruch vorstellbar ist, kommt Zenon zu dem Schluss, dass Bewegung und Werden schlechthin unbegreiflich seien. Nach den bisherigen Ausführungen gilt dieses Ergebnis nunmehr sogar unter der zweifachen Voraussetzung, der zufolge Raum und Zeit als kontinuierlich wie auch als diskret anzunehmen sind. Wie das Dichotomie- und Achilleusbeispiel zeigen, lässt die unterstellte Kontinuität von Raum und Zeit als vermeintlicher Beweisgrund für Bewegungen sich gedanklich ad absurdum führen, indem ihr diskreter Charakter hervorgehoben wird. Die von Zenon behauptete unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit erweist deutlich, dass zusammenhängende Bewegungen zumindest gedanklich ‚unterbrochen' werden können. Umgekehrt wird aus dem Pfeilbeispiel deutlich, dass eine von vornherein in bestimmte Teilstücke zergliederte Bewegung nur widersprüchlich als zusammenhängend zu begreifen ist, da Raum und Zeit bereits a priori analytisch gefasst werden.

Das Pfeilbeispiel ist insgesamt jedoch weniger herausfordernd, weil aufgrund der vorausgesetzten Diskretheit von Raum und Zeit ein theoretischer Gegensatz zu den empirisch wahrnehmbaren Kontinuitätserfahrungen schon von Beginn an gegeben ist. Der Begriff diskreter Einheiten wird der Auffassung des Kontinuierlichen und Stetigen schroff entgegengesetzt. Dagegen musste dieser Gegensatz in den beiden voran stehenden Beispielen nicht nur gegen alle vermeintliche Erfahrungsgewissheit, sondern auch gegen die eigene theoretische Vorannahme kontinuierlicher Raum- und Zeitverhältnisse profiliert werden.[21] Im so genannten Stadiumbeispiel, das dem Pfeilbeispiel zuzu-

21 So wurde, wie gesehen, der Gedanke der unendlichen Teilbarkeit im Dichotomie- und Achilleusbeispiel ausdrücklich unter Bezugnahme auf die vermeintliche Kontinuität von Raum und Zeit hergeleitet. Doch auch dort ist die paradoxe Aufgabenstellung, Teilungen ad infinitum auszuführen, nur verständlich, weil nach Zenon alles Kontinuierliche zugleich als Getrenntes zu denken ist.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ordnen ist, unternimmt Zenon einen weiteren Anlauf, Bewegungen als unmöglich zu erweisen, wobei Raum und Zeit wiederum als diskret angeordnet aufgefasst werden. Aristoteles überliefert den folgenden Text:

„Die vierte [Beweisreihe, F.B.] ist die ‚Von den auf dem Rennplatz bewegten Massen', die in je gleicher Anzahl gegenläufig aneinander vorbeiziehen sollen, die einen vom Ende des Platzes aus, die anderen von der Mitte, mit je gleicher Geschwindigkeit, wobei, wie er [Zenon, F.B.] meint, herauskomme, daß gleich sei halbe Zeitmenge der doppelten."[22]

Auch dieses Beispiel bedarf der Erläuterung, da es in der hier wiedergegebenen Form kaum zu verstehen ist. Aristoteles' eigener kritischer Kommentar[23] soll an dieser Stelle jedoch unberücksichtigt bleiben, da neuere Untersuchungen ergeben haben, dass seine Ausführungen der Gedanken Zenons irreführend und wahrscheinlich sogar falsch sind.[24] Im Unterschied also zu Aristoteles, der von insgesamt drei ‚bewegten Massen' ausgeht, die sich auf dem Rennplatz befinden, kann ebenso gut angenommen werden, dass zwei gleich große Massengruppen aus entgegen gesetzter Richtung und mit gleicher Geschwindigkeit sich

22 Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 9, 239 b, 41-240 a, 2.

23 Vgl. dazu Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VI, Kap. 9, 240 a, 2-24.

24 Vgl. dazu insbesondere Ferber 1995, S. 14-31. Der Autor weist dort sehr detailliert und überzeugend nach, dass die aristotelische Wiedergabe des Paradoxons – mit Ausnahme der oben genannten Passage – als Interpretation zu lesen ist, die mit der ursprünglichen Absicht Zenons kaum übereinstimmen dürfte. Da zugleich eine alternative Lesart vorgeschlagen wird, die mit den übrigen Paradoxien inhaltlich sehr gut vereinbar ist, dient sie hier als Grundlage für die weiteren Ausführungen. Die durch Aristoteles' Darstellung hervorgerufenen Unklarheiten, die bereits eine große Anzahl von Kommentatoren beschäftigt haben, ohne dass bislang eine befriedigende Lösung herbeigeführt werden konnte, lassen sich auf diese Weise vermeiden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fortbewegen. Die eine Gruppe [A] startet von der Mitte und die andere [B] vom Ende des Stadiums aus. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dass nach Zenons Auffassung A und B für ihre Strecke die gleiche Zeit benötigen, obwohl A nur die Hälfte des Weges überwinden muss, um an das eine Ende des Stadiums zu gelangen, während B die gesamte Strecke zurücklegt, um das gegenüberliegende Ende zu erreichen. Dies ist gemeint mit der überraschenden Feststellung aus dem obigen Zitat, ‚daß gleich sei die halbe Zeitmenge der doppelten'.

Eine mögliche Begründung für diese Annahme Zenons ist durch diese Darstellung allerdings noch nicht gegeben – widerspricht sie doch in eklatanter Weise unseren Erfahrungen alltagsweltlicher Raum- und Zeitverhältnisse. Entsprechend dieser Erfahrungen würde, wie angedeutet, A nur die Hälfte der Zeit von B benötigen, das heißt formal gefasst wäre $t_A = t_B/2$ beziehungsweise $t_B = 2t_A$. Dagegen vertritt Zenon ausdrücklich die Ansicht, daß $t_A = t_B$.[25] Geht man nun – ähnlich wie im Pfeilbeispiel – davon aus, dass beide zu überwindenden Strecken aus unendlich vielen, voneinander getrennten Zeit- und Raumpunkten bestehen, eröffnet sich eine neuartige Perspektive, die Zenons bisherigen Überlegungen sehr nahe kommt. Denn im Falle zweier unendlicher Mengen von Zeit- und Raumpunkten lässt sich nicht mehr sagen, dass die eine doppelt oder nur halb so groß sei wie die andere. Gemessen am Maßstab der Unendlichkeit sind beide durchaus als gleich groß anzunehmen. Im Sinne von Zenon wäre $t_A = t_B$ nur dann widersprüchlich, wenn man von endlichen Zeit- und Raumverhältnissen ausgeht. Ein solcher Paralogismus läßt sich jedoch vermeiden, wenn statt der gewohnten Erfahrung die unendliche Aufteilung der zu überwindenden Zeit- und Raumdistanzen zumindest als denkmöglich anerkannt wird. Erst im Sinne dieses Kalküls ist davon auszugehen, dass die halbe Zeit und der halbe Raum der doppelten Zeit und dem doppelten Raum entsprechen, da sämtliche Spezifizierungen gegenstandslos werden beziehungsweise ebenso allgemein sind wie der Maßstab, an dem sie sich ausrichten. Folglich macht es keinen Unterschied, ob man eine bereits

25 Vgl. dazu Ferber 1995, S. 25.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als unendlich gefasste Strecke insgesamt oder nur partiell betrachtet. Die Eigenschaft der Unendlichkeit gilt für beide Optionen in gleicher Weise.[26]

Folgt man dieser Lesart, dass die Hälfte gleich dem Doppelten ($t_A = t_B$) beziehungsweise die Teile gleich dem Ganzen seien, so entsteht auch hier, ähnlich wie in den anderen Beispielen, die Paradoxie, dass die Überlegungen Zenons ‚für sich' genommen richtig erscheinen, aber mit der tatsächlichen Erfahrung keineswegs vereinbar sind. Zenon selbst sieht in diesem Beispiel ein weiteres, schlüssiges Argument zugunsten der Unbewegtheit des Seienden. Da bewegte Massen ebenso wie Distanzen überwindende Akteure und fliegende Pfeile nicht widerspruchsfrei zu denken sind, zweifelt er an der Möglichkeit von Bewegungen überhaupt. Auch hier bleibt für ihn der Gedanke leitend, dass die Erfahrungen trügerisch seien, wogegen nur das reine, erfahrungsunabhängige Denken sichere Erkenntnisse ermögliche – ein Ergebnis, das nach unseren einleitenden Bemerkungen ganz im Sinne der ontologischen Auffassung des Parmenides über die Vollkommenheit des Seienden zu verstehen ist.

26 „Zenon hat mit seinem Stadium-Paradox den späteren Gedanken des neunten Euklidischen Axioms, wonach das Ganze größer als der Teil ist, bei unendlichen Mengen geleugnet. Denn jeder noch so kleine Teil einer abzählbar unendlichen oder dichten Punktmenge enthält ebenfalls eine unendliche Menge von Punkten und ist insofern nach der Zenonischen Überlegung mit dem Ganzen gleich." Ferber 1995, S. 26. An anderer Stelle weist derselbe Autor darauf hin, dass diese Auffassung Zenons durchaus mit den Prinzipien der modernen Mathematik vereinbar ist, insofern mengentheoretisch davon auszugehen ist, dass aktual unendliche Mengen „dieselbe Mächtigkeit haben." Vgl. Ferber 1995, S. 27.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.3 Objektivistische Schlussfolgerungen und Weiterführungen

Im Folgenden ist beabsichtigt, zunächst die gemeinsame Grundstruktur der vier Paradoxien aufzuzeigen, bevor andere Lösungsvorschläge und Diskussionsbeiträge skizziert werden. Im Anschluss daran sollen mögliche Konsequenzen für die Bewegungsproblematik angesprochen werden.

Zenons Feststellung, es gebe Wahrheiten, die vom Subjekt unabhängig und im beschriebenen Sinne erkennbar seien, beruht auf der von Hegel so bezeichneten und kritisierten Dialektik des „reinen Denkens", die durch das „Versenken in den Abgrund der Verstandes-Identität"[27] hervorgebracht wird. Doch worin begründet sich die „starre Einfachheit" und „Sichselbstgleichheit"[28] dieses Denkens, das gegen alle Einwände geschützt zu sein scheint? Um diese Frage beantworten zu können, ist es notwendig, die methodischen und inhaltlichen Gemeinsamkeiten der Paradoxien näher in den Blick zu nehmen.

Dabei fällt auf, dass Zenon in jeder der vier Paradoxien desselben Beweisverfahrens sich bedient. So geht er übereinstimmend zunächst im Sinne der gewöhnlichen Erfahrung davon aus, dass es Bewegung gebe. Aus den im Sinne seiner Überlegungen in je spezifischer Weise abgeleiteten Widersprüchen kommt er schließlich jedoch zum genauen Gegenteil dieser Annahme. Allgemein gesagt haben seine Argumente die Form indirekter Beweise, wie sie in der Mathematik durchaus üblich sind. Dort bedient man sich ebenfalls indirekter Schlussverfahren, bei denen aus der Annahme der Negation einer zu beweisenden These ein Widerspruch zu bereits als Theoremen akzeptierten Sätzen abgeleitet wird. Will man beispielsweise nachweisen, dass die Quadratwurzel von 2 eine irrationale Zahl ist, so unterstellt man zunächst das Gegenteil. Man geht also davon aus, die Quadratwurzel von 2 sei rational und weist nach, dass diese Annahme widersprüchlich und damit falsch ist,

27 Vgl. Hegel 1965, S. 318 sowie S. 323.

28 Vgl. Hegel 1965, S. 296.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weshalb ihre Negation richtig sein muss. In ähnlicher Weise verfährt auch Zenon, wenn er den zu beweisenden Grundsatz über die Unmöglichkeit der Bewegung zuerst in sein Gegenteil verkehrt (z.B. ‚Der Pfeil fliegt'), um aus den widerspruchsvollen Konsequenzen, die sich aus dieser Annahme ergeben, den Schluss zu ziehen, dass der Grundsatz wahr sein müsse. Doch es stellt sich die Frage, ob dass, was in der Mathematik methodisch möglich ist, auch für nichtaxiomatisch begründete Aussagen Geltung beanspruchen kann. Denn es ist offensichtlich, dass inhaltliche Überlegungen dort eine wichtige Rolle spielen.

In den einleitenden Ausführungen zu diesem Kapitel wurde darauf verwiesen, dass Zenon den bei Parmenides noch spürbaren ‚Erdgeruch' nahezu vollständig verdrängt habe, insofern das ‚reine Denken' sich selbst zu genügen scheine. Dieser Ausgangspunkt lässt sich nunmehr etwas genauer fassen. Vergleicht man die vier Paradoxien untereinander, so fällt auf, dass Zenon zunächst tatsächlich eine erfahrungsunabhängige Analyse bewegungsrelevanter Bedingungen unternimmt. Dies gilt in gleicher Weise für seine Überlegungen zur Kontinuität wie auch zur Diskretheit von Raum und Zeit. Der für die vier Paradoxien relevante Begriff der ‚Unendlichkeit' wird nicht empirisch ermittelt, was auch unmöglich wäre, sondern theoretisch abgeleitet und als gültig vorausgesetzt. Allerdings, und darin begründet sich die eigentliche Paradoxie seiner Erwägungen, sind seine Beispiele so gewählt, dass die zu lösenden Bewegungsaufgaben ausnahmslos unter empirisch-realen Bedingungen stattfinden sollen. Die erwähnten Akteure, Gegenstände und Massen überwinden tatsächliche Raum- und Zeitstrecken und nicht etwa nur mathematisch-ideale Vorstellungswelten. So geht Zenon davon aus, dass Achilleus die Schildkröte realiter einzuholen versucht, um sogleich darauf hinzuweisen, dass dies idealiter nicht möglich sei. Dabei bedient er sich theoretischer Raum- und Zeitvorstellungen, die den Bereich empirischer Erfahrungen übersteigen, um sie jedoch auf eben diesen Erfahrungsbereich wieder zurück zu beziehen. Und auch in den anderen Beispielen werden entsprechende gedankliche Konstruktionen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie nicht auf bestimmte Bedingungen eingeschränkt sind, in vermeintlich bestimmbarer Weise verwen-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

det – mit dem bekannten Ergebnis, dass die Tatsachen nicht mit den Ideen übereinstimmen.

Zenons einseitige Auflösung dieses Gegensatzes im Sinne seiner abstrakt-begrifflichen Akzentuierung soll jedoch an dieser Stelle nicht weiter vertieft werden. Uns interessiert vielmehr die Struktur seiner Argumentation, bei der ein Ebenenwechsel vorliegt, der zu den aufgezeigten Schwierigkeiten führt. Allgemein gesagt besteht dieser Ebenenwechsel darin, dass die theoretisch gewonnenen und empirisch nicht überprüfbaren Raum- und Zeitvorstellungen – aufgrund des empirischen Charakters der Beispiele – stillschweigend auf die Erfahrungswelt übertragen werden und dort Anwendung finden. Erst dadurch kommt es zu den absurden Aufgabenstellungen, eine Reihe unendlicher Aufgaben in begrenzten Raum- und Zeitabschnitten zu erfüllen, was bereits *ad modum* widersprüchlich ist, insofern verschiedene Abstraktionsebenen und Anwendungsformen gleich behandelt werden. Zenons Protagonisten scheitern an den gestellten Bewegungsaufgaben, weil erfahrungsüberschreitende Ansprüche unter erfahrungsbezogenen Bedingungen nicht widerspruchsfrei einlösbar sind. Eine potentiell unbegrenzte Anzahl von Punkten oder Intervallen kann nur gedanklich, also der Möglichkeit nach, durchlaufen werden; dagegen ist ihre Anzahl im Modus der Erfahrung von vornherein begrenzt. Die Schwierigkeit in Zenons Argumentation besteht darin, dass er die Möglichkeit von Bewegungen unter Rekurs auf ihre Wirklichkeit zu bestreiten scheint. Tatsächlich zeigt sich an den konkreten Beispielen jedoch nur, wie die Präsuppositionen des reinen Denkens unter realen Bedingungen paradoxe Schlussfolgerungen erzwingen, weil ein anderer, abstrakter Maßstab angelegt wird. Die erfahrungsbezogenen Bewegungsaufgaben selbst haben keine begründende Funktion.[29]

29 Aristoteles' Unterscheidung zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit von Bewegungen ist somit unerlässlich für das Verständnis der Paradoxien – allerdings findet in seiner Kritik an Zenon, wie gesehen, die entscheidende Frage der Bewegungsbegründung kaum Beachtung. Vgl. dazu

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Folglich beschäftigt sich Zenon mit dem ‚Erdgeruch' nur deshalb, um das reine Denken hiervon abzugrenzen, das er als absolut gültig voraussetzt. Grundlegend ist für ihn nicht die Annahme konkreter Bewegungen, sondern das Ideal einer abstrakt bestimmten Bewegungslosigkeit des vollkommenen Seins im Sinne von Parmenides. Die angeführten Beispiele dienen ausschließlich der nachträglichen Bestätigung und Bekräftigung dieses Ideals. So wenig man, um einen Gedanken von Aristoteles aufzunehmen, einen mathematisch-idealen Kreis abschreiten kann, wenn man einen empirischen Kreis durchläuft, so wenig genügen die tatsächlichen Bewegungen den idealen Ansprüchen ihres gedanklichen Vorbildes.[30] Es ist Zenons Stärke und Schwäche zugleich, dass er diesen Zusammenhang auf der Ebene der Erfahrung in paradoxer Weise zum Ausdruck bringt. Denn seine objektivistischen Annahmen und Schlussfolgerungen können aufgrund ihrer schroffen Widersprüchlichkeit zumindest zum Anlass genommen werden, die vermeintlichen Gewissheiten der alltäglichen Erfahrung kritisch zu hinterfragen. Diese Aufgabe ist solange aktuell, wie Zenons philosophisch bedeutsamen Problemstellungen nur als widersprüchlich zu begreifen sind. Dagegen bleibt die apodiktische Voraussetzung, dass die vermeintlich „reine Bewegung des Denkens in Begriffen"[31] objektive Erkenntnisse erst ermögliche, ebenso paradox wie die Beispiele, die zur Veranschaulichung angeführt werden. Es verwundert daher nicht, dass es weitere Ansätze zur Lösung der Paradoxien gibt, die hier zumindest kurz angesprochen werden sollen.

Zenons vermeintliche Auflösung des Bewegungsproblems im ‚reinen Denken' steht nicht nur im Widerspruch zu unserer alltäglichen Erfahrung; sein Begründungsansatz richtet sich darüber hinaus gegen die Möglichkeit der Erfahrung selbst. Während nach unserer bisherigen Kritik der Erfahrungsbezug der Paradoxien nur als ‚*modus probandi*'

Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VIII, Kap. 8, 263 a, 35-44 sowie 263 b, 8-12.

30 Vgl. Aristoteles 1995 b, Metaphysik, Buch III, Kap. 2, 998 a, 1-9.

31 Vgl. Hegel 1965, S. 296.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Unterstreichung der unhinterfragten ‚Verstandes-Identität' zu begreifen ist, wird er in einigen Lösungsversuchen als zentrale Problemstellung hervorgehoben.[32] Wie im Dichotomie- und Achilleusbeispiel gesehen, geht auch Aristoteles in seinen kritischen Einwänden gegen Zenon davon aus, dass Unendliches nicht nur im ‚reinen Denken' zu verorten ist. Die Annahme, dass eine Raum- oder Zeitstrecke wenn schon nicht in eine unendliche Anzahl von Abschnitten aufgeteilt ist, so doch in dieselbe aufgeteilt werden kann, hält einen Bezug zur Erfahrungswirklichkeit zumindest aufrecht. Aristoteles begreift Zenons Paradoxien zwar durchaus als Ausdruck unterschiedlicher Zugangsweisen, wenn er potential und aktual Unendliches voneinander unterscheidet. Seine Lösungsvorschläge bleiben jedoch auch auf die Wirklichkeit und nicht, wie bei Zenon, auf die Begründbarkeit von Bewegungen gerichtet.[33] Indem Aristoteles also an den Vorgaben der Beispiele sich orientiert, argumentiert er im Sinne des paradoxen Beweisverfahrens Zenons. Der eigentliche Beweisgrund der Paradoxien, das heißt die Geltungsansprüche des erfahrungsunabhängigen Denkens, geraten dabei aber aus dem Blick.

Andere Lösungsvorschläge wiederum kommen aus ganz anderen Gründen zu keinem eindeutigen oder befriedigenden Ergebnis. In mathematisch orientierten Ansätzen, die dem erfahrungsunabhängigen Denken am nächsten stehen, wird der Beweisgang genau umgekehrt. Indem der Erfahrungsbezug zurückgestellt wird, treten die Geltungsansprüche des reinen Denkens scheinbar klar hervor. So betont Russell in

32 Vgl. dazu auch die linguistischen Ansätze von Ryle 1954 und Owen 1975, die versuchen, über Begriffserläuterungen einerseits mathematische und andererseits erfahrungsbezogene beziehungsweise umgangssprachliche Bedeutungen voneinander abzugrenzen. Zenons Problemstellungen werden dadurch zwar in ihrer Abhängigkeit von bestimmten Sprachspielen entlarvt; gelöst werden sie jedoch nicht.

33 Vgl. Aristoteles 1995 c, Physik, Buch VIII, Kap. 8, 263 a, 35-44. Zu den Schwierigkeiten dieser Position vgl. weiter oben die Ausführungen zur Kontinuität von Raum und Zeit im Dichotomie- und Achilleusbeispiel.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seiner Auseinandersetzung mit Zenon, dass eine unendliche Reihe wie beispielsweise ‚1/2, 3/4, 7/8, 15/16, [...]' den Wert 1 zwar nicht erreiche; gleichwohl werde deutlich, dass er die unendliche Reihe begrenze und damit an ein Ende führe.[34] Wir haben auch dieses Argument in etwas abgewandelter Form bei der Diskussion des Dichotomie- und Achilleusbeispiels angesprochen und sind dort zu dem Ergebnis gelangt, dass die mathematische Lösung zunächst nur den Grenzwert der Reihe bestimme. Die Frage, ob er tatsächlich erreicht werde, bleibe dagegen unbeantwortet. Im Unterschied zur ambivalenten Konstruktion eines ‚potentiellen Erfahrungsbezuges' bei Aristoteles wird das Problem der unendlichen Teilbarkeit aufgrund der Grenzwertberechnung nunmehr zwar mathematisch handhabbar und überschaubar. Allerdings stellt sich vom erfahrungsbezogenen Standpunkt aus nach wie vor die Frage, ob es überhaupt möglich ist, eine unendliche Anzahl von Aufgaben *in concreto* zu erfüllen.[35] Der Beweisgrund mag also in diesem Beispiel einer erfahrungsunabhängigen Lösung zugeführt werden, indem der Begriff der Unendlichkeit auf operationale Näherungswerte zurückgeführt wird.[36] Das Beweisverfahren selbst bleibt jedoch unvollständig, da mathematische Zugangsweisen keine Antworten auf die inhaltlichen Fragestellungen der Paradoxien ermöglichen.

Die hier nur exemplarisch angesprochenen und idealtypisch gegenübergestellten Lösungsmuster zeigen, dass Zenons Paradoxien der Bewegung kaum lösbar sind – zumindest lässt sich aus den bisherigen

34 Vgl. Russell 1926, S. 177-178.

35 Vgl. dazu insbesondere Grünbaum 1973, S. 634-636.

36 Vlastos versucht das Problem der Unendlichkeit in anderer Weise zu lösen. Er geht davon aus, dass im Falle einer konvergenten mathematischen Reihe die sich stetig verkleinernden Restgrößen letztlich so gering ausfallen, dass ihnen kein arithmetischer Sinn mehr zukommt. Vgl. Vlastos 1975, S. 211. Hiergegen ist jedoch einzuwenden, dass durch dieses Argument nur die mathematische, nicht jedoch die tatsächliche Bedeutung kleinster Restgrößen angesprochen wird. Schließlich ist nicht auszuschließen, dass minimale Größen existieren, auch wenn sie mathematisch zu vernachlässigen sind.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ansätzen kein einvernehmliches Resultat ableiten. Erfahrungsbezogene Zugänge, die direkt an den Vorgaben der Beispiele sich orientieren, scheitern ebenso wie mathematische Zugangsweisen, die um abstrakte Lösungen bemüht sind.[37] In beiden Fällen bleibt unklar, wie ein rein gedanklich gefasstes Raum- und Zeitverständnis mit jeweils spezifischen Raum- und Zeitbedingungen vermittelt werden kann – *et vice versa*. Folgt man unseren bisherigen Ausführungen, so begründet sich die Paradoxie der Beispiele sogar darin, dass beide ‚Ebenen' nicht widerspruchsfrei miteinander vereinbar sind, wenn sie unterschiedslos an nur einem Geltungsmaßstab bemessen werden. Dies gilt für die kategorische Voraussetzung einer ursprünglich gedachten Bewegungslosigkeit bei Zenon ebenso wie für Aristoteles' Ansatz eines ‚potentiellen Erfahrungsbezuges', der begrifflich zu glätten versucht, was jedoch gegensätzlich bleibt.

Die aufgezeigten Schwierigkeiten bei der Lösung der Paradoxien erscheinen allerdings in einem anderen Licht, wenn sie als notwendig begriffen werden, da sie ‚in der Sache selbst' begründet sind. Im Unterschied zu Zenon, der den Begriff des ‚In-sich-ruhenden-Seins' als Ausgangs- und Endpunkt seiner Argumentation zu stabilisieren versucht, indem er auf Widersprüche hinweist, die jedoch keinen Eingang in die Begriffsbildung finden, lässt seine Kritik an der Bewegung auch auf die Präsuppositionen des ‚reinen Denkens' sich erweitern. Selbst wenn, wie in den Beispielen gesehen, Bewegungen als widersprüchlich sich denken lassen, insofern vermeintliche Erfahrungsgewissheiten unter erfahrungsunabhängige Begriffe gefasst werden, begründen Zenons Überlegungen nicht zugleich die Unmöglichkeit von Bewegungen überhaupt oder gar die vollkommene Bewegungslosigkeit im Sinne der abstrakten Ontologie des Parmenides. Wie bereits ausgeführt, gelangt man zu diesem Schluss nur, wenn das zu Begründende bereits als gül-

37 Zur Diskussion weiterer Lösungsversuche vgl. insbesondere Grünbaum 1967, Salmon 1970, Vlastos 1975, Barnes 1979 und Ferber 1995.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tig und widerspruchsfrei vorausgesetzt wird.[38] Abstrakte Aufgabenstellungen wie die ‚unendliche Teilung' einer bestimmten Strecke stellen zwar durchaus eine Grenzbestimmung für die konkrete Erfahrung dar; allerdings ist dadurch nicht ausgesagt, dass der allgemeine Begriff der Unendlichkeit gegenüber den besonderen Erfahrungen der Begrenztheit eine – im Sinne Zenons – ‚höhere Wirklichkeit' besitzt.

Aufgrund dieser offenen Frage erscheint es beispielsweise Ferber in seiner Auseinandersetzung mit Zenon sinnvoller zu sein, einen anderen Weg einzuschlagen. Der Autor fragt nicht mehr: „Wie können diese Paradoxien gelöst werden?", sondern „Was für Bedingungen müssen erfüllt sein, damit es nicht mehr zu diesen Paradoxien kommt?"[39] Mit anderen Worten geht es ihm um die Vermeidung der Widersprüche, nachdem sie sich auch für ihn als unlösbar erwiesen haben. Die Pointe dieses Ansatzes liegt darin, dass der eigentliche Grund für ihre Entstehung in der „Kompetenzüberschreitung des mathematisch-idealen Denkens"[40] gesehen wird und nicht etwa, wie insbesondere bei Zenon selbst, in der vermeintlich trügerischen Realität der Sinnenwelt. Ferber bezieht sich ebenfalls auf den von uns bereits kritisierte Ebenenwechsel, das heißt die Übertragung theoretisch gewonnener und empirisch nicht überprüfbarer Raum- und Zeitvorstellungen auf die Erfahrungswelt, dem die stillschweigende Annahme vorausgeht, dass die empirische Wirklichkeit logisch-mathematisch zu denken sei. Die Gegenstände des ‚reinen Denkens', wie etwa der Begriff der Unendlichkeit, werden ausdrücklich als Ergebnis einer die Erfahrung ausschließenden, begriffsimmanenten Methode herausgestellt. Denn erst wenn sie als rein gedankliche Konstrukte gefasst und auf ihre axiomatischen Bedingungen zurückgeführt werden, ist es möglich, ideale Vorstellungs- und erfahrungsbezogene Gegenstandswelten als solche zu be-

38 Eben darin zeigt sich der – nach Hegels Einschätzung – „Abgrund der Verstandes-Identität" bei Zenon. Vgl. dazu die einleitenden Sätze zu diesem Kapitel.

39 Ferber 1995, S. 50.

40 Ferber 1995, S. 65.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

greifen, ohne dass die eine vorab am Maßstab der anderen bemessen oder gar – wie bei Zenon – negiert wird. Demzufolge bleibt festzuhalten, dass dem reinen Begriff der Unendlichkeit kein anschaulicher Gegenstand entspricht, obgleich es durchaus reale Verhältnisse gibt, wie die Entfernung der Sterne oder die Anzahl möglicher Schachspiele, die endlos erscheinen. ‚Unendlich' sind sie jedoch erst als begriffliche Abstraktion, die wiederum in der Erfahrung nicht aufgeht.[41]

Zenons Versuche, die Erfahrungswelt in Bewusstseinsprozesse aufzulösen, lassen demnach gegen das ‚reine Denken' selbst sich wenden. Da Widersprüche erst entstehen, wenn konkrete Erfahrungen unter abstrakte Begriffe gestellt werden, könnte man zugespitzt sogar sagen, dass sie nur in unseren Gedanken beziehungsweise unserer Einbildung existieren, während sie realiter bedeutungslos sind.[42] Freilich ist durch diese Verlagerung der Paradoxien die Frage nach der Vermittlung von reinem Denken und erfahrungsbezogenen Zugangsweisen keineswegs gelöst – schließlich sind beide Erkenntnisarten nach wie

41 Ferber bezieht sich in diesem Zusammenhang auf den Mathematiker Hilbert, der zu diesem Thema ausführt: „Was den Begriff ‚Unendlich' betrifft, so müssen wir uns klarmachen, daß ‚Unendlich' keine anschauliche Bedeutung und ohne nähere Untersuchung überhaupt keinen Sinn hat. Denn es gibt überall nur endliche Dinge." An anderer Stelle weißt Hilbert darauf hin: „Die unendliche Teilbarkeit eines Kontinuums ist nur eine in Gedanken vorhandene Operation, nur eine Idee, die durch unsere Beobachtungen der Natur und die Erfahrungen der Physik und Chemie widerlegt wird." Hilbert zit. nach Ferber 1995, S. 59-60.

42 "Wo sich die Paradoxien aber wirklich abspielen, gibt es sie nicht. Nur wo sie sich nicht wirklich abspielen, gibt es sie. Die Paradoxien aber müssen dort gelöst werden, wo sie sich wirklich abspielen, auf physikalisch-empirischer Ebene. Da es sie dort jedoch nicht gibt, müssen sie auch dort nicht gelöst werden. Wer das jetzt noch tun will, mißversteht nicht nur fiktive Probleme als reale, sondern projiziert Voraussetzungen in die physikalisch-empirische Raum-Zeit-Welt, die durch diese eindeutig dementiert werden." Ferber, 1995, S. 63.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor gegensätzlich aufeinander bezogen. Aus diesem Grund bleibt zunächst nur die Kritik, dass ihre aufgezeigte Dialektik nicht einseitig im Sinne der vorausgesetzten Identität des ‚Sich-selbst-denkenden-Denkens' aufzulösen ist.

Nachdem die von Zenon vertretene Auffassung über die uneingeschränkte Geltung des reinen Denkens gegenüber der Relativität aller menschlichen Erfahrung nunmehr sogar gegen ihren Urheber sich wendet, bleibt zu prüfen, welchen Stellenwert die bisher dem Nichtseienden zugerechnete Bewegung einnimmt, wenn sie ihrerseits als Erkenntnis bestimmendes Prinzip angenommen wird. Obgleich schon Heraklit eine Philosophie des Werdens und der Veränderung ausgearbeitet hat, die jedes starre Sein auszuschließen scheint und damit gegen Zenon und Parmenides gerichtet ist, soll im folgenden Bergsons Auffassung vom ‚Sein der Bewegung' näher untersucht werden. Denn während Heraklit nicht das Werden, sondern das Nichts als Gegenteil zum Sein begreift und dabei am Gedanken des dialektischen Werdens zum Sein sich orientiert, steht nach der hier vertretenen Auffassung Bergson in einem – auch methodisch ausgeführten – direkteren Gegensatz zu den objektivistischen Ansprüchen des reinen Denkens.[43]

43 Zu Heraklit vgl. auch die folgende Einschätzung Blochs: „Heraklits Werden ist Werde-Sein, und nicht einmal dieses setzt er absolut: er bezeichnet den Schein der Ruhe als vorübergehendes Gleichgewicht der Gegensätze (so im gespannten Bogen); er läßt wenigstens einmal in denselben Fluß steigen (erst sein Schüler Kratylos überspitzt den berühmten Satz dahin, man könne auch nicht einmal in denselben Fluß steigen). Bei Heraklit ist die Welt jeden Augenblick Unruhe und Durchgangspunkt der Ruhe zugleich." Bloch 1972, S. 25-26.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2 SEIN DER BEWEGUNG (BERGSON)

Bergson zählt zu den nachdrücklichsten Kritikern Zenons. In seinen wichtigsten Schriften und Veröffentlichungen finden sich zahlreiche Verweise, die sich in erkenntniskritischer Absicht mit der eleatischen Annahme der Unbewegtheit des Seienden auseinandersetzen.[44] Zu diesem Zweck verkehrt Bergson das vermeintlich einseitige Bestimmungsverhältnis von Sein und zeitlicher Veränderung ins genaue Gegenteil. Nicht das dogmatisch bestimmte Bild eines als unveränderlich gefassten Seins dient ihm als Erklärungsgrund und Ausgangspunkt seines Denkens, sondern er vertritt umgekehrt die Auffassung, dass der Inhalt der Wirklichkeit gemäß der reinen Intuition der Dauer zu bestimmen sei. Diese für ihn grundlegende Einsicht bildet sich im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem physikalischen Zeitbegriff innerhalb mechanistischer Theoriemodelle:

„Mir wurde zu meiner großen Überraschung deutlich, daß die wissenschaftliche Zeit nicht *dauert* (que le temp scientifique ne *dure* pas), daß sich nichts an unserer wissenschaftlichen Erkenntnis ändern würde, wenn sich die gesamte Wirklichkeit plötzlich in nur einem Augenblick entfalten würde und daß die positive Wissenschaft wesentlich darin besteht, daß sie die Dauer ausschließt.“[45]

44 Vgl. – in der Reihenfolge ihres ursprünglichen Erscheinungsdatums – ‚Zeit und Freiheit’ 1999, S. 86–88, S. 177; ‚Materie und Gedächtnis’ 1991, S. 187–190; ‚Einführung in die Metaphysik’ 1912 a, S. 33-34; ‚Schöpferische Entwicklung’ 1912 b, S. 311–319; ‚Die beiden Quellen der Moral und der Religion’ 1992, S. 210–211; ‚Denken und schöpferisches Werden.’ (Einleitung. Erster Teil) 1993 a, S. 25–28; ‚Die Wahrnehmung der Veränderung’ 1993 c, S. 164–165.

45 So Henri Bergson in einem Brief an William James vom 9. Mai 1908, zit. nach Bergson 1972, S. 765–766 (vgl. zur deutschen Übersetzung Oger 1991, S. XV, Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Dauer (*durée*) beziehungsweise die Möglichkeit ihrer Wahrnehmung steht demzufolge im Zentrum des Denkens von Bergson. In Abgrenzung vor allem zu naturwissenschaftlich orientierten Zeitauffassungen bestimmt er ihre Besonderheiten als Vorgang des Bewusstseins (‚*Zeit und Freiheit*') in ihrem Verhältnis zur Materie (‚*Materie und Gedächtnis*') beziehungsweise als Ausdruck des Lebens (‚*Schöpferische Entwicklung*') sowie kulturgeschichtlicher Erfahrungen (‚*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*'). Wichtig für unsere Diskussion ist in diesem Zusammenhang, dass Bergson nicht nur eine abstrakte Metaphysik der Dauer und Veränderung entwirft, die aufgrund veränderter Prämissen zu anderen Ergebnissen kommt als die Befürworter eines ontologischen Stillstandes. Denn eine solche Beweisführung unterschiede sich allenfalls in ihren Vorzeichen von der zirkulären Selbstbestätigung logisch–mathematischer Überlegungen, wie sie in den Paradoxien des Zenon zum Ausdruck kommt. Entscheidend ist vielmehr, dass Bergson auf die Prozesshaftigkeit der Wirklichkeit sich konzentriert, um auf diese Weise den Unzulänglichkeiten ihrer gedanklichen Fixierung zu entgehen. Da diese Unzulänglichkeiten unter anderem am Beispiel aktueller Bewegungen aufgezeigt werden, bleibt zu prüfen, worin sie bestehen und zu welchen möglichen Schlussfolgerungen sie führen.

2.1 Differenzen der Raum- und Zeitwahrnehmung

Bergson wiederholt die neuzeitliche Wende der Philosophie auf das Ich. Anders jedoch als Descartes bestreitet er den Anspruch, dass das Ich erst im radikalen Zweifel sich seiner selbst sicher wird. Die vermeintlich unerschütterliche Gewissheit des sich selbst denkenden Verstandes, die den cartesianischen Dualismus zwischen denkender und ausgedehnter Substanz erst ermöglicht, verhindert im Sinne von Bergson gerade die Einsicht, dass zwischen dem konkreten Ich–Erleben und seinen gedanklichen Repräsentationen ein struktureller Unterschied besteht. Nach seiner Auffassung bleibt jedes tatsächliche Bewegungser-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eignis von seiner symbolischen Darstellungsform unterschieden, da der Prozess der Veränderung weder denkend begriffen noch räumlich festgelegt werden kann. Weit entfernt von den rationalistischen Substanzbestimmungen Descartes' ist Bergson der Ansicht, dass Bewegungen bereits auf einer vorreflexiven Ebene „unmittelbar ohne den dazwischen geschobenen Begriff [...] als eine unteilbare Ganzheit"[46] erfasst werden können. Substantiell ist nach seiner Auffassung allenfalls ihre ununterbrochene Dynamik, das heißt „die Veränderung selbst"[47], die zudem an keine bestimmten Träger und somit auch an keine räumlichen Bedingungen gebunden ist.

Noch in seinem Spätwerk vertritt Bergson die seine gesamte Philosophie bestimmende Programmatik der Veränderung als Dauer, die im Unterschied zur räumlich bestimmten Ordnung isolierter Zustände durch eine wechselseitige Durchdringung ihrer Elemente gekennzeichnet ist:

„Was also wirklich ist, das sind nicht die in Momentaufnahmen fixierten ‚Zustände', die wir im Verlauf der Veränderung aufnehmen, sondern das ist im Gegenteil der Fluß, das ist die Kontinuität des Übergangs. [...] Geben wir der Bewegung ihre Beweglichkeit zurück, der Veränderung ihr Fließen, der Zeit ihre Dauer."[48]

Diese Aussage richtet sich direkt gegen die Versuche Zenons, die Dauer von Bewegungen in einzelne Zeitpunkte aufzuteilen, von denen jeder eine bestimmte Position im Raum einnimmt und dadurch genau vorhersehbar beziehungsweise berechenbar ist. Trotz des unbestreitbaren Vorteils einer exakten Aufteilung räumlicher Verhältnisse besteht für Bergson der Grundirrtum dieser Vorgehensweise darin, dass zeitbestimmte beziehungsweise dauernde Verhältnisse hierdurch nicht erfasst werden. Zwar ist es möglich, einzelne Bewegungsbahnen festzulegen

46 Vgl. Bergson 1993 a, S. 26.

47 Bergson 1993 a, S. 27.

48 Bergson 1993 a, S. 27–28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und in entsprechende Abschnitte zu unterteilen, wie etwa bei der Zeitmessung, wo der Sekundenzeiger in einer Minute sechzig gleiche Takte ausführt. Doch diese Verräumlichung der Zeit entspricht nach Bergson nicht ihrer „reinen Dauer", die keine präzisen Umrisse besitzt und „mit der Zahl nicht die geringste Verwandtschaft aufweist."[49] Die Dauer, wie Bergson sie versteht, ist eher einer Melodie vergleichbar, bei der die rhythmische Organisation der einzelnen Töne die besondere Qualität des ganzen Stückes bewirkt. Ein fehlender oder hinzukommender Ton würde den Gesamteindruck verändern, jedoch nicht in einem messbaren, homogenen Verhältnis, sondern als Zusammenspiel der sich wechselseitig durchdringenden Momente.[50]

Wenn es zutrifft, dass die Messung der Zeit von ihrer Dauer zu unterscheiden ist, dann stellt sich sogleich die Frage, weshalb sowohl im Alltagsbewusstsein als auch in wissenschaftlichen Zeitauffassungen „rhythmische Anordnungen" und „dauernde Eindrücke" scheinbar problemlos auf abstrakte Zahlenverhältnisse zurückgeführt werden.[51] Da ihre Beantwortung zugleich einen Schlüssel für die Lösung der Bewegungsparadoxien Zenons bereitstellt, bleibt also aufzuzeigen, wie nach Bergson der illusionäre Eindruck entsteht, die fließende, sich permanent verändernde Zeit ließe sich nach allgemeinen, rein begrifflichen Kriterien bestimmen.

Es liegt nahe, hierfür zunächst mit dem Messinstrument selbst sich zu beschäftigen. Für Bergson sind die beobachtbaren Bewegungen ei-

49 Vgl. Bergson 1999, S. 80.

50 Bergson verwendet an verschiedenen Stellen Beispiele aus dem Bereich der Musik und des Hörens, um sein Verständnis der Dauer zu veranschaulichen. Vgl. dazu etwa Bergson 1999, S. 81–82; 1991, S. 101–102; 1993 b, S. 90 (dort unter Bezugnahme auf Alfred North Whitehead), S. 105; 1993 c, S. 170.

51 „Die von unserem Bewußtsein erlebte Dauer ist eine Dauer mit bestimmtem Rhythmus, ganz verschieden von der Zeit, von welcher der Physiker spricht und welche in einem gegebenen Intervall eine beliebige Anzahl Erscheinungen in sich aufspeichern kann." Bergson 1991, S. 204.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ner Uhr zunächst nichts weiter als räumliche Lageveränderungen von Zeiger und Pendel. Wichtig hierbei ist, dass in jedem Moment immer nur jeweils eine bestimmte Lage wahrnehmbar und identifizierbar ist. Wenn man nun mit den Augen die Bewegungen eines Zeigers verfolgt, dann addiert man die jeweils wahrgenommenen Lagen oder Takte, das heißt man zählt „Simultaneitäten“[52]. Da die einzelnen Takte keine Überraschungen bereithalten und sich regelmäßig wiederholen, gelingt es mühelos, sie miteinander in Beziehung zu setzen und ihre Anzahl zu bestimmen. Genauer betrachtet handelt es sich hierbei jedoch nicht um eine Bestimmung der Zeit oder der Dauer, sondern um die konventionelle Beschreibung eines einzelnen Zustandes, der nur deshalb einen Zusammenhang mit anderen Zuständen aufweist, weil das Ich verschiedene Wahrnehmungen aufeinander bezieht:

„Weil ich auf diese Weise dauere, deshalb stelle ich mir, was ich die vergangenen Schwingungen der Uhr nenne, vor, während ich gleichzeitig die aktuelle Schwingung perzipiere. Schalten wir nun einen Augenblick das Ich aus, das diese sukzessiv genannten Schwingungen denkt, so wird es immer nur eine einzelne Pendelschwingung geben, sogar nur eine einzige Stellung dieses Pendels und folglich keine Dauer. Schalten wir andererseits das Pendel und seine Schwingungen aus, so gibt es nichts mehr als die heterogene Dauer des Ich, ohne Momente, die einander äußerlich wären, ohne Beziehung zur Zahl.“[53]

Die Dauer ist demnach abhängig von der inneren Wahrnehmung durch das Ich. Auch wenn Bergson bereits in seiner zweiten Schrift, ‚*Materie und Gedächtnis*‘, den materiellen Dingen eine eigene Dauer zuspricht[54], ist entscheidend, dass die räumlich voneinander getrennten

52 Vgl. Bergson 1999, S. 83.

53 Ebda.

54 Vgl. 1991, S. 205–206. Ein später mehrfach erwähntes Beispiel für die – allerdings unbewusste – Dauer der Materie ist das Glas Zuckerwasser, bei dem das Schmelzen des Zuckers eine eigene, abzuwartende Zeitfolge zum Ausdruck bringt. Vgl. dazu 1912 b, S. 16 sowie 1993 a, S. 31. Ganz aus-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeiger- und Pendelbewegungen allein für den bewussten Beobachter, der sich des Vergangenen erinnert, als zusammenhängend erkennbar sind. Der gleich bleibende Rhythmus des Messinstrumentes erweckt nach Bergson den falschen Eindruck einer homogenen Zeitbestimmung, die bei genauerer Betrachtung erst durch die Verknüpfung „in meinem Innern“[55] möglich ist. Nicht die Uhr misst demzufolge die Dauer, indem sie ihre vermeintliche Größe in stetige und identische Abschnitte unterteilt, sondern die Einteilungen auf dem Zifferblatt sind für Bergson zunächst nichts weiter als räumliche Veranschaulichungen beziehungsweise konventionelle Symbole, die eine nur statische und damit äußerliche Bedeutung besitzen.

Hiergegen wäre auf den ersten Blick nichts einzuwenden. Die Behandlung der Zeit als eine messbare Größe erweist sich schließlich insbesondere im sozialen Leben als durchaus nützlich, insofern etwa Handlungen und Abläufe genau aufeinander abgestimmt werden können. Auf den zweiten Blick ergibt sich für Bergson hieraus jedoch eine Vielzahl von Problemen, die in der illusionären Auffassung einer exakten Bestimmbarkeit des inneren Zeiterlebens zum Ausdruck kommen. Dieses innere Zeiterleben, das die „wahre Dauer ausmacht“[56], zeichnet sich nämlich im Unterschied zur homogenen und räumlich bestimmten Zeitauffassung dadurch aus, dass die aufeinander folgenden Momente einander durchdringen und dabei ihren vermeintlich isolierten Zustandscharakter einbüßen. Die „heterogene Dauer des Ich“, von der im voran stehenden Zitat die Rede ist, bezeichnet den Vorgang der permanenten Veränderung, über den allein unsere bewusste Wahrnehmung

drücklich spricht Bergson von „andersartigen Dauern“ in seiner ‚Einführung in die Metaphysik’. An den äußeren Grenzen dieser Dauern steht nach Bergson einerseits die „Ewigkeit des Lebens“ als die „höchste Verdichtung einer jeden Dauer“ sowie andererseits die „reine Wiederholung, durch die wir die Materialität definieren.“ Bergson 1993 d, S. 210–211.

55 Bergson 1999, S. 83.

56 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Erinnerung eine – obgleich nur vage – Vorstellung ermöglicht.[57] Anders als bei der Zeitmessung, wo auf dem Zifferblatt einer Uhr die einzelnen Zeitpunkte räumlich – und das heißt gleichzeitig und nebeneinander – angeordnet sind, ist die Wahrnehmung dauernder Momente ein kontinuierlicher Prozess der Aufeinanderfolge, bei dem die einzelnen Phasen des inneren Erlebens einzigartig und unwiederholbar sind. Jeder neue Augenblick besitzt eine spezifische Qualität, wobei die Konturen der einzelnen Momente verwischen und ineinander übergehen, anstatt exakt voneinander getrennt zu sein. Im Sinne dieser Auffassung ist es daher nicht möglich anzugeben, wo genau ein Augenblick beginnt oder endet, weshalb Bergson auch nur sehr selten von einzelnen Augenblicken spricht und stattdessen die Metapher vom „Fluß der Zeit" beziehungsweise vom „Strom des Lebens" verwendet.[58]

Der Gegensatz von zeitlicher Dauer und räumlicher Ausdehnung bleibt für Bergson zentral und unaufhebbar. Im Unterschied dazu führt die Auffassung einer räumlich bestimmten Zeit zu den hier angesprochenen Verwechslungen zwischen der zeitlichen Aufeinanderfolge einerseits sowie der räumlichen Gleichzeitigkeit[59] andererseits, des flie-

57 Da die bewusste Wahrnehmung selbst dauernd sich verändert, ist sie sowohl Subjekt als auch Objekt dieses Prozesses. Aus diesem Grund besitzt nach Bergson das Bewusstsein zwar einen direkten Zugang zum Fluss der Veränderung, ohne jedoch exakte Festlegungen oder Unterscheidungen vornehmen zu können: „Unser Bewußtsein sagt uns unmittelbar, daß wir an ein gewisses Intervall von Dauer denken, wenn wir von unserer Gegenwart sprechen. Welche Dauer? Es ist unmöglich, sie genau zu fixieren, es ist etwas Fließendes." Bergson 1993 c, S. 172. Nicht zuletzt aus diesem Grund fällt es „unglaublich schwer, uns die Dauer in ihrer ursprünglichen Reinheit vorzustellen." Bergson 1999, S. 82.

58 Vgl. beispielsweise Bergson 1993 d, S. 32 und S. 201.

59 Bergson verwendet den Begriff „Gleichzeitigkeit" (simultanité) um auszudrücken, dass in den äußeren Dingen „irgendein nicht auszudrückender Grund vorhanden ist, aus dem wir sie nicht in sukzessiven Momenten unse-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßenden Übergangs sowie der statischen Anordnung und schließlich der heterogenen Einzigartigkeit sowie der homogenen Wiederholung. Erst wenn die Zeit als Dauer von ihren räumlichen Beimischungen getrennt wird, das heißt wenn zwischen Seins- und Daseinsbedingungen nicht nur ein gradueller, sondern ein prinzipieller Unterschied erkannt wird, besteht für Bergson die Aussicht, die besondere Qualität und schöpferische Kraft der, wie es zuvor hieß, „heterogene[n] Dauer des Ich, ohne Momente, die einander äußerlich wären“[60], zu begreifen. Denn während die räumliche Welt wie die Einteilungen auf dem Zifferblatt einer Uhr nebeneinander und sukzessionslos angeordnet ist, zeichnet sich die innere Welt durch eine, wie es bei Bergson etwas umständlich heißt, „Sukzession ohne reziproke Exteriorität“[61] aus. Die mühsame Rückbesinnung auf das innere Ich–Erleben, das heißt auf die lebendige „Dauer in uns“[62], verweist auf die einerseits zwar vertraute, andererseits jedoch durch äußerliche Verfahren wie die Zeitmessung verstellte Erfahrung, dass die Zeit selbst sich verändert. Dabei ist die hier thematisierte Differenz von Innen und Außen durchaus wörtlich zu nehmen, ist sie doch gleichbedeutend mit der für Bergson idealtypischen Unterscheidung zwischen dem dauernden Bewusstseinsleben einerseits sowie der starren Ordnung räumlicher Zustände anderseits, wobei letztere einen

rer Dauer zu betrachten vermögen, ohne eine Veränderung an ihnen zu konstatieren. [...] So finden wir im Bewußtsein Zustände, die einander sukzedieren, ohne sich voneinander zu unterscheiden; und im Raume Simultanitäten, die, ohne einander zu sukzedieren, sich voneinander in dem Sinne unterscheiden, daß die eine nicht mehr ist, wenn die andere erscheint.“ Bergson 1999, S. 168.

60 Siehe das voran stehende Zitat zu Anmerkung 53 in diesem Abschnitt.

61 Bergson 1999, S. 83.

62 Vgl. Bergson 1999, S. 168 und S. 176.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

möglichen Bezug zum so genannten „fundamentalen“[63] beziehungsweise „eigentlichen Ich“[64] geradezu verhindert.

Indem Bergson die grundsätzliche Verschiedenheit zeitlicher und räumlicher Verhältnisse hervorhebt, ist es ihm überhaupt erst möglich, seine Konzeption einer lebendigen, schöpferischen Dauer in Abgrenzung zu mechanistischen Vorstellungen über kausal bestimmte Naturnotwendigkeiten herauszustellen.[65] Da das Moment der Bewegung und Veränderung hierbei eine besondere Bedeutung besitzt, insofern die Dauer selbst hierin zum Ausdruck kommt, bleibt nunmehr aufzuzeigen, wie Bergson die nach seiner Ansicht falsche Voraussetzung einer angenommenen Bewegungslosigkeit entlarvt. Denn erst wenn auch an konkreten Beispielen wie der Bewegung im Raum verdeutlicht werden

63 Bergson 1999, S. 97 und S. 125.

64 Bergson 1999, S. 171. An anderer Stelle spricht Bergson auch vom „inneren“ und „tieferen Ich“ in Abgrenzung zum „Oberflächen–Ich“. Vgl. Bergson 1999, S. 95. Durch die Unterscheidung von „zwei verschiedenen Ichs“ verlängert sich die für Bergson wichtige Abgrenzung zwischen der inneren und äußeren Welt bis auf die Ebene der subjektiven Erfahrungen. Während das räumlich entfremdete Subjekt „mehr für die äußere Welt“ lebt und nur den „Schatten, den die reine Dauer in den homogenen Raum wirft“, erfasst, ermöglicht uns erst die „tief eingehende Reflexion, [...] unsere inneren Zustände wie in ununterbrochener Umbildung begriffene Wesen zu erfassen, wie Zustände, die aller Messung spotten, die sich gegenseitig durchdringen und deren Sukzession innerhalb der Dauer nichts mit der Nebeneinanderreihung im homogenen Raum gemein hat.“ Bergson 1999, S. 171.

65 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Bergson selbst auch von der lebensphilosophisch-vitalistischen Annahme einer vermeintlich „inneren Zweckmäßigkeit“ der Natur sich abgrenzt: „Allzu viel freilich erklärt das ‚Lebens–Prinzip’ nicht: wenigstens aber hat es das Gute, unserer Unwissenheit eine Art Etikette aufzukleben und so bei Gelegenheit an sie zu gemahnen, während uns der Mechanismus nur verlockt, ihrer zu vergessen.“ Bergson 1912 b, S. 48.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann, dass die „Sophismen der eleatischen Schule“[66] auf der irrtümlichen Vermengung zeitlicher und räumlicher Vorstellungen beruhen, besteht zumindest die Aussicht, etwas mehr über die „Beweglichkeit der Dauer“[67] zu erfahren.

2.2 Zenons Paradoxien der Bewegung als Antinomien des Stillstandes

Wie gesehen, ging Zenon bei seinem Versuch, die Unbewegtheit des Seienden zu beweisen, sowohl von der Kontinuität als auch der Diskretheit von Raum und Zeit aus – mit dem Ergebnis, dass im einen wie im anderen Fall Bewegungen nicht widerspruchsfrei gedacht werden können.[68] Insofern die Kritik von zwei ganz unterschiedlichen Seiten aus angesetzt wurde, erschien es im Sinne von Zenon zunächst sogar folgerichtig, Bewegungen nicht nur als unwirklich, sondern sogar als unmöglich zu begreifen. Erst der Hinweis auf die vermeintliche Aufhebbarkeit der Erfahrungswelt im ‚reinen Denken’ führte uns schließlich dazu, die Paradoxien der Bewegung gegen ihren Urheber selbst zu richten und als Widersprüche der bereits als gültig vorausgesetzten Verstandesidentität zu begreifen.

Bergson knüpft bei seiner Kritik an Zenon ebenfalls an die Frage an, nach welchen allgemeinen Merkmalen oder Begriffen Bewegungen zu analysieren seien. Zu diesem Zweck bezieht er sich auf die klassische kategoriale Gegenüberstellung der Einheit und Vielheit – die mit der begrifflichen Unterscheidung zwischen der Kontinuität und Diskretheit bei Zenon vergleichbar ist –, und verweist auf eine scheinbar unlösbare Schwierigkeit:

66 Bergson 1999, S. 177.

67 Bergson 1993 d, S. 207.

68 Zur Kontinuität von Raum und Zeit bei Zenon vgl. die entsprechenden Ausführungen zum Dichotomie- und Achilleusbeispiel weiter oben; zur Annahme einer raum–zeitlichen Diskretheit vgl. das im Anschluss hieran ebenfalls erörterte Pfeil- und Stadiumbeispiel.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Wenn wir zur bestimmteren Festlegung der Begriffe die Dauer unter dem einfachen Aspekt einer sich im Raum vollziehenden Bewegung betrachten, und wenn wir diese als Symbol der Zeit angesehene Bewegung in Begriffe auflösen sollen, so haben wir einerseits eine beliebig große Anzahl von Punkten der Bewegungsbahn und andererseits eine abstrakte Einheit, die sie zusammenfaßt wie ein Faden, an dem die Perlen eines Colliers aufgereiht sind. Die Kombination zwischen dieser abstrakten Vielheit und der ebenso abstrakten Einheit ist von so seltsamer Art, daß, wenn sie überhaupt als möglich angesehen wird, sie ebensowenig Nuancen zuläßt wie eine Addition von gegebenen Zahlen in der Arithmetik.“[69]

Der Vergleich mit der Arithmetik ist ein Hinweis darauf, dass das Verhältnis von Einheit und Vielheit eine eindeutige Bestimmung erfordert, da nur schwer vorstellbar ist, dass beide Begriffe aufgrund ihres gegensätzlichen Charakters zusammen auftreten können.[70] Doch auch im Falle ihrer isolierten Verwendung sind sie kaum geeignet, die Dauer einer Bewegung angemessen zu entschlüsseln. Würde man nämlich eine Bewegung ausschließlich unter dem Aspekt ihrer Einheit analysieren, indem man die einzelnen Momente ignorierte, aus denen sie zu-

69 Bergson 1993 d, S. 208.

70 An anderer Stelle weist Bergson auf den Doppelcharakter von Einheit und Vielheit in der Zahlvorstellung hin: „Jede Zahl ist, so sagten wir, eine Kollektion von Einheiten, und andererseits ist jede Zahl selbst wieder eine Einheit, insoweit sie eine Synthese der Einheiten ist, aus denen sie besteht.“ Bergson 1999, S. 63. Wichtig ist jedoch, dass hier zwei unterschiedliche Bedeutungsebenen angesprochen werden, wobei die „Kollektion von Einheiten“ – das heißt mit anderen Worten die Vielheit -, etwa den Vorgang des Zählens und die „Synthese der Einheiten“ die bereits gebildete Zahl betrifft. Zwar kann jede gebildete Zahl wiederum in einzelne Teile zerlegt werden, doch ändert dieser Vorgang nichts daran, dass Einheit und Vielheit unterschiedliche Merkmale zum Ausdruck bringen, deren Gemeinsamkeit nur darin besteht, dass sie die Vorstellung einer „Nebeneinanderreihung im Raume“ voraussetzten. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 67.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sammengesetzt ist, dann erhielte man nur eine abstrakte Vorstellung oder – wie Bergson sich ausdrückt – „ein unbewegliches Substrat der Bewegung“.[71] Zwar wäre diese Art der Bewegung weder durch innere noch durch äußere Grenzen eingeschränkt, da ihr angenommener kontinuierlicher Zusammenhang die Unterscheidung einzelner Elemente von vornherein ausschließen würde. Jedoch handelte es sich hierbei per definitionem um eine bloß begriffliche Form der Unbegrenztheit beziehungsweise eine „Ewigkeit des Begriffes“[72], die mit der Voraussetzung einer sich selbst verändernden Dauer gerade nicht vereinbar ist. Richtete man stattdessen, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, das Augenmerk auf den Aspekt der Vielheit, so stieße man auf ein ähnliches Problem. Zwar wäre die Annahme einer Anzahl diskreter Augenblicke durchaus vereinbar mit dem, was Bergson „im eigentlichen Sinn dauernd in der Dauer“[73] nennt und etwa daran sich zeigt, dass Bewegungen auf ihrem Weg verschiedene Punkte durchlaufen müssen. Allerdings ließe bei dieser räumlichen Bewegungsvorstellung die mögliche Anzahl der zu durchlaufenden Punkte oder Momente – wie bereits von Zenon demonstriert –, bis ins Unendliche sich erweitern, sodass auch hier die Dauer sich auflösen würde[74]. Die unendliche Zusammenziehung der einzelnen Elemente wäre somit vom Ergebnis her gleichbedeutend mit ihrer grenzenlosen Ausdehnung: aus der Bewegung würde Stillstand.

Obgleich die philosophischen Kategorien der ‚Einheit’ und ‚Vielheit’ von entgegen gesetzten Standpunkten aus einzelne Aspekte von

71 Bergson 1993 d, S. 209.

72 Vgl. ebda. Bergson spricht in diesem Zusammenhang sogar von der „Ewigkeit des Todes, weil sie nichts anderes ist als die Bewegung, aus der die Beweglichkeit, die ihr Leben ausmachte, herausfiltriert worden ist.“ Bergson 1993 d, S. 209.

73 Ebda.

74 Bergson spricht in diesem Zusammenhang anschaulich von einer „Staubwolke von Augenblicken, [...] von denen keiner dauert, da jeder von ihnen eine Momentaufnahme ist.“ Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewegungen zu erfassen versuchen, bleiben sie für Bergson merkwürdig abstrakt und leer, zumal wenn sie in ihren begrifflichen Konsequenzen weiterverfolgt werden. Aus diesem Grund nimmt er die Parteinahme Zenons gegen die Begrenztheit der menschlichen Erfahrungen und für die ‚Ewigkeit' und ‚Unendlichkeit' des begrifflichen Denkens zum Anlass, um die Begrenztheit der Begriffe selbst, das heißt ihre Unwirklichkeit und Starrheit, zu kritisieren.[75] Doch nicht dieser Aspekt soll hier vertieft werden. Uns interessiert vielmehr, wie Bergson die Paradoxien des Zenon in ihr Gegenteil verkehrt und gleichsam als Antinomien des Stillstandes entlarvt. Denn wenn es stimmt, dass zwischen den zuvor angesprochenen räumlichen Anordnungen sowie den dauernden Veränderungen ein grundsätzlicher Unterschied besteht, dann ist davon auszugehen, dass die erkennbaren Widersprüche bei der „von außen her"[76] ansetzenden Rekonstruktion von Bewegungen allein dieser besonderen Art des Zugangs zuzurechnen sind.

Beginnen wir also zunächst mit dem Dichotomie- und Achilleusbeispiel. Wie gesehen, bestand die von Zenon in beiden Fällen gemachte Voraussetzung darin, dass ein beziehungsweise zwei in Ruhe befindliche Körper jeweils eine bestimmte Strecke durchlaufen, die aus

75 So behauptet Bergson fast schon programmatisch: „Man begreift, daß feste Begriffe durch unser Denken aus der Beweglichkeit abstrahiert werden können, aber es gibt kein Mittel, um mit der Festigkeit der Begriffe die Beweglichkeit des Beweglichen wiederzugewinnen." Bergson 1993 d, S. 213. An anderer Stelle führt er aus: „Tatsächlich stehen denn auch die Begriffe so nebeneinander, wie Dinge im Raum. Sie haben dieselbe Starrheit wie diese, nach deren Muster sie geschaffen sind. [...] Sie sind nicht mehr Bilder, sie sind Symbole. Und die Gesamtheit der Regeln, die bei der Handhabung dieser Symbole zu befolgen sind, ist unsere Logik." Bergson 1912 b, S. 165. Zu den Unzulänglichkeiten einer begriffsbezogenen Erfassung dauernder Verhältnisse siehe auch Bergson 1999, S. 97, S. 121 und S. 124; 1991, S. 119; 1993 a, S. 25 und S. 41; 1993 b, S. 58, S. 61, S. 76, S. 88 und S. 98; 1993 d, S. 187 und S. 190.

76 Vgl. Bergson 1912 b, S. 311.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer unendlichen Anzahl einzelner Momente und Stationen zusammengesetzt ist. Dies führte im Dichotomiebeispiel zu dem Ergebnis, dass die gedachten Zwischenräume nicht überwunden werden konnten, da sie immer kleiner ausfallend, schließlich zu ausdehnungslosen Punkten wurden, die jede Bewegung von vornherein auszuschließen schienen. Für Bergson enthält jedoch diese Art der Betrachtung eine – wie er es nennt – „retrospektive Absurdität", die lediglich beweist, „daß es unmöglich ist, a priori die Bewegung aus Unbewegtheiten zu konstruieren, was noch nie jemand bezweifelt hat."[77] Indem er mit dieser Aussage gleichsam die Beweislast umkehrt, ist es ihm möglich, die auf die Unendlichkeit gerichteten Ansprüche des ‚reinen Denkens' einzugrenzen und auf ihr spezifisches Anwendungsfeld festzulegen. Unabhängig von aller Erfahrung mögen die durch begriffliches Schließen gewonnenen Einsichten und Erkenntnisse zutreffen; damit ist allerdings nicht ausgesagt, dass sie auch für „wirkliche Bewegungen"[78] gelten.

Da für Bergson die Bedingungen konkreter Erfahrungen in den Erfahrungen selbst vollständig aufgehen, unterscheidet er nicht zwischen der „ungeteilten Tatsache einer Bewegung"[79] und den allgemeinen Bedingungen ihrer Möglichkeit. Auch wenn das ‚reine Denken' dazu verleitet, umfassendere Bedingungen der Erfahrung anzunehmen, stützt Bergson sich auf die „unmittelbar gegebenen Qualitäten" der „lebendigen Wirklichkeit", die nach seiner Ansicht nicht „aus fertigen und starren Begriffen"[80] aufzubauen ist. Die moderne Mathematik als „die Wissenschaft der Größen"[81] besitzt zwar den Vorteil, exakte Ergebnisse hervorbringen zu können, die in ihrer Entstehung auch den Aspekt des Werdens erkennen lassen und nicht etwa nur bereits Fertiges zum

77 Bergson 1991, S. 188.

78 Bergson 1991, S. 190. An anderer Stelle spricht Bergson analog über die „bewegliche Wirklichkeit". Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 213.

79 Bergson 1991, S. 188.

80 Vgl. Bergson 1993 d, S. 213.

81 Bergson 1993 d, S. 215.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorschein bringen. Allerdings eignet sie sich für Bergson nicht als Maßstab der Erkenntnis überhaupt, da reine Größenverhältnisse nach seiner Auffassung immer nur einen „Grenzfall der Qualität" darstellen, das heißt mit anderen Worten „eine Qualität in statu nascendi"[82].

Während Zenon aufgrund der räumlichen Ausdehnung einer zu durchlaufenden Strecke durchaus folgerichtig von einer unbegrenzten Anzahl aufgereihter Punkte und teilbarer Abschnitte ausgeht, verweist Bergson demgegenüber auf den für ihn wichtigen Unterschied zwischen dem zu überwindenden Bewegungsraum einerseits und der sich aktuell vollziehenden Bewegung andererseits. Letztere ist für ihn „eine ungeteilte Tatsache oder eine Reihe von ungeteilten Tatsachen"[83], während die dabei zurückgelegte Strecke zunächst nichts weiter ist als eine mögliche Form ihrer Veranschaulichung. Diese Unterscheidung, so spitzfindig sie zunächst erscheinen mag, enthält für Bergson bereits den Kern des ganzen Problems. Denn eine räumliche Strecke oder Linie, so exakt sie auch die Entfernung zwischen zwei Punkten zu bestimmen vermag, kann unmöglich die Dauer repräsentieren, die in der Ausführung einer Bewegung abläuft. Als ihr symbolischer Ausdruck bleibt sie getrennt von dem Bewegungsvorgang selbst, was auch daran deutlich wird, dass die Bewegung tatsächlich sich verändert, während die Bewegungsbahn starr und unbeweglich bleibt:

„Man substituiert für den Gang den Weg, und da der Weg dem Gange unterspannt ist, glaubt man, daß er mit ihm zusammenfalle. Aber wie soll ein *Prozeß*

82 Vgl. ebda. Bergson unterscheidet sich hierin ausdrücklich von Kant, der bei der Beantwortung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auf die – wie es bei ihm heißt –, „reine Mathematik" und „reine Naturwissenschaft" sich bezieht, um die Ansprüche der Erkenntnis aus reiner Vernunft zu prüfen. Vgl. dazu Kant 1976, S. 30. Nach heutiger Terminologie entsprechen diese beiden Wissenschaften in etwa den Disziplinen der mathematischen Logik und der theoretischen Physik.

83 Bergson 1991, S. 188.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit einem *Ding* zusammenfallen, eine Bewegung mit einer Unbeweglichkeit?“[84]

Der Gang, um bei diesem Beispiel Bergsons zu bleiben, besitzt eine eigene, spezifische Dauer und ist dem Bewusstsein als „ein ungeteiltes Ganzes gegeben.“[85] Diese Erfahrung liegt zweifellos dem ersten Reflex gegen die widersprüchlichen Konsequenzen einer gedanklichen Zergliederung von Bewegungen bis zu ihrem Stillstand zugrunde. Schließlich lässt sich mühelos demonstrieren, dass eine Strecke nur dann zu überwinden ist, wenn eine Bewegung tatsächlich ausgeführt wird. Zenons Annahme erwiese sich folglich als absurd, würde man nicht, wie im Dichotomiebeispiel gefordert, eine Bewegung in einzelne Abschnitte aufgliedern, sondern sie „in einem unteilbaren Zuge“[86] ausführen. Zwar wäre es möglich, einen Gang an jedem beliebigen Punkt zu unterbrechen; allerdings würde man in diesem Fall eine andere, unstetige Bewegung ausführen. Doch so plausibel dieser Einwand zunächst erscheint, trifft er noch nicht den von Bergson herausgestellten Unterschied zwischen der ablaufenden Dauer einer Bewegung und ihrer räumlichen Veranschaulichung. Was also geschieht, wenn man einen Bewegungsvorgang räumlich fasst, das heißt als Übergang von einem Punkt zu einem anderen, und worin liegt die Täuschung dieses Verfahrens?

Erschwerend für die Beantwortung dieser Frage ist, dass die von Bergson angenommene Täuschung in der Regel nicht als solche erkannt wird. Es entspricht nämlich durchaus der Gewohnheit, einen Akt der Bewegung in den Raum zu projizieren und an den durchlaufenen Stationen festzuhalten, das heißt eine dauernde Veränderung als räumliches Nebeneinander zu begreifen. Am Beispiel der Zeitmessung wurde bereits deutlich, wie fortschreitende Abläufe auf dem Zifferblatt einer Uhr gebannt werden, ohne zu berücksichtigen, dass „zwar eine Sa-

84 Bergson 1991, S. 186 (Hervorhebungen im Original).

85 Vgl. Bergson 1991, S. 187.

86 Bergson 1912 b, S. 314.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che teilbar ist, nicht aber ein Akt.“[87] Umso wichtiger ist es für Bergson, die „Mischung“[88] intensiver Bewegungs- und extensiver Raumvorstellungen deutlich voneinander zu trennen. Jedes äußere Bewegungsmoment beansprucht zwar einen bestimmten Raum, insofern Distanzen überwunden werden. Der Bewegungsvorgang selbst benötigt hingegen eine gewisse Dauer, die „nur für einen bewussten Beobachter Wirklichkeit besitzt.“[89] Am Beispiel der von Bergson entwickelten Theorie der reinen Wahrnehmung wird noch aufzuzeigen sein, wie Bewegungen ohne räumliche Bezüge erfasst werden können. An dieser Stelle kann jedoch bereits festgehalten werden, dass die illusionäre Vermischung von Raum und Dauer gerade dort sich einstellt, wo die nebeneinander gestellten Dinge im Raum auf die aufeinander folgenden Wahrnehmungen des Bewusstseins treffen. In diesem „Schnittpunkt der Zeit mit dem Raume“[90] hat es den Anschein, als träfen dauernde Bewegungen und Veränderungen auf gleicher Ebene mit äußerlich klar voneinander abgegrenzten Dingen und Zuständen zusammen. Für Bergson führt jedoch diese Verbindung zu einer raumbezogenen und damit widersprüchlichen Bewegungsvorstellung, der die Dauer beziehungsweise die Beweglichkeit entzogen bleibt.

Folgt man diesem Ansatz, so liegt das zentrale Problem im Dichotomiebeispiel darin, dass eine Bewegung am äußeren Maßstab räumlicher Größenverhältnisse analysiert wird. Nur unter dieser Voraussetzung, das heißt gemessen am „Bedürfnis nach Unbeweglichkeit“[91], scheint schließlich sogar die Überwindung räumlicher Distan-

87 Bergson 1999, S. 86.

88 Bergson 1999, S. 85. An gleicher Stelle verwendet Bergson in diesem Zusammenhang auch den Begriff der „Endosmose“.

89 Bergson 1999, S. 84.

90 Ebda. Zu dieser Verbindung von Raum und Zeit in der „unaufhörlich vorwärts gehenden Gegenwart“ vgl. auch Bergson 1991, S. 137–138, S. 147 sowie S. 158.

91 Bergson 1993 c, S. 163. An anderer Stelle deutet Bergson dieses angenommene Bedürfnis weiter aus: „Wir haben instinktiv Angst vor den

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zen unmöglich zu sein. Richtet man jedoch statt dessen sein Augenmerk auf die „innere Organisation der Bewegung“[92], so erfasst man nicht nur ihre zeitliche Dauer, sondern vermeidet zugleich die unlösbare Aufgabe, aus den bloß gedachten Momentaufnahmen einer Bewegung die Bewegung selbst zusammenzusetzen. Denn die Anzahl der einzelnen Punkte auf einer Bewegungsbahn mag noch so umfangreich ausfallen, ihre gedankliche Zusammenfügung kann nicht „die wirkliche und unteilbare Bewegung eines Dinges“[93] abbilden oder gar ersetzen. In eben diesem Sinne ist für Bergson der von Zenon vorausgesetzte leere Raum im Dichotomiebeispiel ein bloßes gedankliches Muster, das „keine Teile der Sache“, sondern vielmehr „Elemente des Symbols“ zum Ausdruck bringt.[94] Die vermeintliche Paradoxie der Bewegung wäre demnach also nichts weiter als eine Paradoxie der besonderen Form ihrer symbolischen – und das heißt verräumlichten – Darstellung.

Der für Bergson grundsätzlich anzunehmende und nicht nur graduell zu deutende Unterschied zwischen der dauernden Bewegungswirklichkeit einerseits und den starren Formen ihrer symbolischen Veran-

---

Schwierigkeiten, die die Vision der Bewegung unserem Denken verursacht, und wir werden ihrer Herr, so bald wir die Bewegung mit Unbeweglichem zu fixieren suchen.“ Bergson 1993 c, S. 165.

92 Bergson 1991, S. 188.

93 Bergson 1993 d, S. 204. In diesem Zusammenhang erwähnt Bergson ein weiteres Beispiel: „Das ist genau so, als ob man die Bedeutung des Gedichtes in der Form der Buchstaben suchte, die es zusammensetzen, als ob man glaubte, durch Untersuchung einer immer wachsenden Zahl von Buchstaben der Bedeutung des Gedichts, die doch immer wieder entschlüpft, näher zu kommen, und als ob man schließlich, nachdem man eingesehen hat, daß es aussichtslos ist, einen Teil des Sinnes in jedem der Buchstaben zu suchen, angenommen hätte, daß zwischen jedem Buchstaben und dem folgenden sich das gesuchte Fragment des geheimnisvollen Sinnes verberge!“ Bergson 1993 d, S. 205.

94 Vgl. Bergson 1993 d, S. 205.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaulichung andererseits[95] steht bei der Betrachtung des Achilleusbeispiels ebenfalls im Zentrum der Kritik. Erst indem Zenon eine mathematischen Gesetzmäßigkeiten folgende Unterteilung der zu durchlaufenden Bewegungsbahn vorschlägt, ist es ihm überhaupt möglich, von den tatsächlich ausgeführten Schritten des Achilleus und der Schildkröte abzusehen. Würde man hingegen ‚den Schnellsten' befragen, wie es ihm gelänge, ‚den Langsamsten' einzuholen, so könnte dieser folgendes zur Antwort geben:

„Zeno will, daß ich mich von dem Punkte, an dem ich bin, zu dem Punkte hinbegebe, den die Schildkröte verlassen hat, und von diesem wieder zu dem Punkte, den sie danach verlassen hat, usw. So stellt er sich meinen Lauf vor. Aber ich gehe bei meinem Lauf ganz anders zu Werke: ich mache einen ersten Schritt, dann einen zweiten und so fort, und schließlich nach einer gewissen Anzahl von Schritten mache ich einen letzten, durch den ich die Schildkröte einhole. Ich vollziehe so eine Reihe von unteilbaren Akten. Mein Lauf ist die Reihe dieser Akte. Soviel Schritte er umfaßt, soviel Teile kann ich dabei unterscheiden. Aber du hast nicht das Recht, ihn nach einem anderen Gesetz zu unterteilen, noch anzunehmen, daß er auf eine andere Art gegliedert ist."[96]

Der Verweis darauf, dass „die Schildkröte die Schritte einer Schildkröte und Achilles die Schritte des Achilles macht"[97], beantwortet allerdings noch nicht die Frage, weshalb jede andere Unterteilung der Stre-

95 Bergson spricht in diesem Zusammenhang von Unterschieden, die auf das „Wesen der Dinge" abzielen und uns dadurch vor falsch gestellten Problemen bewahren. Vgl. dazu etwa Bergson 1912 b, S. 3. Dies führt bei Deleuze zu der interessanten Annahme eines „Platonismus" bei Bergson im Hinblick auf dessen „Methode der Begriffsbestimmung". Vgl. Deleuze 1997 a, S. 145.

96 Bergson 1993 c, S. 164–165.

97 Vgl. Bergson 1991, S. 189. An anderer Stelle spricht Bergson mit Blick auf die unterschiedlichen Bewegungen der beiden Protagonisten von den „natürlichen Gliederungen beider Bahnen". Bergson 1912 b, S. 314.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

cke von vornherein auszuschließen ist. So realitätsgerecht und plausibel die fiktive Aussage des Achilleus zunächst erscheint, so wenig vermag sie gegen den möglichen Einwand des Zenon auszurichten, dass das ‚Gesetz des reinen Denkens' ihn dazu berechtige, weitere Differenzierungen vorzunehmen. Insbesondere der formalen Analyse und Berechnung sind, wie gesehen, hierbei keine Grenzen gesetzt. Bergsons Einwand, der „Kunstgriff" Zenons bestehe darin, „Achills Bewegung nach einem willkürlich gewähltem Gesetz zu rekonstruieren"[98], beruht folglich auf der das ganze Werk des Autors bestimmenden Voraussetzung, dass die mathematisch-naturwissenschaftlichen Gesetze für die Erfassung dauernder Verhältnisse nicht zutreffen.[99]

Anders gesagt führen Zenons Überlegungen nur deshalb zu den aufgezeigten Schwierigkeiten, weil er „den Mechanismus des Verstan-

98 Bergson 1912 b, S. 314.

99 „Die Mathematik bleibt daher ganz in ihrer Rolle, solange sie sich damit beschäftigt, die simultanen Lagen Achills und der Schildkröte in einem gegebenen Augenblicke zu bestimmen, oder wenn sie *a priori* erklärt, die beiden bewegten Körper würden sich in einem Punkte X begegnen, wobei diese Begegnung eben wieder eine Simultanität ist. Sie geht aber über diese Rolle hinaus, wenn sie wieder zusammensetzen will, was während des Intervalls zwischen zwei Simultanitäten stattfindet; oder sie ist wenigstens eben dann unausweichlich genötigt, immer wieder Simultanitäten in Betracht zu ziehen, neue Simultanitäten, deren unbegrenzt anwachsende Zahl sie auf den Gedanken bringen müßte, daß mit Unbewegtheiten keine Bewegung, mit Raum keine Zeit herzustellen ist." Bergson 1999, S. 87 (Hervorhebung im Original). Die Versuche einer Lösung der Paradoxien mittels mathematischer Grenzwertberechnungen führen, wie gesehen, zu ähnlichen Problemen. Obgleich der Punkt, an dem Achilleus die Schildkröte einholen müsste, sehr genau bestimmt werden kann, ist die Frage, ob dieses Ereignis tatsächlich eintrifft, nicht allein unter Bezugnahme auf operationale Näherungswerte zu beantworten. Siehe dazu weiter oben die entsprechenden Ausführungen zum Achilleusbeispiel unter Punkt 1.1 sowie 1.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des“ sowie „den Gebrauch künstlicher Zeichen“[100] in praktischer und gewohnter, gleichwohl unzutreffender Weise auch auf „wirkliche Bewegungen“[101] anwendet. Für Bergson ist zunächst nichts dagegen einzuwenden, einen Weg oder eine Strecke in beliebige Längenabschnitte zu unterteilen. Diese Unterteilungen können sogar unbegrenzt ausfallen und im Sinne mathematischer Grenzwertberechnungen gegen Null tendieren. Die hierbei ermittelten Längen- und Größenverhältnisse geben jedoch nur Auskunft über die momentanen Lagen und Zustände bewegter Körper, nicht jedoch über ihre Bewegungen, „die keinen Raum einnehmen können, da sie nichts Ausgedehntes, sondern Dauer, Qualität und nicht Quantität sind.“[102]

Die Bewegungen selbst sind nach seiner Auffassung schon deshalb an keine festen Träger gebunden, da jeder räumliche Gegenstand zumindest die Möglichkeit seiner Teilung und Zergliederung mit sich führt.[103] Und von der Vorstellung einer trägen Materie als materiellen

100 Bergson 1993 b, S. 51.

101 Vgl. dazu weiter oben Anmerkung 77. An anderer Stelle behauptet Bergson mit positivistischem Elan: „Es liegen hier Denkgewohnheiten vor, von denen wir im praktischen Leben Gebrauch machen; es ist von besonderer Wichtigkeit für unser technisches Handeln, daß unser Denken hinter dem Fluß der Wirklichkeit zurückbleibt und im Bedarfsfalle sich an das hält, was war oder was hätte sein können, anstatt von dem eingenommen zu werden, was ist.“ Bergson 1993 e, S. 177.

102 Bergson 1999, S. 87.

103 „Die Intelligenz hat es für gewöhnlich nur mit Dingen zu tun und versteht darunter etwas Statisches und macht aus der Veränderung ein Akzidenz, das sich den Dingen als etwas Äußerliches noch hinzufügt.“ Bergson 1993 b, S. 47. Demgegenüber verliert die Dynamik der Bewegung und Veränderung „niemals ihren Zusammenhang in einer Dauer, die sich endlos aus sich selber weiter gebiert“. Bergson 1993 a, S. 27. Gegen die Annahme einer strengen Kausalität physikalischer Geschehnisse – etwa in der Newtonschen Mechanik – vertritt Bergson die Ansicht dynamischer Übergangsformen, die aufgrund ihrer Spontaneität und Kontingenz jedem

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Träger von Veränderungen ist es für Bergson nur ein kleiner Schritt bis zu dem widersprüchlichen Versuch einer quantitativen Festlegung dauernder Verhältnisse überhaupt. Es verwundert daher nicht, dass im Sinne dieser Auffassung schließlich sogar sämtliche Bewegungsmessungen und Berechnungen ihren vorgeblichen Gegenstand verfehlen, da sie aufgrund der Eliminierung der Dauer als des „wesentlichen und qualitativen Elements“[104] nur mit dem durchlaufenen Raum und den dort anzutreffenden Simultaneitäten sich beschäftigen. Wie bereits bei der Zeitmessung gesehen, existiert für Bergson das Intervall einer Bewegung nur für den bewussten Beobachter, der Vergangenes und Gegenwärtiges in dauernder Veränderung wahrnimmt, während „außerhalb unser“[105] nur räumlich fixierte und voneinander abgegrenzte Zustände gegeben sind. Um den Unterschied zwischen diesen beiden Zugangsweisen zu verdeutlichen, verweist Bergson auf das folgende Beispiel:

„Zum Beweise, daß das Intervall der Dauer selbst vom Standpunkt der Wissenschaft aus nicht in Anschlag gebracht wird, mag dienen, daß wenn alle Bewegungen des Weltalls zwei- oder dreimal so schnell erfolgten, weder an unsern Formeln noch an den Zahlen, die wir dabei verwenden, irgend etwas abzuändern sein würde. Das Bewußtsein hätte zwar einen undefinierbaren und gewissermaßen qualitativen Eindruck von dieser Veränderung, doch würde diese

---

Versuch einer exakten Festlegung von vornherein sich entziehen. Die Opposition gegen statische Substanzvorstellungen entspricht durchaus den während der Abfassung seines ersten grundlegenden Werkes („Essai sur le données immédiates de la conscience“) eingeleiteten Veränderungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften – so etwa in der Elektrodynamik, die dazu überging, den raumbezogenen Massebegriff durch Vorstellungen dynamischer Spannungsverhältnisse zu ersetzen. Vgl. dazu auch die eigenen Ausführungen des Autors in Bergson 1993 b, S. 52–57 (Anmerkung).

104 Bergson 1999, S. 88.

105 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht außerhalb seiner zur Erscheinung gelangen, weil sich im Raume noch ebenso dieselbe Anzahl Simultaneitäten darstellen würde.“[106]

Während das Bewusstsein die gemessenen oder berechneten Zeit- und Bewegungsintervalle tatsächlich durchleben muss, um einen Eindruck ihrer Dauer zu erhalten, bleibt ihre wissenschaftliche Bestimmung dagegen merkwürdig abstrakt und wirklichkeitsfremd. Obgleich die Bewegungen des Weltalls, von denen Bergson hier spricht, ebenso wie die Schritte der beiden Protagonisten aus dem Achilleusbeispiel, mit unverwechselbaren Geschwindigkeiten und Rhythmen versehen sind, löst die mathematische Betrachtungsweise sich gerade von diesen Besonderheiten, um sie zu synchronisieren und in einem Moment zusammenzuziehen. Dabei werden konkrete Bewegungserfahrungen und Zeiteffekte – wie etwa die unumkehrbare Richtung zeitlicher Abläufe – aufgehoben und als positive oder negative Größen in mathematische Gleichungen überführt, ohne dass hierdurch falsche Resultate erzielt würden. Doch der Preis für diese Orientierung an räumlichen statt an dauernden Verhältnissen besteht darin, dass von der Zeit nur die Gleichzeitigkeit und von der Bewegung die Unbewegtheit erfasst wird. Denn für Bergson gilt, dass diese Art der Beschäftigung mit den „äußerlichen Momenten“[107] ihren Gegenstand verpasst, da das Bewusstsein die Dinge im Raum wohl unterschieden nebeneinander reiht, wogegen Bewegungen erst durch die Vernachlässigung räumlicher Verhältnisse und homogener Zeitvorstellungen in ihrer eigenen, unverwechselbaren Gliederung erfahrbar sind. Dies ist wohl gemeint, wenn Bergson den Lauf des Achilleus als eine „Reihe von unteilbaren Akten“ begreift und Zenon das Recht abspricht, „ihn nach einem anderen Gesetz zu unterteilen.“[108]

106 Bergson 1999, S. 88–89.

107 Vgl. Bergson 1999, S. 91.

108 Vgl. dazu weiter oben den Text zu Anmerkung 95. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Bergsons Kritik der Bestimmung gleichförmiger und ungleichförmiger Bewegungen in der Mechanik, mit dem Ergeb-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In ähnlicher Weise kritisiert Bergson auch die Annahme einer von vornherein diskontinuierlich gefassten Bewegung. Wie bereits von Zenon im Pfeil- und Stadiumbeispiel demonstriert, lassen Bewegungen nicht aus einzelnen Bewegungspunkten sich zusammensetzen. Der fliegende Pfeil, so das Argument des Eleaten, könne in einem bestimmten Moment nur an einem ganz bestimmten Ort seiner Bahn sich aufhalten und nicht bereits woanders sein. Die hieraus gewonnene Einsicht, der notwendige Stillstand in einem einzelnen Punkt der Bahn gelte für die gesamte Dauer der Bewegung, da selbst im Falle ihrer lückenlosen Aneinanderreihung alle zu durchlaufenen Ruhepunkte bewegungslos blieben, wird von Bergson mit dem Argument verworfen, dass der sich bewegende Pfeil zu keinem Zeitpunkt an einem bestimmten Ort sei:

„Der Pfeil aber ist niemals an irgend einem Punkt seiner Bahn. Höchstens ließe sich sagen, er könnte dort sein; in dem Sinne nämlich, daß er ihn durchmißt, und daß es ihm frei stünde, bei ihm haltzumachen. Und allerdings, wenn er dort haltmacht, würde er dort bleiben, und nicht mehr Bewegung wäre es, womit wir es an diesem Punkte zu tun hätten."[109]

Widersprüchlich ist demzufolge nicht der einfache, ungeteilte Akt der Bewegung, der „mit einem Schlage – wiewohl in einer gewissen Ausdehnung von Dauer"[110] – sich entfaltet. Probleme bereitet vielmehr auch hier Zenons Gleichsetzung des fortschreitenden Bewegungsaktes mit dem Bewegungsraum, dem es notwendigerweise an Beweglichkeit und Dauer mangelt. Ähnlich wie schon bei der Unterscheidung von Gang und Weg, trennt Bergson radikal, das heißt ohne den Versuch einer Vermittlung, das Bewegungsereignis von seiner äußeren Erschei-

nis, dort sei ebenfalls „nur von bereits durchlaufenen Räumen und von bereits erreichten simultanen Lagen die Rede." Vgl. Bergson 1999, S. 89–90.

109 Bergson 1912 b, S. 312.

110 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nungsform. Erst auf diese Weise ist es ihm möglich, die „innere Organisiertheit“[111] einer Bewegung, das heißt ihre je spezifische Gliederung, Kontinuität und Dauer, von den Merkmalen zu unterscheiden, die für einen „außerhalb der Bewegung“ verbleibenden „Beobachter“[112] nur als starre Räume, Punkte und Abschnitte erkennbar sind. Auch wenn es nicht möglich ist, den Flug eines Pfeils anders als durch Beobachtung wahrzunehmen, erschließt sich das Besondere dieses Vorgangs dadurch, dass wir die Dauer der Bewegung „in das Denken aufnehmen“[113]. Mit dieser zunächst überraschenden – weil auf das Denken abzielenden – Aussage spielt Bergson auf vergleichbare Bewegungserfahrungen an, die eine direkte Übertragung auf andere Bewegungsereignisse ermöglichen sollen. So vermerkt er in diesem Zusammenhang beispielsweise über den Vorgang des Armhebens und des Gehens:

„Hier fühlen wir durchaus, daß die zwischen zwei Stillständen durchlaufene Linie in einem unteilbaren Zuge beschrieben wird, fühlen, wie vergeblich der Versuch wäre, an dieser, die Linie ziehenden Bewegung Einteilungen vorzunehmen, die je und je den willkürlich gewählten Einteilungen der einmal gezogenen Linie entsprächen.“[114]

Wichtig ist, dass das hier angesprochene ‚Fühlen’ von Bergson als ein bewusstes Erleben verstanden wird. Bereits der zuvor gegebene Hinweis, dass zuerst Achilleus selbst über den tatsächlichen Ablauf seiner Schritte Auskunft geben könne, lässt erkennen, dass Bergson von einem direkten Zugang zum inneren Erleben beziehungsweise, wie es an anderer Stelle heißt, zum „unmittelbaren Bewußtsein“ ausgeht.[115] Dies ist allerdings nicht in dem – spätestens durch die Psychoanalyse frag-

111 Bergson 1912 b, S. 314.

112 Vgl. Bergson 1912 b, S. 313.

113 Ebda.

114 Bergson 1912 b, S. 314.

115 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 44.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

würdig gewordenen – Sinne zu verstehen, dass man untrügliche Einsichten und Gewissheiten bereits aufgrund seiner natürlichen Nähe zu sich selbst besitze. Vielmehr vertritt Bergson sogar die weitergehende Auffassung, dass der Bereich des unmittelbaren Bewusstseins alles umfasst, „was es [das materielle Universum als Ganzes, F.B.] an wirklicher Veränderung und Bewegung enthält."[116] Mit anderen Worten: Nicht nur die Bewegungen des Ich, sondern auch die „Dauer" beziehungsweise das „Werden der Wirklichkeit"[117] sind nach Bergson dem bewussten Erleben zugänglich. Auf diese erkenntnistheoretisch weit reichende Annahme ist im Zusammenhang mit der Theorie der ‚reinen Wahrnehmung' noch näher einzugehen, da sie in Aussicht stellt, dass „eine direkte Schau, die sich kaum von dem gesehenen Gegenstand unterscheidet"[118], zumindest möglich ist. Für das Verständnis von Bergsons Kritik an Zenons Pfeilbeispiel reicht es an dieser Stelle aus, der Frage nachzugehen, wie die Bewegung eines zunächst nur äußerlich wahrnehmbaren Gegenstandes zu einer „subjektiven Tatsache" beziehungsweise einem „rein inneren Zustand"[119] werden kann. Denn wenn es stimmt, dass die Dauer einer Bewegung weder an einen Träger noch an eine äußere Ursache gebunden ist, dann bleibt zu prüfen, auf welche Weise sie überhaupt in das Bewusstsein gelangt oder von diesem aufgenommen wird.

In Anlehnung an die strikte Unterscheidung zwischen dauernden Ereignissen und ihren äußeren Erscheinungsformen geht Bergson davon aus, dass die Empfindungen einer Bewegung rein qualitativ, das heißt stoff- beziehungsweise körperlos, bestimmt sind.[120] Zwar sind

116 Bergson 1993 b, S. 45. In diesem Zusammenhang spricht Bergson auch von der „Intuition des Lebendigen". Vgl. ebda.

117 Vgl. Bergson 1912 b, S. 276.

118 Bergson 1993 b, S. 44.

119 Vgl. Bergson 1999, S. 9.

120 Zum Begriff der „reinen Qualität" vgl. insb. Bergson 1999, S. 40, S. 70, S. 103 und S. 166.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Empfindungen, Affekte, Gefühle und Willensanstrengungen“[121] kaum geeignet, um etwa das Zustandekommen oder den Verlauf einer Bewegung in allgemein gültiger Form zu entschlüsseln. Da jedoch ihre „reine Dauer“ weder in räumlichen Zuständen noch in entsprechenden Größen- und Zahlenverhältnissen zu verorten ist, liegt es für Bergson nahe, sie statt dessen in den „Tiefen des Bewußtseins“[122] aufzusuchen. In der „Mannigfaltigkeit unserer inneren Zustände“[123], so die Annahme, verbirgt sich zugleich das „Wesentliche“ der Bewegung: das heißt ihre „Bewegtheit“.[124] Es verwundert daher nicht, dass Bergson die „reine Dauer“ einer Bewegung auch als „Dauer in uns“ kennzeichnet.[125] Doch was ist mit dieser ‚Wende auf das Ich’ gewonnen? Auch wenn die Frage nach den äußeren Bedingungen der „sich selbst genügenden“[126] Zustände des Bewusstseins zunächst beiseite geschoben ist, stellt sich noch immer das Problem, wie die „reine Qualität“ beziehungsweise die „innere Dauer“[127] des Bewusstseins zu fassen ist. Denn als ein rein geistiges Vermögen oder – wie Bergson sich ausdrückt – als „direkte Schau des Geistes durch den Geist“[128] lässt die bewusste Empfindung einer Bewegung nur mehr als Bewegung einer bewussten Empfindung sich begreifen. Und da diese Veränderung des Bewusstseins weder räumlich noch körperlich bestimmt sein soll, bleibt zu klären, welche Bedeutung sie besitzt.

121 Vgl. zu diesen „Zuständen des Bewußtseins“ Bergson 1999, S. 9.

122 Bergson 1999, S. 59.

123 Ebda.

124 Zu dieser essentialistischen Charakterisierung der Bewegung vgl. Bergson 1912 b, S. 97.

125 Die „Dauer in uns“ bezeichnet unter anderem „eine qualitative Mannigfaltigkeit, die mit der Zahl keine Ähnlichkeit hat.“ Im Unterschied dazu existiert außerhalb unser von der Dauer „nur die Gegenwart oder, wenn man lieber will, die Simultaneität.“ Vgl. dazu Bergson 1999, S. 168.

126 Vgl. Bergson 1999, S. 58.

127 Zur „inneren Dauer“ des Bewusstseins vgl. Bergson 1993 b, S. 44.

128 Bergson 1993 b, S. 44.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit die „reine Dauer“ überhaupt als eine von äußeren Ursachen unabhängige „Bewußtseinstatsache“[129] gelten kann, bedarf es einer wohl begründeten Grenzziehung zwischen der Sinnenwelt auf der einen sowie der psychischen Welt auf der anderen Seite.[130] Diese von uns bisher nur in ihren Auswirkungen angesprochene Aufgabe wird von Bergson durch die Frage nach der Intensität psychischer Zustände aufgegriffen.[131] In diesem Zusammenhang spielt die Bewegungsempfindung eine wichtige Rolle, da hier der Einfluss bestimmter wahrnehmbarer Reize auf das innere Erleben offensichtlich zu sein scheint. Bergson nimmt deshalb neben anderen dieses Beispiel zum Anlass, um seine eigene, gegenteilige Auffassung zu entwickeln. Zu diesem Zweck analysiert er verschiedenartige Empfindungen unter dem doppelten Aspekt ihrer vermeintlich quantitativen und qualitativen Bedeutung – mit dem Ergebnis, dass räumliche Größen keinen Einfluss auf die „in uns liegende Intensität“[132] besitzen. Da durch diese ‚Zweiteilung der Welt’ sowohl die Erfahrungsgewohnheiten als auch ihre mechanisch-physikalischen Deutungen in Frage gestellt werden, ist auf die Gründe hierfür etwas genauer einzugehen.

Folgt man den alltagssprachlich vermittelten Vorstellungen über die Größe und Intensität von Empfindungen, dann besteht kein Zweifel, dass „erworbene Perzeptionen“[133] in Abhängigkeit von den auf sie

129 Bergson 1999, S. 166.

130 Bergson spricht in diesem Zusammenhang sogar von der notwendigen „Reinigung“ psychischer Vorstellungen, um sie vor „dem Eindringen der Sinnenwelt“ beziehungsweise der „Tyrannei der Raumvorstellung“ zu bewahren. Vgl. Bergson 1999, S. 166.

131 Vgl. dazu insbesondere das erste Kapitel aus ‚Zeit und Freiheit’, Bergson 1999, S. 9–59.

132 „Ist die Größe außerhalb unser niemals intensiv, so ist die in uns liegende Intensität niemals Größe.“ Bergson 1999, S. 167.

133 Bergson verwendet diesen „von den Schotten“ – gemeint sind wohl Shaftesbury und Hume – geprägten Begriff, um die „für eine äußere Ursache

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerichteten äußeren Einflüssen stehen. Je größer der auf einen bewussten Körper einwirkende Reiz ausfällt, desto intensiver erscheint auch die dadurch hervorgerufene Empfindung zu sein. Ein Schwerathlet, der in einem sportlichen Wettkampf bei jedem neuen Versuch ein immer größeres Gewicht zu heben versucht, spürt die wachsende Anstrengung im Verhältnis zu den aufgelegten Lasten. Dieses Anwachsen wird als eine Steigerung des Kraftaufwandes empfunden, bis die Schwere schließlich in Schmerz und Erschöpfung übergeht. Demnach übt also das jeweilige Maß einer zu überwindenden Last einen direkten Einfluss auf die hierbei angesprochenen Empfindungen aus. Und da für Willensanstrengungen ein ähnlicher Zusammenhang erkennbar ist, liegt es nahe, dass körperliche Übungen auch in pädagogisch relevanten Situationen eingesetzt werden, um erwünschte psychische Effekte hervorzubringen.[134] Darüber hinaus wird diese durch zahlreiche Beispiele zu belegende Annahme durch eine ganze Reihe physikalischer Erkenntnisse gestützt, nach denen Wahrnehmungen und Empfindungen auf mitunter sehr genau bestimmbare äußere Ursachen sich zurückführen lassen. Bergson selbst erwähnt in diesem Zusammenhang die Temperatur-, Licht- und Tonempfindungen, bei denen leicht nachvollziehbar ist, dass sie durch entsprechende äußere Reize verursacht beziehungsweise verändert werden.[135] Schließlich gehört es zum alltäglichen ebenso wie zum wissenschaftlichen Erfahrungsbestand, dass Tempera-

repräsentativen Zustände des Bewußtseins“ zu bezeichnen. Vgl. Bergson 1999, S. 58.

134 Dies gilt für moderne Formen der Körperdisziplinierung ebenso wie für systematische Trainingsprozesse. Vgl. dazu etwa die Ausführungen über den „gelehrigen Körper“ bei Foucault 1994, S. 173–292 sowie über die „Theorie der Körperbildung“ bei den Philanthropen in König 1989, S. 68–104.

135 Vgl. zu diesen Beispielen Bergson 1999, S. 38–50. Aussagen zum Geruchs- und Geschmacksempfinden finden sich ebenfalls bei Bergson 1999, S. 36.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

turunterschiede das Wärmeempfinden, Helligkeitswechsel das Farbempfinden und Tondifferenzen das Hörempfinden direkt beeinflussen.

Die Wirkungsweise derartiger Zusammenhänge wird auch von Bergson nicht bestritten. Problematisch erscheint jedoch der Versuch, Empfindungsqualitäten und ihre Veränderungen auf messbare Größen festzulegen. Denn auch im Rahmen kausaler Erklärungsannahmen bleibt die Frage ungelöst, was eigentlich hinzukommt, wenn ein äußerer Reiz eine affektive Reaktion hervorruft. Beobachtbar, berechenbar und vorhersehbar sind nur bestimmte Zustände, die als Größen miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Auch wenn es erst auf diese Weise möglich ist, beispielsweise einen Unterschied zwischen zwei Temperaturen exakt auszudrücken, anstatt ihn auf das bloße Wärme- oder Kälteempfinden einer Person zurückzuführen, bleibt unklar, worin „das sie trennende Intervall“[136] besteht. Der Hinweis auf weitere, immer kleinere Maß- und Recheneinheiten führt hier zu ähnlichen Schwierigkeiten wie der Versuch, Bewegungen auf infinitesimale Größen festzulegen. Durch die Addition von Zuständen und Größen werden ausschließlich arithmetische Differenzen ermittelt; tatsächliche Übergänge und Veränderungen, wie sie in Bewegungen sowie Empfindungen zum Ausdruck kommen, werden dagegen nicht erfasst. Die Übersetzung von Empfindungen in Größen ist für Bergson deshalb ein sowohl konventioneller als auch willkürlicher „Akt des Denkens“.[137]

136 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 54.

137 Vgl. ebda. Bergson unterstreicht diese Auffassung unter Verwendung einer Aussage von Jules Tannery, der bereits 1875 in einem Beitrag für die ‚Revue scientifique’ anmerkt: „‚Man wird z.B. sagen, eine Empfindung von 50 Graden sei durch die Zahl von Differenzial–Empfindungen ausgedrückt, die von dem Fehlen der Empfindung an bis zur Empfindung von 50 Graden aufeinander folgen würden [...] Ich sehe nicht ein, daß wir hier etwas anderes vor uns haben sollten als eine ebenso legitime wie willkürliche Definition.’“ Tannery zit. nach Bergson 1999, S. 54–55. Berücksichtigt man darüber hinaus, dass extreme Empfindungen – wie beispielsweise Schmerzempfindungen bei hohen und niedrigen Temperatu-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Experimentelle Bestätigungen über den vermeintlichen Zusammenhang zwischen extensiven Ursachen und intensiven Wirkungen beruhen nach dieser Auffassung ebenso auf der falschen Annahme, dass beide Bereiche in derselben Weise messbar und berechenbar seien. Selbst wenn mit hohem technischen und intellektuellen Aufwand sogar kleinste Veränderungen untersucht werden, bleiben die Ergebnisse unzulänglich, da man über die Empfindungen selbst nichts erfährt. Insofern auch die empirischen Überprüfungen auf quantitative Bestimmungen abzielen, wird der als gültig vorausgesetzte theoretische Erklärungsrahmen nur noch einmal bestätigt. Die ermittelten Daten und Zahlen sind für Bergson keine reinen Erfahrungsgrößen – im Sinne ‚bloßer Tatsachen' –, sondern vielmehr Ausdruck einer zirkulären

ren –, sich zunehmend angleichen, dann kann diesem Vorgang mathematisch gesehen zwar durch die Einführung negativer Vorzeichen entsprochen werden, sodass positive und negative Größen miteinander vergleichbar sind. Unklar bleibt allerdings, ob eine Empfindung überhaupt durch ein negatives Vorzeichen angemessen zum Ausdruck gebracht werden kann. Denn das ‚Fehlen einer Empfindung' als äußerster negativer Grenzwert mag wohl mit dem Wert ‚0' belegt werden und damit mathematisch gesehen handhabbar sein; realiter ist ein solcher Zustand jedoch nur widersprüchlich, als empfundene Nicht–Empfindung, vorstellbar. Für Bergson ist das Empfinden folglich eine unhintergehbare Voraussetzung möglicher Bewusstseinszustände überhaupt. Die abstrakte „Vorstellung des Nichts" oder „des Leeren" erscheint ihm sinnlos, „da man kein Bild eines Nichtseins haben kann, ohne wenigstens dumpf zu gewahren, daß man sein Bild formt, d.h handelt und denkt, und daß also füglich noch irgend etwas beharrt." Vgl. Bergson 1912 b, S. 280 und S. 283. Der cartesianische Existenzgrund, so scheint es, wird bei Bergson erweitert und schließt insbesondere das Empfinden und Handeln mit ein. Am Rande sei hinzufügt, daß diese Methode der subjektiven Selbstvergewisserung dem bekannten ‚Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars' in Rousseaus ‚Émile' durchaus ähnlich ist. Vgl. dazu insb. Rousseau 1993, S. 278–280.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstbestätigung quantifizierender Verfahrensweisen. Der Hinweis, dass Temperaturen, Tonhöhen und Helligkeitsgrade gemessen werden, bestätigt nicht etwa die Annahme, dass die entsprechenden Empfindungen ebenfalls messbar seien. Vielmehr ist umgekehrt davon auszugehen, dass ihre Messbarkeit immer schon als gültig vorausgesetzt wird, wenn entsprechende empirisch gewonnene Ergebnisse herangezogen werden.[138] Zwischen Empfindungen und Größen gibt es für Bergson jedoch „keinen Berührungspunkt“[139], weshalb innere Zustände auch nicht angemessen durch äußere Reize dargestellt werden können. Wo dies dennoch geschieht, erfolgt „eine symbolische Umdeutung“[140] erlebter Veränderungen in feste Vorstellungen und abstrakte Schemata. Dieser Wechsel in der Betrachtungsweise beinhaltet für Bergson eine grundlegende – allerdings kaum bemerkte – Veränderung des Objektverständnisses, bei dem die Qualität eines Ereignisses zugunsten mess- und berechenbarer Merkmale aufgehoben wird. Was dem inneren Erleben als ein überwundenes Hindernis erscheint, wird von außen betrachtet zu einer numerischen Angabe über gehobene Lasten, überwundene Distanzen oder erzielte Zeiten.[141] Diese quantitativen Bestimmungen sind für Bergson jedoch „keine Teile der Sache“, sondern allenfalls „Elemente des Symbols“.[142]

Die Intensität ist demnach unter einem doppelten Aspekt zu fassen. Als „reine Qualität oder qualitative Mannigfaltigkeit“[143] bezeichnet sie die dauernden Empfindungszustände des Bewusstseins, die einander überlagern und ineinander übergehen. Daneben erscheint sie jedoch

138 Über den zirkulären Zusammenhang theoretischer Voraussetzungen und experimenteller Bestätigungen vgl. Bergson 1999, S. 56–57.

139 Bergson 1999, S. 57.

140 Vgl. Bergson 1999, S. 56.

141 Man denke in diesem Zusammenhang an die so genannten ‚c-g-s’ Sportarten, bei denen Entfernungen, Gewichte und Zeiten gemessen und verglichen werden.

142 Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 205.

143 Bergson 1999, S. 166.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch als „Kompromiß“[144] zwischen qualitativen und quantitativen Merkmalen, bei dem die exakte Bestimmbarkeit räumlicher Größen die fehlende Prägnanz ihrer empfundenen Wirkungen zu ersetzen scheint. Insofern Quantitäten ermittelt und aufeinander bezogen werden, verlieren die „subjektiven Tatsachen“[145] zunehmend an Bedeutung, bis schließlich – „auf dem Gebiete der reinen Quantität“[146] – der symbolische Ausdruck vollständig an die Stelle der Empfindungen tritt. Demgegenüber verweist Bergson auf eine grundsätzliche Schwierigkeit, die bei der üblichen Charakterisierung einer Empfindung als mehr oder weniger intensiv sich einstellt. Wie bereits im Zusammenhang mit der Frage nach unterschiedlichen Temperaturempfindungen angedeutet, entsteht bei der Festlegung der Intensität als ein zu- oder abnehmendes Größenverhältnis der falsche Eindruck, dass ein gespürter Qualitätsunterschied mit der numerischen Differenz übereinstimmt, durch die der Übergang zwischen zwei Zuständen bezeichnet wird. In ähnlicher Weise beruht auch die Auffassung, dass die Zunahme eines Schmerzes dem messbaren Anwachsen eines äußeren Reizes entspricht, auf der stillschweigenden Voraussetzung, dass zwischen zwei Empfindungen eine bestimmte Anzahl weiterer Empfindungen sich einfügen lässt. Und so einleuchtend dieser Zusammenhang zunächst erscheint, bleibt für Bergson - neben der aufgezeigten Unzulänglichkeit infinitesimaler Größen für die Erfassung von Veränderungen –, ebenfalls unbeachtet, dass Raum- und Größenverhältnisse nur im Modus der abgelaufenen Zeit ausgedrückt werden können, während Empfindungen dauern, das heißt eine „Kontinuität des Fließens“[147] bilden.

144 Ebda. An anderer Stelle und mit etwas weniger Zurückhaltung kritisiert Bergson den Doppelcharakter der Intensität als „Bastardbegriff“. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 167.

145 Vgl. Bergson 1999, S. 9.

146 Gemeint sind hier die „mathematischen Wissenschaften“. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 152.

147 Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 185. An gleicher Stelle wird dieser Vorgang beschrieben als „eine Aufeinanderfolge von Zuständen, von denen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im ersten Fall beschäftigt man sich mit fixierten Zuständen beziehungsweise isolierten Momentaufnahmen, die bereits eingetreten sein müssen, damit sie überhaupt als zusammenhängend begriffen werden können.[148] Schließlich ermöglicht erst der rekonstruierende Blick die Zusammenschau unterschiedlicher Ereignisse – mit der Folge, dass individuelle und kontextuelle Bedeutungsverschiebungen entweder unter allgemeine Begriffe gefasst oder als bloß zufällige Randgrößen vernachlässigt werden. Der auf diese Weise hergestellte Zusammenhang setzt also voraus, dass der Verstand mit Begriffen operiert, die auf die Homogenität und Abgeschlossenheit ihres Gegenstandes abzielen. Der Unterschied zwischen zwei Schmerzempfindungen wäre demnach so zu bestimmen, dass unter vergleichbaren Umständen ein zumindest ähnliches Ergebnis erwartet werden kann. Der Preis hierfür besteht für Bergson jedoch darin, dass die Gegenstandsbedeutung von vornherein auf Merkmale eingeschränkt wird, die sie mit anderen teilt, was wiederum nur möglich ist, wenn man von ihrer jeweiligen Dauer absieht. Die eigentümliche Qualität einer Schmerzempfindung, das heißt ihre räumlich nicht fassbare Richtung, Rhythmik und Resonanz, die Bergson metaphorisch als „Grundton“[149] kennzeichnet, lässt sich ebenso wenig

jeder den folgenden ankündigt und den vorhergehenden enthält.“ Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass für Bergson auch die Zeit selbst dauernd sich verändert: „Es ist, wenn man so will, wie das Abrollen eines Rouleaus, denn es gibt kein Lebewesen, das sich nicht allmählich am Ende seiner Rolle ankommen fühlt; und Leben besteht im Altern. Aber es ist ebenso auch ein beständiges Aufrollen wie beim Faden auf einem Knäuel, denn unsere Vergangenheit folgt uns, sie wächst unaufhörlich mit der Gegenwart, die sie unterwegs aufnimmt; und Bewußtsein bedeutet Gedächtnis.“ Ebda.

148 Dies gilt auch für Vorhersagen über zukünftige Ereignisse, insofern sie auf entsprechende Erfahrungen bezogen werden.

149 Vgl. Bergson 1999, S. 33. In diesem Zusammenhang führt er aus, dass „ein Schmerz von zunehmender Intensität nicht mit dem Ton einer Skala verglichen werden [darf, F.B.], der immer stärker wird, sondern eher mit

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fixieren wie die Zeit, in der sie abläuft. Daher greifen nach seiner Auffassung auch alle Versuche zu kurz, in denen ihre spezifische Beschaffenheit durch exakte Zahlenverhältnisse, abstrakte Begriffe und hieraus abgeleitete Erklärungen ausgedrückt werden soll.[150] Deren Unzulänglichkeit besteht letztlich in der Annahme, die inneren und äußeren Ereignisse wären ohne eigene Dauer und könnten „wie mit einem Netz" aus der „fließenden Wirklichkeit"[151] aufgefangen werden. Und obgleich es möglich ist, die Beweglichkeit und Dauer aus den Begriffen auszuschließen, indem „wir uns in das Unbewegliche versetzen"[152], gibt es für Bergson kein Mittel, „um mit der Festigkeit der Begriffe die Beweglichkeit des Beweglichen wiederzugewinnen."[153] Erst durch die Vernachlässigung der dauernden zugunsten der abgelaufenen Zeit – das heißt im Sinne von Bergson: durch die Entzeitlichung der Zeit –, entsteht somit der falsche Eindruck, die Intensität innerer Zustände wäre gleichbedeutend mit den äußeren Merkmalen ihrer Ausdrucksformen. Doch die Ausgedehntheit, Teilbarkeit und Quantifizierbarkeit sind für Bergson ausschließlich räumliche Eigenschaften, in denen eine homogene Zeitauffassung als gültig vorausgesetzt wird, die für das „Gebiet subjektiver Tatsachen"[154] gerade nicht zutrifft.

Trotz der rigorosen Zurückweisung so genannter „Pseudoprobleme", die für Bergson sämtlich auf die „Verwechslung der wahren Dauer mit dem Raum"[155] sich zurückführen lassen, und trotz der hieraus abgeleiteten Schlussfolgerung, dass die Intensität einer Empfindung

einer Symphonie, bei der sich eine wachsende Zahl von Instrumenten zu Gehör bringt." Ebda.

150 Zur Kritik dieser symbolischen Ausdrucksformen vgl. Bergson 1993 d, S. 211–217.

151 Vgl. Bergson 1993 d, S. 212.

152 Ebda.

153 Bergson 1999, S. 213.

154 Bergson 1999, S. 9.

155 Bergson 1993 a, S. 39. Zur weiteren Unterscheidung verschiedenartiger Pseudoprobleme (problèmes inexistants) vgl. Bergson 1993 e, S. 116.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht auf extensive Ursachen und Größenverhältnisse reduzierbar ist, bleibt die Frage nach den Wechselwirkungen zwischen inneren und äußeren Zuständen bestehen. Denn obgleich Bergson von einer grundsätzlichen Trennung dauernder Empfindungen und räumlicher Ausdrucksformen ausgeht, gesteht er ein „Akutwerden“[156] der reinen, sich selbst genügenden Bewusstseinszustände ausdrücklich ein. Empfindungen wie Zorn, Freude, Liebe, Scham, Ekel oder Begehren sind organisch spürbar, selbst wenn der Körper nicht als ihre Ursache angesehen wird. Zudem gibt es Zustände, die ohne einen körperlichen Bezug kaum vorstellbar sind. Hierzu zählen Schmerzen ebenso wie die zuvor angesprochenen Bewegungs- und Temperaturempfindungen. Wenn es nun stimmt, dass auch diese Empfindungen „keinen Raum einnehmen“[157] und nicht durch entsprechende Merkmale erklärt werden können, dann bleibt aufzuzeigen, wie die körperlich spürbaren Einflüsse von den Empfindungen abgezogen werden können, sodass schließlich nur noch deren reine Qualität und Dauer übrig bleibt.

Als schwierig erweist sich hierbei, dass die „beträchtliche Mannigfaltigkeit einfacher psychischer Vorgänge“ nach Bergsons eigener Einschätzung nur „dunkel“[158] empfunden werden kann. Im Vergleich zu den erworbenen Perzeptionen, bei denen die Qualität einer Wirkung durch die Größe ihrer angenommenen äußeren Ursachen vorgestellt wird, handelt es sich bei den „zarten und flüchtigen Eindrücken unsres individuellen Bewußtseins“[159] eher um ein unwillkürliches und ungeregeltes Durcheinander. So charakterisiert Bergson die Empfindungen – in deutlicher Abgrenzung zu erworbenen Erfahrungen und Vorstellungen –, selbst als „verworren“[160] und vergleicht sie mit Träumen und

156 Bergson 1999, S. 29.

157 Vgl. Bergson 1999, S. 31.

158 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 58–59.

159 Bergson 1999, S. 99.

160 Vgl. Bergson 1999, S. 59 und S. 95. Wohl auch aus diesem Grund gelangt Bergson zu der tautologischen Einsicht, dass „die Intensität z.B. ei-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Instinkten, bei denen „die Kommunikationsoberfläche zwischen dem Ich und den äußeren Dingen“[161], obwohl nicht ganz ausgeschaltet, so doch zumindest eingeschränkt ist. Es verwundert daher nicht, dass das „von außen unbeeinflußte Bewußtsein“[162] mit seinen Affekten und dunklen Antrieben unaussprechlich bleibt, zumal wenn man bedenkt, dass dauernde Veränderungen durch begriffliche Fixierungen ohnehin nicht adäquat ausgedrückt werden können. Auch wenn die von Bergson selbst geforderte Analyse der „inneren und lebendigen psychischen Tatsachen“[163] kaum noch möglich erscheint, sofern hierunter ein an Rationalitätskriterien orientiertes Verfahren verstanden wird, soll dieser Aspekt später, in Auseinandersetzung mit der Methode der ‚reinen Wahrnehmung’, nochmals aufgegriffen werden. Zuvor bleibt aufzuzeigen, wie Bergson die räumlichen beziehungsweise körperlichen Bezüge insbesondere der nicht aus den „Tiefen des Bewußtseins“[164] hervorgehenden Empfindungen deutet, deren Intensität nach dem bisher Gesagten ebenfalls nur raum- und körperlos vorgestellt werden kann.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Bergson von einer Abstufung des inneren Erlebens ausgeht. So unterscheidet er ausdrücklich die „in der Tiefe des Gemüts sich ereignenden Gefühle“ von den „heftigen und gewaltsamen Emotionen“, die – durchaus wörtlich gemeint – , „als peripherische Empfindungen“ sich nach außen projizieren.[165] Je reflektierter ein Gefühl und je tiefer ein Affekt ausfällt, desto weniger räumliche Erscheinungen beziehungsweise körperliche Bezüge gehen mit ihnen einher. Eine große Anspannung, die mit erhöhtem Herzschlag, beschleunigter Atmung und schwitzenden Händen bis an der Körperoberfläche spürbar ist, verliert erst dann an Heftigkeit, wenn es

nes tiefen Gefühls gar nichts andres ist als dieses Gefühl selbst.“ Bergson 1999, S. 139.

161 Bergson 1999, S. 95.

162 Bergson 1999, S. 97.

163 Ebda.

164 Bergson 1999, S. 14.

165 Vgl. zu dieser Abstufung von innen nach außen Bergson 1999, S. 30.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gelingt, die mit ihr verbundenen Empfindungen zu vertiefen, das heißt von außen nach innen umzuleiten. Dies ist wohl gemeint, wenn Bergson davon spricht, dass „die peripherischen Empfindungen inneren Elementen das Feld räumen", wenn „nicht mehr unsre äußern Bewegungen, sondern unsre Vorstellungen, Erinnerungen, überhaupt unsre Bewußtseinszustände […] sich in bestimmter Richtung orientieren."[166]

Obgleich nach Bergsons eigener Auffassung durch die Angabe einer räumlichen Richtung innere Zustände gerade nicht angemessen zum Ausdruck gebracht werden können, ist die Aufteilung zwischen einerseits ‚innen' und ‚tief' beziehungsweise andererseits ‚außen' und ‚oberflächlich' geeignet, um neben den Graden der Intensität einer Empfindung auch Unterschiede ihres „Zustands oder der Natur"[167] zu bezeichnen. Bergson verweist hierdurch auf den Umstand, dass einzelne Empfindungen von einer mehr oder weniger großen Zahl „elementarer psychischer Vorgänge"[168] begleitet werden, die sich durchdringen und einander überlagern. Während einfache Empfindungen eher auf sich selbst verweisen und kaum weitere Bewegungen des inneren Erlebens in Gang setzen, zeichnen ideenreiche und gehaltvolle Affekte sich dadurch aus, dass sie uns in einen Zustand der Tiefe versetzen, bei dem die „sukzessiven Intensitäten" den „Zustandsänderungen in uns"[169] entsprechen. Die Tiefe eines Gefühls versetzt uns demnach in den Zustand einer inneren Bewegtheit, dem gerade keine äußere Bewegung ent-

166 Ebda.

167 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 20.

168 Bergson 1999, S. 21.

169 Vgl. Ebda. Bergson erläutert die Verbindung zwischen der Tiefe und dem Inhaltsreichtum der Empfindungen am Beispiel der ästhetischen Gefühle. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass bei der anschließenden Untersuchung der moralischen Gefühle sogar die Möglichkeit eines „qualitativen Fortschritts" der Empfindungen angesprochen wird. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 21–22. Spätestens hieraus wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen ‚innen' und ‚außen' beziehungsweise ‚tief' und ‚oberflächlich' durchaus wertend zu verstehen ist.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spricht. Oder anders gesagt: die besondere Qualität einer Gemütsbewegung korrespondiert mit der Tiefe ihres Auftretens, die um so reiner und unverfälschter ist, je weniger räumlichen beziehungsweise körperlichen Einflüssen sie unterliegt.[170]

Die Intensität psychischer Zustände bleibt also trotz ihrer Unverfälschtheit und „Ursprünglichkeit“[171] von einer unbestimmbaren Qualität, da materielle Ausdrucksformen gerade nicht geeignet sind, um ihre jeweilige Bedeutung für das eigene Erleben zu bezeichnen. Bergson bemüht dementsprechend das vage Bild einer alles durchdringenden Wärme und Helligkeit, um die „Schattierung“ und „Tönung“ einer „fundamentalen Erregung“ wenigstens umschreiben und gegenüber exakten Bestimmungsversuchen abgrenzen zu können.[172] Wenn jedoch ausschließlich Metaphern, Symbole und Bilder geeignet erscheinen, um die Bedeutung innerer Zustände auszudrücken, stellt sich sogleich die Frage, ob nicht die Genauigkeit der Bestimmungen mit zunehmender Richtung nach ‚außen’ zunimmt. Schließlich besitzen, wie angedeutet, die ‚peripherischen Empfindungen’ eine größere Nähe zu räum-

170 Vgl. dazu etwa die folgende Einschätzung Bergsons: „Aus dieser Analyse ergibt sich, daß das Gefühl des Schönen kein Gefühl eigener Art ist, sondern daß jedes von uns erlebte Gefühl einen ästhetischen Charakter annehmen kann, vorausgesetzt, daß es suggeriert und nicht äußerlich verursacht worden ist.“ Bergson 1999, S. 20. Die suggestive Kraft der Kunst rührt für Bergson daher, dass sie uns eher einen Eindruck der Gefühle gibt als einen Ausdruck. Das heißt, die verschiedenen Künste wirken primär nach innen und versetzen uns in einen Zustand traumhaften Vergessens, sodass ihre Ausdrucksgestalten zunehmend an Bedeutung verlieren. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 18–20.

171 Zur Ursprünglichkeit der Gemütsbewegungen vgl. Bergson 1999, S. 21.

172 Vgl. zu diesen Umschreibungen Bergson 1999, S. 13–16. Das Lichtsymbol als Ausdruck und Quelle der Erkenntnis findet bekanntlich auch in anderen Philosophien Verwendung. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die Darstellung des Höhlengleichnisses bei Platon 1993 c (Politeia, 514 a – 517 a).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen und körperlichen Ausdrucksformen, sodass möglicherweise hier deutlichere Zusammenhänge zwischen ‚innen' und ‚außen' aufgezeigt werden könnten.[173] Doch Bergson schließt einen möglichen Übergang zwischen qualitativen und quantitativen Bestimmungen von vornherein aus und vertritt stattdessen die gegenteilige Auffassung, dass auch die körperlich spürbaren Empfindungen nur als Ausdruck rein innerer Zustände zu begreifen sind. Die Trennung zwischen dauernden und räumlichen Verhältnissen wird dadurch auf ein einseitiges Bestimmungsverhältnis festgelegt, bei dem „eine Reihe von Übergängen und gleichsam Gradunterschieden" festgestellt werden kann, „wo in Wirklichkeit ein grundlegender Artunterschied vorliegt."[174]

Bergson veranschaulicht diese Auffassung am Beispiel der Bewegungsempfindung, die ähnlich wie das Tastgefühl an der Oberfläche des Körpers[175] zu verorten ist:

---

173 Vgl. dazu auch die folgende Aussage Bergsons: „Je weiter man in die Tiefen des Bewußtseins hinabdringt, desto weniger hat man das Recht, die psychologischen Tatsachen wie Dinge zu behandeln, die sich nebeneinander aufreihen ließen." Bergson 1999, S. 14. Liest man diesen Satz umgekehrt, dann ist zu vermuten, dass an der Oberfläche des Bewusstseins die psychologischen Tatsachen schon eher wie Dinge – und damit weniger vage und verworren –, erscheinen.

174 Vgl. dazu Bergson 1992, S. 166. Der Autor erläutert dort das Verhältnis von Mythos und Religion am Beispiel prinzipieller sowie hieraus abgeleiteter gradueller Unterscheidungen. Man fühlt sich in diesem Zusammenhang sogleich an Platons Gegensatzpaar der unüberwindlichen Trennung (chôrismos) sowie der möglichen Teilhabe (methexis) erinnert, in dem die eigentümliche Dialektik vom Sein und Werden zum Ausdruck kommt. Auch wenn Bergson an vielen Stellen ausdrücklich von Platon sich distanziert, finden sich bei ihm ebenfalls kontradiktorische und konträre Gegensätze zur Bezeichnung prinzipieller sowie gradueller Unterschiede.

175 So wird der Tastsinn (tactus) in der klassischen Rangordnung der Sinne vor allem wegen seiner an die Oberfläche des Körpers gebundenen Stel-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Wenn ich mit dem Arm ein leichtes Gewicht hebe, während der ganze übrige Körper unbewegt bleibt, habe ich eine Reihe von Muskelempfindungen, deren jede ihr ‚Lokalzeichen', ihre eigene Nuance hat; diese Reihe nun deutet das Bewußtsein im Sinn einer kontinuierlichen Bewegung im Raum. Wenn ich sodann ein schwereres Gewicht mit gleicher Geschwindigkeit auf dieselbe Höhe hebe, durchlaufe ich eine neue Serie von Muskelempfindungen, deren jede vom korrespondierenden Glied der vorangegangenen Reihe unterschieden ist, wovon ich mich bei genauem Zusehen mühelos überzeugen kann. Da ich aber auch diese neue Serie wieder im Sinne einer kontinuierlichen Bewegung deute und da diese Bewegung dieselbe Richtung, dieselbe Dauer und Geschwindigkeit hat, wie die vorangehende, so muß mein Bewußtsein notgedrungen den Unterschied zwischen der zweiten und ersten Empfindungsreihe anderswo lokalisieren als in der Bewegung selbst."[176]

Während die ‚Bewegung selbst' nur die jeweilige Qualität einer einzelnen Bewegung betrifft, lässt ihre Größe erst durch den Vergleich mit anderen Bewegungen sich ermitteln. Da die subjektiven Empfindungen der Leichtigkeit und Schwere keinen geeigneten Maßstab bieten, um zu genauen Ergebnissen zu gelangen, bedarf es weiterer, äußerlicher Merkmale zur Festlegung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Der Verstand abstrahiert daher von den Besonderheiten einer Bewegung – wie etwa dem individuellen Kraftaufwand mit seinen an- und abklingenden Muskelempfindungen sowie dem rhythmischen Zusammenspiel der beteiligten Organe – und beschäftigt sich statt dessen mit raumbezogenen Eigenschaften. Auf diese Weise ist es möglich, die

lung an das Ende der Wertskala gesetzt. Dass hierbei auch sexuelle Konnotationen eine Rolle spielen, ist kaum von der Hand zu weisen. Vgl. dazu etwa Aristoteles 1995 a, Nikomachische Ethik, Buch III, Kap. 13, 1118 a – 1118 b. Die übrigen Sinne werden – zumindest in traditionellen Ordnungen – ebenfalls danach eingestuft, ob sie körperferne Wahrnehmungen (Gesicht und Gehör) ermöglichen, oder aber körpernah (Geruch und Geschmack) ausgerichtet sind. Vgl. dazu Jütte 2000, S. 65–83.

176 Bergson 1999, S. 42–43.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unterschiede zwischen äußerlich ähnlichen Bewegungsabläufen auf die messbaren Differenzen der jeweils gehobenen Lasten und Gewichte zu reduzieren. Mit der Annahme homogener Bewegungen im homogenen Raum wird also stillschweigend vorausgesetzt, dass auch der „von innen gefühlte“[177] Ablauf einer Bewegung durch genau bestimmbare Größenverhältnisse ausgedrückt und abgebildet werden kann – eine Vorstellung, die jedoch im krassen Widerspruch steht zu den bisherigen Ausführungen über die Intensität der ‚rein inneren Zustände’.

Bergson hält daher den qualitativen Eindruck einer „schwerwiegenden Bewegung“[178] nur vereinbar mit der Vorstellung einer „Empfindung des Anwachsens“, nicht jedoch mit dem „Anwachsen der Empfindung“[179]. Obgleich in beiden Formulierungen Größenverhältnisse ausdrücklich zur Sprache kommen, beinhaltet die Wortumstellung nicht nur eine Verlagerung der Gewichte. Denn während der räumliche Charakter ‚innerer Zustände’ beim ‚Anwachsen der Empfindung’ bereits als gültig vorausgesetzt wird und folglich über die Größe einwirkender Reize scheinbar problemlos zum Ausdruck gebracht werden kann, bezeichnet die ‚Empfindung des Anwachsens’ genau die Nahtstelle zwischen inneren Eindrücken und äußeren Einflüssen. Da auch Bergson nicht bestreitet, dass bestimmte Empfindungen von physiologischen Erscheinungen begleitet werden, die nach seiner Auffassung jedoch weder Ursache noch Wirkung innerer Zustände sind, sondern allenfalls deren räumliche Ausdrucksform, stellt sich die Frage, „worin eigentlich unsere Perzeption ihrer Intensität bestehe.“[180] Denn insofern die inneren Zustände des Bewusstseins, wie Bergson mehrfach unterstreicht, als reine Empfindungen „sich selbst genügen“[181], andererseits jedoch – wie im Falle ‚schwerwiegender Bewegungen’ –,

177 Vgl. Bergson 1912 b, S. 96.

178 Bergson1999, S. 43.

179 Bergson 1999, S. 42.

180 Bergson 1999, S. 25.

181 Bergson 1999, S. 58.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bis an die „Oberfläche des Leibes“[182] reichen, entsteht der widersprüchliche Eindruck, sie seien immateriell und körperlich zugleich.

Nun wäre gegen eine solch widersprüchliche Auffassung kein Einwand zu erheben, wenn hierdurch vermeintliche Gewissheiten aufgelöst und in ihrer dialektischen Bedeutung erkannt würden.[183] Da Bergson jedoch – wie angedeutet – die von uns so bezeichnete ‚Nahtstelle’ zwischen innerer Dauer und äußerer Größe als unüberwindliche Grenze begreift, die jede Form einer Vermittlung von vornherein ausschließt, ist er gezwungen, auch körperlich spürbare Phänomene wie etwa das Anwachsen einer Anstrengung als inneres Ereignis zu deuten. In diesem Zusammenhang bezieht er sich auf das Beispiel eines Paralytikers, der vergeblich versucht, sein unbewegliches Bein zu heben und dennoch einen Eindruck des hierfür notwendigen Kraftaufwandes verspürt.[184] Man könnte nun dieses Phänomen als Beleg dafür ansehen, dass die Kraftempfindung von der mit ihr verbundenen Muskelanstrengung unabhängig ist. Für diese Vermutung würde sprechen, dass die Kraft, bevor sie physisch in Erscheinung tritt, als inneres Vermögen beziehungsweise reine Willensanstrengung aufzufassen ist.[185]

182 Bergson 1999, S. 25.

183 Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die „skeptische Methode“ der Vernunftkritik, die aus Widersprüchen Einsichten zu gewinnen versucht, anstatt aus begrifflichen Setzungen und idealtypischen Definitionen Gewissheiten abzuleiten. Zu dieser produktiven Bedeutung des Widerspruchsdenkens vgl. Kant 1981 b, A 424/B 452.

184 Vgl. zu diesem Beispiel – unter Rekurs auf entsprechende Untersuchungen von Wilhelm Wundt zur physiologischen Psychologie –, Bergson 1999, S. 23. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass insbesondere in der später so genannten Leibphänomenologie sehr häufig pathologische Erscheinungsformen herangezogen werden, um die Besonderheiten leiblicher Wahrnehmungen zu erfassen. Genauere Hinweise zu diesem Vorgehen finden sich bei Merleau–Ponty 1996, S. 133.

185 So wie beispielsweise in David Humes ‚Enquiry Concerning Human Understanding’: „Es ließe sich behaupten, daß wir jeden Augenblick uns ei-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bergsons Annahme über die Besonderheit psychischer Zustände, die ebenfalls räumlich sich entfalten, ohne selbst Raum einzunehmen, würde hierdurch sogar bekräftigt. Doch diese Art der Unterscheidung zwischen ‚innen' und ‚außen', die dem cartesianischen Dualismus zwischen denkender und ausgedehnter Substanz sehr nahe kommt, lässt als Konsequenz bereits die einseitige Vorherrschaft des Geistes gegenüber allem Materiellen erahnen. Insofern nämlich der kalkulierende Vernunftwille – wie es bei Descartes heißt –, „zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Dinge abhängt"[186], bedarf es nur eines kleinen Schrittes, um den Körper als mechanischen Automaten zu begreifen, der nach rein physikalischen Gesetzmäßigkeiten zu entschlüsseln ist. Gegen diese rationalistische Maschinenvision vom Menschen tritt Bergson jedoch mit Nachdruck auf, weshalb er gezwungen ist, das Verhältnis zwischen ‚innen' und ‚außen' anders zu fassen.[187]

Zu diesem Zweck wählt er einen überraschenden Zugang und beschäftigt sich, anstatt mit der Tiefe des Gemüts, zuerst mit der sichtbaren Oberfläche des Körpers:

„Wenn ein Paralytiker sich bemüht, ein unbewegliches Glied zu heben, führt er diese Bewegung allerdings nicht aus, aber er führt dafür, ob er will oder nicht,

---

ner inneren Kraft bewußt sind; dort nämlich, wo wir empfinden, daß wir durch den bloßen Befehl unseres Willens die Glieder unseres Körpers bewegen oder die Vermögen des Geistes lenken können." Hume 1973, S. 78–79.

186 Vgl. dazu Descartes 1969, S. 55. In dieser Formulierung wird bereits das kantische „Ich denke" vorweggenommen, vermittelst dessen „alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich–synthetischen Einheit der Apperzeption stehe." Vgl. Kant 1981 b, B 132 und B 137.

187 Vgl. zur Kritik der „Metaphysik der modernen Wissenschaft" am Beispiel von Descartes und anderen, Bergson 1912 b, S. 332–356.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine andere aus. Irgendeine Bewegung wird irgendwo vollzogen: wäre es nicht der Fall, so käme es zu keiner Empfindung von Anstrengung.“[188]

Nach dieser Aussage handelt es sich bei der Bewegungsempfindung des Paralytikers nicht etwa um einen bloßen Irrtum oder eine Einbildung, sondern vielmehr um den Eindruck tatsächlicher Muskelbewegungen an ganz unterschiedlichen Stellen des Körpers. Hierzu zählt das unwillkürliche Zusammenballen der Hand ebenso wie die Fixierung der Brustmuskulatur, das Schließen der Stimmritze, das Zusammenziehen der Brauen oder das Aufeinanderpressen der Kinnladen. Neben diesen direkt beobachtbaren Phänomenen wird das Empfinden einer Anstrengung zudem durch das komplexe Zusammenspiel von weniger offensichtlichen Erscheinungen beeinflusst, die – wie etwa im Falle des Hautwiderstandes –, erst durch besondere Messmethoden nachweisbar sind. Wichtig für Bergson ist hierbei zum einen, dass das Gefühl einer Anstrengung erst entsteht, wenn entsprechende körperliche Zustandsänderungen einsetzen und nicht schon, wenn der ‚Vernunftwille’ sich seiner ‚inneren Kraft’ bewusst wird. Hieraus folgt zum anderen, dass der vermeintliche Eindruck des Anwachsens einer Empfindung beziehungsweise ihrer Intensität „sich in Wirklichkeit auf die Perzeption einer größeren Oberfläche des Leibes reduziert, die an dem Vorgang beteiligt ist.“[189]

Diese durch zahlreiche Beispiele und Experimente zu belegende Auffassung steht durchaus im Einklang mit positivistischen Erklärungsansätzen, bei denen ‚innere Zustände’ bewusst ausgeklammert bleiben, insofern über sie keine sicheren Aussagen getroffen werden können. Doch ist Bergson nicht daran gelegen, den Blick auf empirisch Beobachtbares einzuschränken. Vielmehr ermöglicht ihm erst die ausdrückliche Bezugnahme auf die ‚Oberfläche des Leibes’, das räumliche gefasste Phänomen des Anwachsens zu trennen von den „in der Tiefe

188 Bergson 1999, S. 23–24.

189 Bergson 1999, S. 25.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Gemüts“[190] unbeeinflusst bleibenden Empfindungen. Denn obgleich Bergson mit seiner Formulierung über die ‚Empfindung des Anwachsens’ einen Zusammenhang zwischen einerseits inneren Zuständen und andererseits äußeren Erscheinungsformen unterstellt, kommt es auch hier zu keiner eindeutigen Vermittlung zwischen beiden Bereichen. Die Empfindungen einer ‚schwerwiegenden Bewegung’, das heißt die fließenden Übergänge zwischen ihrer Leichtigkeit zu Beginn und der sich anschließenden Erschöpfung bis hin zum Schmerz, sind zwar begleitet von einer mehr oder weniger großen Anzahl von Muskelbewegungen. Da jedoch für Bergson die besondere Qualität dieser Übergänge gerade nicht auf materielle Zustände reduzierbar ist – wodurch bereits die Möglichkeit des ‚Anwachsens einer Empfindung’ von vornherein ausgeschlossen wird –, ist es notwendig, deutlich zwischen dem vermeintlichen Ort ihres Auftretens und ihrer räumlich nicht fassbaren Bedeutung zu unterscheiden. Nicht zuletzt aus diesem Grund deutet Bergson das Bewusstsein vom Anwachsen einer Muskelanstrengung als „doppelte Perzeption“ von einerseits „einer größeren Anzahl peripherischer Empfindungen“ und andererseits „einer qualitativen Veränderung, die in einigen von ihnen stattgefunden hat.“[191]

Streng genommen ist jedoch schon die Rede von der ‚Anzahl peripherischer Empfindungen’ irreführend – es sei denn, der Körper selbst erscheint als Empfindungsorgan mit eigenen Wahrnehmungen und Erinnerungen.[192] In diesem Fall wäre ein „Schnittpunkt zwischen Geist

190 Bergson 1999, S. 26.

191 Ebda.

192 Während der Körper als Wahrnehmungsorgan sowohl die einzelwissenschaftliche als auch die philosophische Beschäftigung angeregt hat, verweist die hier angesprochene Erinnerungsbedeutung auf ein nicht nur kognitiv zu fassendes Vermögen. Hierunter sind Vorgänge zu fassen, die im Sinne von Nietzsches drastischer Beschreibung der Mnemotechnik direkt auf den Körper einwirken und von diesem erinnert werden: „„Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Materie“[193] zumindest vorstellbar. Da dieser Aspekt noch ausführlicher behandelt werden soll, genügt an dieser Stelle der Hinweis, dass die Empfindungen bei Bergson einen Doppelcharakter besitzen: als innere Zustände bezeichnen sie die reine Qualität beziehungsweise Intensität elementarer psychischer Vorgänge - und zwar unabhängig von den sie begleitenden materiellen Ausdrucksformen. Als materielle Ausdrucksformen bezeichnen sie hingegen die äußerlichen Verhältnisse und quantitativen Proportionen, in denen Veränderungen räumlich – und das heißt für Bergson abstrakt und qualitätslos –, in Erscheinung treten.[194]

Bereits aus dieser Gegenüberstellung wird allerdings deutlich, dass auch die Nahtstelle zwischen ‚innen’ und ‚außen’ zweideutig bleibt – je nachdem, ob die ‚Anzahl peripherischer Empfindungen’ in den Blick genommen wird oder ihre vermeintlich ‚reine Qualität’. Auch wenn Bergson den Unterschied zwischen innerer Qualität und äußerer

weh zu tun, bleibt im Gedächtnis.“ Nietzsche 1980, S. 295 (Hervorhebung im Original).

193 So eine Formulierung bei Bergson zur Bezeichnung des Gedächtnisses. Vgl. dazu Bergson 1991, S. V.

194 Obgleich die Überlegungen Bergsons keinerlei Bezüge zu Marx erkennen lassen, ist die Ähnlichkeit mit dessen Bestimmung des Doppelcharakters der Waren auffällig: „Gebrauchswerte bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei. In der von uns zu betrachtenden Gesellschaftsform bilden sie zugleich die stofflichen Träger des – Tauschwerts. Der Tauschwert erscheint zunächst als das quantitative Verhältnis, die Proportion, worin sich Gebrauchswerte anderer Art austauschen, ein Verhältnis, das beständig mit Zeit und Ort wechselt. Der Tauschwert scheint daher etwas Zufälliges und rein Relatives, ein der Ware innerlicher, immanenter Tauschwert (valeur intrinsèque) also eine contradictio in adjecto. [...] Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedner Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedner Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert.“ Marx 1975, S. 50–52.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Größe einseitig hervorhebt und die Unüberwindlichkeit ihrer Grenze unterstreicht, zeigt insbesondere die Beschäftigung mit den „an der Oberfläche der Seele verlaufenden Anstrengungen“[195], dass die Frage ihrer Vermittlung weder gelöst ist noch suspendiert werden kann. Da die körperlich spürbaren Phänomene nicht einfach von den Empfindungen abgezogen werden können, um zu ihrer reinen Qualität zu gelangen, ist die Annahme einer strengen Zweiteilung der Welt selbst im Sinne der Argumentationslogik Bergsons fragwürdig. Die berechtigte Kritik an den unhinterfragten Gleichsetzungen quantitativer und qualitativer Bedeutungen, vor allem in den so genannten exakten Wissenschaften, führt bei Bergson zu einer Überbetonung ihrer angenommenen Differenzen. Auf diese Weise werden mögliche Zusammenhänge und Übergänge von vornherein ausgeschlossen, die durchaus als mehrdeutig empfunden werden können, statt einem bloß abstrakten Dualismus zu folgen.[196] Sprachlich ambivalente Konstruktionen wie das ‚Empfinden des Anwachsens’ oder der Hinweis auf ‚periphere Empfindungen’ bringen diese Problemstellung zwar zum Ausdruck. Sie wird jedoch nicht im Sinne möglicher Wechselwirkungen zwischen ‚innen’ und ‚außen’ gedeutet – selbst wenn Bergson im weiteren Verlauf seiner Überlegungen feststellt, dass eine konkrete Bewegung, die imstande ist, „durch Wiederholung die Empfindungsqualitäten zu erzeugen, schon etwas vom Bewußtsein, schon etwas von der Empfindung ist.“[197]

195 Bergson 1999, S. 27.

196 Man denke in diesem Zusammenhang beispielsweise an das Ertasten der eigenen Hand, das Hören der eigenen Stimme oder das Sehen des eigenen Bildes. Weder wird hierbei ein bloß äußerer Gegenstand ergriffen noch handelt es sich um einen reinen Bewusstseinsvorgang, der nur auf sich selbst verweist. Derartige Doppelempfindungen beinhalten vielmehr einen Selbst- und Fremdbezug, bei dem Empfindendes und Empfundenes einander bedingen – ohne allerdings gleich zu sein. Vgl. dazu Bockrath 2001, S. 30-42.

197 Vgl. Bergson 1991, S. 247.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch bevor diese erweiterte Perspektive einer „Beziehung zwischen Körper und Geist“[198] erörtert wird, kann nunmehr zusammenfassend festgehalten werden, weshalb Zenons Paradoxien der Bewegung im Sinne von Bergson als Antinomien des Stillstandes aufzufassen sind. Mit Blick auf das Stadiumbeispiel[199] sei daran erinnert, dass bei Zenon die für die Überwindung von Distanzen aufzuwendende Zeit als abhängige und damit veränderliche Größe aufgefasst wird. Wird nun der Raum selbst zu einer relativen beziehungsweise veränderlichen Größe, die beliebig unterteilt oder unendlich ausgedehnt werden kann, dann verliert schließlich auch die Zeit ihren kontinuierlichen, dauernden Charakter. Die gegen alle Erfahrung stehende Schlussfolgerung Zenons bezüglich der auf dem ‚Rennplatz bewegten Massen', dass „gleich sei die halbe Zeitmenge der doppelten“[200], ist daher für Bergson das Ergebnis einer Sichtweise, bei der die „wirkliche Dauer“ unbeachtet bleibt und nur ihre „objektive Spur im Raume“[201] in Betracht gezogen wird. Gleiches gilt für Bewegungen: werden sie unter dem Aspekt ihrer äußeren Eigenschaften analysiert, verlieren sie ebenfalls ihre Dauer beziehungsweise Beweglichkeit. Zwar ist, wie gesehen, der Ablauf einer Bewegung mühelos aus der Lage der unbeweglichen Punkte auf ihrer Bewegungsbahn rekonstruierbar. Allerdings handelt es sich hierbei um eine kaum merkliche Form der Gegenstandsveränderung beziehungsweise Vergegenständlichung, die den Bewegungsfluss durch das statische Bild des Fließens ersetzt. Da die Paradoxien des Zenon ausnahmslos auf die verräumlichten Anschauungsformen von Bewegungen sich beziehen, deren Anspruch auf Gültigkeit gerade die Stillstellung ihres Gegenstandes voraussetzt, wird deutlich, dass im

198 Vgl. dazu den Untertitel zu Bergson 1991: „Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist.“

199 Das Stadiumbeispiel ist für Bergson deshalb besonders aufschlussreich, „weil man darin das in den drei anderen Argumenten versteckte Postulat hier in seiner ganzen Offenheit enthüllt sieht.“ Bergson 1991, S. 189.

200 Vgl. dazu weiter oben die entsprechende Textpassage zu Anmerkung 22.

201 Vgl. Bergson 1991, S. 189.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinne von Bergson nicht etwa die Möglichkeit von Bewegungen in Frage steht, sondern statt dessen die künstlichen Versuche ihrer gedanklichen Festlegung.[202] Bei Zenon wird diese Künstlichkeit nur noch einmal gesteigert, indem die Bewegungsräume bis ins Unendliche erweitert werden, sodass jeder Gedanke an den ‚Fluss der Zeit' oder die ‚Dauer des Bewusstseins' von vornherein ausgeschlossen wird. Insofern jedoch bei diesem Vorgehen „Gleichzeitigkeiten" sowie „Einheiten der Dauer" aufeinander bezogen werden, die auch „auf einen Schlag im Raum hingebreitet sein könnten, ohne dass darum die Wissenschaft sich änderte"[203], erweisen sich die Paradoxien der Bewegung schließlich als Paradoxien des Stillstandes. Denn während die Dauer einer Bewegung als unumkehrbarer Zusammenhang mit eigenem Tempo und Rhythmus im ‚Fluss der Zeit' zu verspüren ist, werden konkrete Zeiteffekte gerade dadurch aufgelöst, dass dieser Fluss unterbrochen und aus der Perspektive des Beobachters in beliebige Abschnitte zerlegt wird.[204] Dabei ist es für Bergson unerheblich, ob diese

202 So spricht Bergson ausdrücklich von der Bewegung als „eine unbestreitbare Realität", und er sieht in der Unterscheidung der Materie in „unabhängige Körper mit absolut bestimmten Umrissen" eine „künstliche Teilung". Vgl. Bergson 1991, S. 191 sowie S. 194.

203 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 340–341.

204 „Was den Physiker angeht, ist die Anzahl von Einheiten der Dauer, die der Prozeß gebraucht: um diese Einheiten selbst hat er sich nicht zu bekümmern. [...] Für uns bewußte Wesen aber sind es die Einheiten, die bedeutsam sind. Wir zählen nicht Intervall–Eckpunkte, wir fühlen, wir leben die Intervalle selbst." Bergson 1912 b, S. 341. Zu den Unterschieden zwischen dem Zeiterleben in actu sowie der analytisch-wissenschaftlichen Rekonstruktion von Zeitverhältnissen vgl. auch Bourdieu 1993 a, S. 148–151. Auffällig ist, dass der Autor in seinen Ausführungen zu einer „Logik der Praxis" Beispiele aufgreift, die bereits bei Bergson aufzufinden sind. Zu weiteren Ähnlichkeiten vgl. Bergson 1991, S. 186 und Bourdieu 1976, S. 141 beziehungsweise Bergson 1993 d, S. 192–193 und Bourdieu 1993 a, S. 154. In seinem letzten Hauptwerk spricht Berg-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abschnitte unendlich klein oder groß ausfallen; entscheidend ist, dass aus unbeweglichen Raumgrößen keine Bewegungen zusammengesetzt werden können.

Die „Welt der Bewegungen im Raume“ sowie das „Bewusstsein mit den Empfindungen“ stimmen folglich darin überein, dass beide eine gewisse unteilbare Dauer für sich in Anspruch nehmen, durch die – wie Bergson sich ausdrückt –, „die sukzessiven Momente der Zeit [...] durch einen Faden von variabler Qualität“[205] zusammengebunden werden. Insofern diese Aussage nicht nur gegen den Ausschluss qualitativer Merkmale durch das ‚reine Denken’ gerichtet ist, sondern darüber hinaus die Absicht erkennen lässt, den ‚verbindenden Faden’ zwischen den äußeren und inneren Bewegungen aufzunehmen, bleibt zu fragen, wie eine solche Verbindung überhaupt möglich ist. Geht man im Sinne von Bergson davon aus, dass die Dauer immer schon Bewusstsein ist, wobei dieses Bewusstsein selbst dauernd sich verändert, dann wird deutlich, dass auch die räumliche Unterscheidung zwischen ‚innen’ und ‚außen’ radikalisiert und auf ein dauerndes Verhältnis zurückgeführt werden muss. Ob allerdings die ‚innere Dauer’ tatsächlich ein gemeinsames Drittes darstellt, von dem aus die ‚Bewegungen im Raume’ sowie im ‚Fluss der Zeit’ angemessen erfasst werden, kann nunmehr an Bergsons Überlegungen zur „reinen Wahrnehmung“ und „reinen Erinnerung“[206] im Rahmen seiner Bildtheorie aufgezeigt werden.

---

son schließlich sogar ausdrücklich von einer „Logik des Körpers, die eine Verlängerung des Wunsches ist und schon lange geübt wird, bevor die Intelligenz für sie eine begriffliche Form gefunden hat.“ Vgl. Bergson 1992, S. 130.

205 Vgl. Bergson 1991, S. 200-201.

206 Zu den Bezeichnungen „reine Wahrnehmung“ und „reine Erinnerung“ vgl. unter anderem die Inhaltsübersicht in Bergson 1991, S. VI. Siehe dazu auch die näheren Ausführungen in den Abschnitten 2.4 und 2.5 weiter unten.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3 Bewegungsbilder und Bildbewegungen

Mit den ersten beiden Sätzen des Vorwortes zur siebten Auflage von ‚Materie und Gedächtnis' verweist Bergson auf das Anliegen sowie die grundsätzliche Ausrichtung seiner Bemühungen:

„Dieses Buch bejaht die Realität des Geistes und die Realität der Materie und versucht die Beziehung zwischen beiden klarzulegen an dem speziellen Beispiel des Gedächtnisses. Es ist also ausgesprochen dualistisch."[207]

Folgt man dieser programmatischen Aussage, dann besteht kaum Aussicht, die ‚innere Dauer' als ‚verbindenden Faden' beziehungsweise ‚gemeinsames Drittes' zwischen äußeren und inneren Verhältnissen aufzunehmen. Der Dualismus zwischen Geist und Materie erscheint vielmehr unüberwindbar, wobei auch das Gedächtnis, trotz seiner Charakterisierung als „Berührungspunkt zwischen dem Bewußtsein und den Dingen"[208], die vorausgesetzte Spaltung der Realität zu bestätigen scheint, anstatt sie aufzuheben. Im Unterschied hierzu appelliert Bergson an anderer Stelle in einer bekannt gewordenen Formulierung allerdings ausdrücklich daran, unter Verzicht auf gewisse Gewohnheiten des Denkens sowie der Wahrnehmung:

„[...] die Erfahrung an ihrer Quelle auf[zu]suchen, oder vielmehr oberhalb jener entscheidenden *Biegung*, wo sie von ihrem ursprünglichen Wege in der Richtung auf unseren Nutzen hin abweicht und im eigentlichen Sinne die *menschliche* Erfahrung wird."[209]

Auch wenn erst im weiteren Verlauf die Annahme eines vermeintlichen Ursprungs der Erfahrung näher erläutert werden kann, wird aus dieser Aussage bereits deutlich, dass eine Überwindung des Dualismus

207 Bergson 1991, S. I.

208 Bergson 1991, S. 53.

209 Bergson 1991, S. 180 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zwischen Körper und Geist für Bergson zumindest möglich erscheint. Allerdings wird durch die Unterscheidung zwischen dem Modus der ‚Realität' im ersten sowie der ‚Möglichkeit' im zweiten Zitat unterstellt, dass eine Vereinigung erst ‚oberhalb jener entscheidenden Biegung' vorstellbar ist, während diesseits der menschlichen Erfahrung die beiden Pole ohne wirkliche Vermittlung bleiben. Auf diese Weise wird die widersprüchliche Spannung zwischen Körper und Geist von vornherein auf unterschiedliche Ebenen der Erfahrung bezogen. Mit anderen Worten: sie wird nicht aus der widersprüchlichen Verfasstheit ihrer Beziehung zueinander begriffen. Diesen Doppelcharakter gilt es im Hinterkopf zu behalten, wenn im folgenden das Verhältnis von ‚Materie und Gedächtnis' erörtert wird – zumal hieran ein typisches Merkmal im Denken von Bergson sich zeigt.

Beginnen wir also zunächst mit den so genannten Realerfahrungen unterhalb beziehungsweise diesseits ‚jener entscheidenden Biegung', von denen auch Bergson seinen Ausgang nimmt, wenn er sich vorstellt, „daß wir weder von den Theorien über die Materie, noch von den Theorien über den Geist, noch von den Streitigkeiten über die Realität oder Idealität der Außenwelt irgend etwas wüßten."[210] Im Unterschied zu der zuvor bereits angesprochenen Abgrenzung der Qualität innerer Zustände gegenüber äußeren Dingen richtet Bergson seine

210 Bergson 1991, S. 1. Die – nach Bergsons eigener Bewertung von ‚Materie und Gedächtnis' – „Kompliziertheit gewisser Teile des vorliegenden Werkes" wird hierdurch gleichwohl nicht gemildert. Vgl. Bergson 1991, S. VIII. Wie noch aufzuzeigen ist, gilt für den Ansatz von Bergson ähnlich wie für andere so genannte „Ursprungsphilosophien", dass Erkenntnisbestimmungen nur scheinbar unvermittelt hervorgebracht werden. Ein Teil ihrer „Kompliziertheit" rührt gerade daher, dass – wie Adorno in seiner Auseinandersetzung mit Husserl zeigt – „eine aller Subjektivität vorgeordnete und über ihre Kritik erhabene Lehre vom Sein, offen oder verkappt, im Rückgang auf eben jene Subjektivität gefunden werden soll, welche die Lehre vom Sein als dogmatisch aufgelöst hat." Vgl. dazu Adorno 1956, S. 14.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufmerksamkeit nunmehr ausdrücklich auf das erkenntnistheoretisch zu bestimmende Verhältnis bewusster und unbewusster Vorgänge. Auch wenn er hierbei an die „naive Auffassung des gesunden Menschenverstandes“[211] anknüpft, indem er die Wahrnehmungen durch die Sinne an den Anfang der menschlichen Erfahrungen stellt, ergibt sich sogleich die Frage, wie die „Realität der Materie“ ihre „mannigfaltigen Wirkungen“[212] auf uns ausübt. Denn dass die Wahrnehmungen nicht einfach mit ihren Gegenständen zusammenfallen, wird auch von Bergson nicht bestritten. Nach seiner Auffassung ist es zwar möglich, die Dinge dort wahrzunehmen, „wo sie sind, nämlich in ihnen und nicht in mir“[213], sodass gegenständliche Eigenschaften als Eigenschaften der Gegenstände selbst gedeutet werden. Doch Gleiches gilt auch für jene Bilder von Gegenständen, die vorgestellt werden, ohne selbst gegenwärtig zu sein. In diesem Fall tritt an die Stelle der „physikalischen Qualitäten“ ihr bloß verblasster Eindruck, der allerdings „durch Beziehung auf eine mögliche Anschauung oder mögliche Berührung“ konkret bedeutsam wird.[214]

211 Bergson 1991, S. 28.

212 Vgl. Bergson 1991, S. 22-23.

213 Bergson 1991, S. 44.

214 Vgl. Bergson 1991, S. 20. Bergson ist weit davon entfernt, naturwissenschaftliche Vorstellungen abzuwerten oder gar zu leugnen. Auffällig ist vielmehr die Verarbeitung biologischer, physikalischer und psychologischer Ansätze in seinen Schriften. Es verwundert daher nicht, dass nach seiner Auffassung neben den äußeren Wahrnehmungen auch die abstrahierenden Vorstellungen ein realistisches Bild der Wirklichkeit vermitteln können. Der Hinweis auf „eine mögliche Anschauung oder mögliche Berührung“ zeigt jedoch, dass rein begriffliche Urteile hiervon ausgeschlossen bleiben – woraus bereits deutlich wird, dass Bergsons Kritik am Erfahrungsbegriff der Naturwissenschaften vor allem gegen die einseitige Hervorhebung des urteilenden Verstandes als vermeintlich sichere Erkenntnisquelle sich richtet. Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 333–356.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Obgleich die Wahrnehmungs- und Vorstellungsbilder aufgrund ihres aktuellen beziehungsweise potentiellen Erfahrungsbezuges auf die „objektive Realität“[215] gerichtet sind, bleiben sie für Bergson unvollständig, das heißt sie geben nur einen Ausschnitt wieder. Begründet wird diese Auffassung damit, dass jedes konkrete wie auch jedes abstrakte Bild immer schon in die „Gesamtheit der übrigen Bilder fest eingefügt ist“[216]. Doch handelt es sich hierbei nicht nur um eine quantitative Differenz zwischen dem vollständigen „Bild des Universums“[217] einerseits sowie den erfahrungsabhängigen Bildern andererseits. Da die aktuellen Vorstellungen und Bilder für Bergson einen Bezug auch zu den nachfolgenden sowie den vorangegangenen Bildern aufweisen, mithin als dauernd zu begreifen sind, und dieser Zusammenhang – wie an den Bewegungsparadoxien verdeutlicht –, nicht in den Dingen selbst, sondern „in uns“[218] aufzusuchen ist, wird deutlich, dass wir von der Materie keine „unmittelbare und rein momentane Anschauung“[219] besitzen können. Aus diesem Grund wendet er sich sowohl gegen die naiv–realistische Annahme, wonach Bilder durch von uns unabhängige Dinge erst erzeugt würden als auch gegen die idealistische Vorstellung, der zufolge die Dinge durch unsere Vorstellungen erst hervorgebracht würden. Stattdessen vertritt er die Auffassung, dass die Bilder ‚außen’ wie ‚innen’ existieren, das heißt eine „Art der Existenz“ darstellen, „die mehr ist als was der Idealist ‚Vorstellung’ nennt, aber weniger als

215 Bergson 1991, S. 21. An anderer Stelle bezeichnet Bergson die wahrgenommenen und vorgestellten Bilder materieller Gegenstände sogar als „reines bloßes Sein“. Vgl. dazu Bergson 1991, S. 20.

216 Bergson 1991, S. 20.

217 Bergson 1991, S. 3.

218 So spricht Bergson ausdrücklich davon, „daß wir die Materie tatsächlich in uns wahrnehmen, wo wir sie doch von Rechts wegen in ihr selbst wahrnehmen.“ Bergson 1991, S. 61.

219 Bergson 1991, S. 19.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was der Realist ‚Ding' nennt – eine Existenz, die halbwegs zwischen dem ‚Ding' und der ‚Vorstellung' liegt."[220]

Nun ermöglicht allerdings auch diese Zwischenposition noch keine befriedigende Antwort auf die bereits im voran stehenden Abschnitt aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis der äußeren Wahrnehmungen sowie der inneren Vorstellungen zueinander. Denn während die Wahrnehmungsbilder auf Gegenstände im Raum gerichtet sind, handelt es sich bei den Vorstellungsbildern um innere Zustände im Sinne von Bergson, die ähnlich wie die Empfindungen dem so genannten „Gebiet subjektiver Tatsachen und unausgedehnter Dinge"[221] zuzurechnen sind. Doch bevor die inneren Vorstellungen nunmehr auch in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung in den Blick genommen werden, bleibt zunächst zu klären, auf welche Weise die „Totalität der Bilder der mate-

220 Vgl. zu dieser Bildauffassung Bergson 1991, S. I. Indem Bergson Bilder statt Urteile an den Anfang seiner Überlegungen stellt, ist es ihm erst möglich, äußere Dinge und innere Vorstellungen in der beschriebenen Weise aufeinander zu beziehen. Allerdings greifen in diesem Zusammenhang jene Versuche zu kurz, in denen seine Bildtheorie in der Hauptsache als Theorie der Wahrnehmung etwa der impressionistischen Malerei übersetzt wird, bei der die Eindrücke (‚Impressionen') der sich wandelnden, bewegten Welt mit feinen Farbtupfern auf der Leinwand festgehalten werden. Auch wenn Bergsons Bildtheorie viele Bezüge zur bildenden Kunst erkennen lässt, stehen Fragestellungen zur ästhetischen Wahrnehmung nicht im Zentrum seiner Bemühungen. Wie beispielsweise in den Ausführungen zur Intuition deutlich wird, versteht Bergson hierunter keine unbestimmte Gefühlsregung oder dunkle Eingebung, sondern er sieht darin eine zuverlässige Methode, die nach strengen Regeln verfährt und um Präzision bemüht ist. Nicht zuletzt aus diesem Grund sucht er Anknüpfungspunkte in den Wissenschaften und erst in zweiter Linie in der Kunst. Vgl. zum komplementären Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Intuition Bergson 1993 f, S. 141–148.

221 Bergson 1999, S. 9.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

riellen Welt“[222] zu einzelnen Wahrnehmungsbildern zusammengefasst wird. Dies soll im Folgenden am Beispiel von Bewegungsbildern beziehungsweise Bildbewegungen aufgezeigt werden – gleichsam ergänzend zur ‚objektivistischen Sicht’ der Bewegungsparadoxien bei Zenon und vorausschauend auf ihre ‚subjektivistische Umdeutung’ bei Bergson.

Für Bergson ist der Zusammenhang von Wahrnehmungen und Bewegungen offenkundig, zumal bereits die Austauschbeziehungen zwischen einfachen Organismen und ihren Umwelten auf motorische Reaktionen sich zurückführen lassen:

„Wenn ein fremder Körper einen der Fortsätze einer Amöbe berührt, so zieht sich dieser Fortsatz zurück; die protoplasmische Masse ist also in jedem ihrer Teile fähig, den Reiz aufzunehmen und auf ihn zu reagieren; Wahrnehmung und Bewegung fallen hier noch in eine einzige Fähigkeit zusammen: die Zusammenziehbarkeit.“[223]

Die ‚Zusammenziehbarkeit’ bringt demnach ein doppeltes Verhältnis zum Ausdruck: einerseits entspricht die Reaktion des Organismus den möglichen Wirkungen, die dieser auf die umgebenden Dinge auszuüben vermag; andererseits werden hierdurch auch die möglichen Wirkungen der Dinge auf ihn selbst deutlich. Die Wahrnehmung des Organismus ist demzufolge kein passiver Vorgang, sondern ein aktives Wechselspiel zwischen äußeren Reizen und entsprechenden Reaktionen. Bergson bezeichnet die äußere Wahrnehmung daher auch als „Re-

222 Bergson 1991, S. 22.

223 Bergson 1991, S. 42. Das Wechselverhältnis von Wahrnehmungen und Bewegungen wird bei Bergson demzufolge nicht nur philosophisch begründet, sondern auf biologische Bedingungen bezogen. Vgl. dazu auch die Entgegensetzung von Leben und Materie als „Bewegung“ und „umgekehrte Bewegung“ sowie die spekulative Annahme einer „Lebensschwungkraft“ (élan vital) als zunehmende Differenzierung der Dauer in unterschiedliche Lebensformen, in Bergson 1912 b, S. 254–275.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

flexion“[224], die ebenso nach innen wie nach außen wirkt. Die Besonderheit des Beispiels besteht nun darin, dass bei der Amöbe Reiz und Reaktion unmittelbar aufeinander folgen. Insofern die Wahrnehmung ohne Verzögerung in eine entsprechende Bewegung umgesetzt wird, ist der Zusammenhang zwischen den äußeren Ursachen sowie den Reaktionen des Organismus deutlich erkennbar. Unklarer – weil vermittelter – wird diese Verbindung erst, wenn die Wahrnehmungs- und Reaktionsmöglichkeiten differenzierter ausfallen. In diesem Fall ist davon auszugehen, dass je komplizierter ein Nervensystem ausgebildet ist, desto größer ist in der Regel auch das Gebiet, das die Wahrnehmung umfasst. Denn während ein einfacher Organismus nur zu unwillkürlichen Reaktionen fähig ist, insofern die zentripetalen Nerven den Nervenzentren Reizungen zuleiten, die von den zentrifugalen Nerven als Bewegungsimpulse direkt an die Peripherie des Körpers zurückgegeben werden, ist bei entwickelteren Organismen vor allem eine größere Mannigfaltigkeit und Variabilität ihrer Wahrnehmungen und Reaktionen feststellbar. Anstatt mechanisch oder reflexartig auf einen äußeren Reiz reagieren zu müssen, ermöglicht die Ausbildung differenzierterer Nervensysteme einen gewissen Spielraum, „Reize aufzunehmen, motorische Apparate zusammenzusetzen und einem gegebenen Reiz die größtmögliche Zahl dieser Apparate zur Verfügung zu stellen.“[225]

Diese Funktionen, die bei den höheren Wirbeltieren organisch gesehen durch die Sinne, das Rückenmark und das Gehirn wahrgenommen werden, unterscheiden sich für Bergson nicht in „ihrem Wesen“,

224 Vgl. Bergson 1991, S. 43. Gut dreißig Jahre nach Bergson fasst Plessner dieses doppelte Verhältnis unter den Begriff der „Positionalität“ beziehungsweise des „positionalen Charakters“ organischer Körper im Unterschied zur anorganischen Materie. „In den spezifischen Weisen ‚über ihm hinaus’ und ‚ihm entgegen’ wird der [belebte, F.B.] Körper von ihm abgehoben und zu ihm in Beziehung gebracht, strenger gesagt: ist der Körper außerhalb und innerhalb seiner.“ Plessner 1981, S. 184.

225 Bergson 1991, S. 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern nur „in ihrer Kompliziertheit“[226] voneinander. Folglich wird durch die Ausdehnung einer peripherischen Reizung vom Rückenmark bis zu den sensorischen Regionen der Hirnrinde nicht etwas grundsätzlich Neues erschaffen, sondern es wird zunächst nur die Auswahl zwischen verschiedenen Bewegungsmöglichkeiten erweitert. Die Annahme, dass in den höheren Nervenzentren eine Verwandlung der materiellen Reizungen in eigenständige, immaterielle Vorstellungen stattfinde, weist Bergson nachdrücklich zurück, da hierzu eine „wunderbare Kraft“[227] vonnöten wäre, die für die Frage der Entstehung von inneren Eindrücken unergiebig bleibt. Denn würde man von einer solchen Kraft ausgehen, dann bliebe zu klären, woher sie stammt beziehungsweise auf welche Weise sie wirkt, sodass hierdurch nur eine Verschiebung des Problems auf eine abstraktere Ebene erreicht würde. Wie am Beispiel von Zenon bereits deutlich wurde, führen die Versuche einer Auflösung von Erfahrungen in reines Denken zu unlösbaren Widersprüchen zwischen begrifflichen Ansprüchen und anschaulichen Vorstellungen, weshalb Bergson im Gegensatz dazu den Zusammenhang bei der Hervorbringung ‚äußerer’ wie ‚innerer Bilder’ betont. Aus diesem Grund begreift er das Gehirn auch nicht als Ort oder Zentrum eines unabhängigen Bewusstseins, in dem die Dinge auf mysteriöse Weise in Vorstellungen verwandelt werden, sondern er beschränkt seine Sicht zunächst auf die funktionale Bedeutung des höheren Nervensystems. Einer „Telephonzentrale“ vergleichbar, besteht seine Hauptaufgabe darin, „‚die Verbindung herzustellen’ – oder aufzuschieben.“[228] Das heißt mit anderen Worten: das Gehirn erscheint als ein Werkzeug, mittels dessen die aufgenommenen Bewegungen analysiert und die auszuführenden Bewegungen ausgewählt werden. Erst auf diese Weise gelingt es Bergson, die zunehmende Ausdifferenzierung des Nervensystems nicht in ihrer vermeintlich teleologischen Ausrichtung auf Erkenntnis und Wahrheit, sondern statt dessen im Hinblick auf le-

226 Vgl. Bergson 1991, S. 13.

227 Bergson 1991, S. 14.

228 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bens- beziehungsweise überlebenswichtige Tätigkeiten zu begreifen.[229] Und so überrascht es nicht, dass er anstelle des urteilenden Verstandes die Form der bewussten Wahrnehmung von Bildern an den Anfang der Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist stellt.

Die Hervorbringung einzelner Wahrnehmungsbilder aus der „Totalität der Bilder der materiellen Welt" geschieht nach Bergson dadurch, dass „wir alles eliminieren, was für unsere Bedürfnisse oder allgemeiner: unsere Funktionen ohne Interesse ist."[230] Während die Amöbe kaum Einfluss darauf nehmen kann, welche Reize auf sie wirken, trifft das Bewusstsein bereits eine Auswahl, entsprechend der ihm gegebenen Voraussetzungen und Möglichkeiten. Zwar gilt dies in gewisser Weise auch schon für einfache Organismen, deren Wahrnehmungsgrenzen ebenfalls auf die lebenswichtigen Bedürfnisse abgestimmt sind; allerdings handelt es sich hierbei noch um eine stark eingeschränkte, weil unbewusste Form der Wahrnehmung. Bergson unter-

229 Bei Bergson finden sich viele Beispiele, in denen die Vorzüge der ‚Tat' gegenüber dem ‚bloßen Denken' hervorgehoben werden. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, kurz vor Ausbruch des ersten Weltkriegs, schreibt er in optimistischer Vorschau: „Der menschliche Intellekt, wie wir ihn vorstellen, ist nicht mehr jener, von Plato im Gleichnis der Höhle geschilderte. Seine Funktion ist nicht mehr, leere Schatten vorübergleiten zu sehen, nicht mehr, jenseits seiner selbst gewandt, das aufglühende Gestirn zu schauen. Es hat anderes zu leisten. Angeschirrt wie Arbeitstiere im schweren Tagwerk spüren wir das Spiel unserer Muskeln und Gelenke, die Schwere des Karrens und den Widerstand der Scholle: handeln und sich als handelnd wissen, in Kontakt treten mit der Realität, ja sie – nur aber nach ihrer Bedeutung für das werdende Werk, für die Schürfung der Furche – leben, das ist die Funktion des menschlichen Intellekts." Bergson 1912 b, S. 196. Aus diesen Worten spricht nicht nur der vom ‚schweren Tagwerk' enthobene Bildungsbürger, sondern auch der von der politischen ‚Realität' noch unbelastete Philosoph des Lebens.

230 Vgl. Bergson 1991, S. 22–23.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

streicht daher das besondere Vermögen des Bewusstseins, spontan auszuwählen und gezielt zu unterscheiden.[231]

Ungeachtet der jeweils unterschiedlichen Wahrnehmungsgrenzen im Einzelfall, gilt für bewusste wie unbewusste Wahrnehmungen in gleicher Weise, dass dem Bild eines Gegenstandes nichts Neues hinzugefügt wird. Zur Veranschaulichung vergleicht Bergson die möglichen Wirkungen eines Gegenstandes mit von diesem ausgesendeten Strahlen, die – bei Interesse und entsprechendem Vermögen – vom Organismus zurückgeworfen werden und so zumindest die Umrisse des Objektes erkennen lassen. Hierbei geben die Gegenstände „nur etwas von ihrer reellen Wirkung auf und stellen dafür ihre virtuelle Wirkung dar, und das heißt im Grunde den möglichen Einfluß des Lebewesens auf sie.“[232] Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass zwischen den Gegenständen und unseren Vorstellungen ein Unterschied bestehen bleibt, der bei Bergson auf die Funktionen und Interessen des Organismus zu-

231 Vor dem Hintergrund des evolutionären Entwicklungsprozesses repräsentiert jedoch auch dieses Vermögen nur einen einzelnen Aspekt ‚des Lebens’. In seiner Auseinandersetzung mit den Annahmen des Darwinismus sowie des Lamarckismus vertritt Bergson die Auffassung, dass die Entwicklung der organischen Welt, gemessen an ihren gleich- und verschiedenartigen Formen, weder vollständig vorherbestimmt ist noch gänzlich frei verläuft: „Ein Organ wie das Auge z.B. würde sich hiernach durchaus vermöge einer kontinuierlichen Variation in bestimmter Richtung herausgebildet haben. Ja, wir sehen nicht ein, wie man die Gleichheit der Augenstruktur bei verschiedenen Arten, die keineswegs die gleiche Geschichte haben, anders erklären will.“ Bergson 1912 b, S. 92. In diesem Sinne erhöht die Herausbildung des zentralen Nervensystems zwar die Wahlmöglichkeiten eines Organismus und damit auch seine Freiheit. Allerdings handelt es sich für Bergson hierbei nur um ein erweitertes Vermögen, das auf die „Eroberung der Materie“ abzielt und dabei neuen Einschränkungen – vor allem der notwendigen Anpassung an die „Beschaffenheiten der Materie“ –, unterliegt. Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 271.

232 Bergson 1991, S. 22.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rückgeführt wird. Die Beziehung zwischen „dem Sein und dem *bewußten Wahrgenommenwerden* der Bilder“[233] bleibt von vornherein begrenzt beziehungsweise in genau dem Maße geschwächt, wie es dem Organismus gelingt, seinen eigenen, möglichen Einfluss zu aktualisieren. Während die Bilder untereinander in einem vollständigen – allerdings unbewussten – Sinn aufeinander reagieren, indem sie „einander alle ihre Seiten auf einmal“[234] zuwenden, kommt es zu einer Verringerung dieses Wechselverhältnisses erst im Falle ihrer bewussten Wahrnehmung. Bergson fasst diesen für ihn zentralen Gedanken einer Erkenntnisbegrenzung qua Bewusstsein folgendermaßen zusammen:

„Stoßen sie [die Bilder, F.B.] aber irgendwo auf ein Etwas, das mit einer gewissen Stärke spontan reagiert, so wird ihre Wirkung in demselben Maße geschwächt, und diese Verringerung ihrer Wirkung ist gerade unsere Vorstellung von ihnen. Unsere Vorstellung von den Dingen würde also letzten Endes daher stammen, daß die Dinge sich an unserer Freiheit brechen.“[235]

Sieht man einmal davon ab, dass Aussagen wie diese den Ruf Bergsons als eines „gegen die Vernunft“ gerichteten „Irrationalisten“[236] begründen, insofern ausgerechnet unsere Freiheit sowie unsere bewusste Wahrnehmung der Dinge die Möglichkeiten ihrer Aufnahme und Erkenntnis entscheidend einschränken sollen, bleibt zu fragen, weshalb – im Sinne von Bergson – gerade diesseits jener ‚entscheidenden Biegung der Erfahrung’ die Gegenstände ‚etwas von ihrer reellen Wirkung’ aufgeben. Im Unterschied insbesondere zur kantischen Erkenntniskritik, in der das Problem der Erfahrung auf das widersprüchliche Verhältnis bewusster Formen und anschaulicher Inhalte

233 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

234 Ebda.

235 Ebda. In einem anderen Zusammenhang spricht Bergson sogar von gewissen „Gefahren des Erkennens“. Vgl. dazu Bergson 1992, S. 126.

236 Neben anderen Kritikern äußert sich in dieser Weise insbesondere Russell 1999, S. 798.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zurückgeführt wird, verweist Bergson auf den vermeintlichen Gegensatz zwischen den erstarrten Formen der Materie und den beweglichen Übergängen des Lebens. Das „Leben als Bewegung“[237] versteht er dabei in einem den mathematischen Naturwissenschaften genau entgegen gesetzten Sinn. Anstatt auf kausale Begründungen und empirische Ableitungen – die auf die räumlichen Formen der Materie ausgerichtet sind und damit bereits diesseits jener ‚entscheidenden Biegung' sich befinden –, richtet Bergson seine Aufmerksamkeit auf das sich verändernde Leben, das als dauerndes gerade nicht festgestellt beziehungsweise unter allgemeine Begriffe gefasst werden kann. Insofern jedoch das „Prinzip des Lebens“ nur in den von ihm selbst hervorgebrachten materiellen Formen sich aktualisieren und entfalten kann, wobei „jede Art sich verhält, als ob die Gesamtbewegung des Lebens bei ihr haltmachte“[238], wird deutlich, dass jedes Lebewesen zugleich sowohl Ausdruck als auch Hemmnis dieses Prozesses ist.

Bergson unterscheidet also zwischen „dem Leben als ganzem“ sowie „den Formen, worin es sich kund tut“[239]. Gemessen an der Vielfalt der einzelnen Formen sowie den verschiedenartigen Entwicklungslinien und Generationenfolgen, erscheint das einzelne Lebewesen nur mehr wie ein bloßer „Durchgangspunkt“[240]. Wo jedoch alles in Bewegung ist, entsteht nach Bergson der falsche Eindruck, als wären die ‚Durchgangspunkte' bereits getreue Abbilder des Prozesses selbst. Wie

237 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 254.

238 Bergson 1912 b, S. 259. An anderer Stelle formuliert Bergson etwas pathetisch: „Wie vom Wind aufgejagte Staubwirbel drehen sich die Lebewesen um sich selbst, in der Schwebe gehalten vom großen Odem des Lebens. So also sind sie verhältnismäßig starr, ja ahmen das Unbewegliche so vortrefflich nach, daß wir sie eher als Dinge denn als Fortschritte behandeln; ganz vergessend, daß diese ihre beharrende Form selbst nichts anderes, als die Nachzeichnung einer Bewegung ist.“ Bergson 1912 b, S. 133.

239 Vgl. ebda.

240 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schon am Beispiel der Bewegungsparadoxien gesehen, lässt eine Bewegung nicht einfach aus einzelnen Momenten sich zusammensetzen, da dauernde Verhältnisse durch räumliche Zustände nicht angemessen zum Ausdruck gebracht werden. Auch wenn jeder Organismus am Leben teilhat, insofern er sich entwickelt und verändert, bleibt er aufgrund seiner beharrenden Formen „von allem übrigen Leben" getrennt, von dem er schon „fast nichts mehr weiß"[241]. Anders gesagt: obgleich seine räumliche Gestalt dem Organismus einerseits die Teilhabe am Leben erst ermöglicht und als mehr oder weniger gelungene Anpassung an die ihn jeweils umgebenden Bedingungen zu verstehen ist, beschränkt sie andererseits aufgrund ihrer notwendigen Abgrenzung und Spezialisierung den Kontakt zur „schöpferischen Entwicklung"[242] insgesamt. Dies gilt für die Formen der Wahrnehmungsorgane und Nervenbahnen ebenso wie für die Formen des Bewusstseins, durch die zwar eine überlebenswichtige Ordnung der Dinge erreicht wird, allerdings für den Preis der Festlegung auf eben jene materielle Voraussetzungen, welche die Wahrnehmung unterschiedlicher Dauern erst ermöglichen.[243]

241 Bergson 1912 b, S. 134.

242 In Rückschau auf sein Werk geht Bergson über die biologistischen Annahmen der ‚Evolution créatrice' noch hinaus, indem er den „Lebensstrom, der durch die Materie hindurchfährt" sowie dessen „schöpferische Energie", nicht mehr einfach als gegeben hinnimmt, sondern „als Liebe definiert". Allerdings bleibt auch diese Bestimmung ungenau, zumal sie nur dem „Mystiker" zugänglich sein soll, der zu zeigen vermag, „woher das Leben kommt und wohin es geht." Vgl. dazu sowie zu der – gerade im Spätwerk zu beobachtenden – Verdunkelung des Verhältnisses von Mystik, Religion und Wissenschaft Bergson 1992, S. 199–200.

243 „Ganz allgemein gesagt, ist die Wirklichkeit genau in dem Maße geordnet, in dem sie unserem Denken genüge tut. Ordnung ist also eine gewisse Übereinstimmung von Subjekt und Objekt. Sie ist der in den Dingen sich wiederfindende Geist." Bergson 1912 b, S. 227. Für die Wahrnehmung unterschiedlicher Dauern ist die Herausbildung eines zentralen be-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wie wir noch sehen werden, ist für Bergson das Bewusstsein erst im freien und künstlerischen Handeln in der Lage, seine eigene, beschränkte Form zu übersteigen, so dass zumindest ein Einblick in die Originalität schöpferischer Entwicklungsprozesse möglich erscheint. Als ordnender Geist jedoch orientiert es sich zunächst an den äußeren Formen der Gegenstände, die ebenso voneinander getrennt bleiben, wie dieser von ihnen abgesondert ist:

„Diese Ordnung, auf der unser Handeln fußt, in der unser Intellekt sich wiedererkennt, dünkt uns wunderbar. Denn nicht nur, daß die gleichen Gesamtursachen immer die gleichen Gesamtwirkungen hervorbringen; sondern auch noch unterhalb dieser sichtbaren Ursachen und Wirkungen entdeckt unsere Wissenschaft eine Unendlichkeit infinitesimaler Veränderungen, die um so genauer ineinandergreifen, je weiter die Analyse getrieben wird: so genau, daß – wie uns scheinen will – die Materie am Schluß dieser Analyse zur Geometrie selber wird."[244]

Vergessen wird in der Regel, dass es sich hierbei um eine künstliche Ordnung handelt, die umso natürlicher scheint, je genauer der sie hervorbringende Geist sich in ihr wieder erkennt. Im „geometrischen Me-

ziehungsweise dezentralen Nervensystems unerlässlich. Für ihren Nachvollzug, wie etwa des Laufes von Achilles und der Schildkröte, ist es erforderlich, sie tatsächlich auszuführen oder zumindest gedanklich ablaufen zu lassen. Verfügt ein Organismus nicht über die materiellen Voraussetzungen, die hierfür erforderlich sind, bleibt er naturgemäß auf seinen eigenen zeitlichen Rhythmus verwiesen. Deleuze erläutert in diesem Zusammenhang – unter Bezugnahme auf die von Bergson ausdrücklich nicht für den Nachdruck vorgesehene Schrift ‚Durée et Simultanéité' von 1922 –, dass die von Bergson so genannte „triadische Struktur" unterschiedlicher Dauern wahrzunehmen ist als: „die des inneren Seelenlebens, die der willentlichen Bewegung und die der Bewegung im Raum." Vgl. Deleuze 1997 a, S. 154 (Anmerkung).

244 Bergson 1912 b, S. 221.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chanismus“[245] schließlich kommt es zu einer vollständigen Umkehrung jeder Bewegung, das heißt zur Stillstellung einander äußerlich bleibender Elemente, die wie bei Zenon in ein rein gedankliches Verhältnis zueinander gesetzt werden, ohne dass erkennbar ist, worin ihre spezifische Qualität und Dauer besteht. Erst die auf diese Weise hervorgebrachte Ordnung des „*Leblosen und Automatischen*“[246] führt unsere Erfahrung auf eine vermeintlich sichere, gesetzmäßige Grundlage. Allerdings bezeichnet sie für Bergson zugleich eine äußerste Grenze, die nur dort ihren Zweck erfüllt, „wo eine notwendig festgelegte Beziehung von Ursache und Wirkung besteht.“[247] Dagegen bleibt jene Ordnung zumeist unerkannt, die nicht an vorgefertigten Erwartungen, Regelmäßigkeiten und Gesetzen sich orientiert, sondern am Entstehen des Unvorhersehbaren selbst beteiligt ist.

Auffällig ist, dass Bergson in diesem Zusammenhang von „zwei Arten der Ordnung“[248] ausgeht und nicht etwa von Unordnung oder Chaos spricht, um die grundsätzliche Offenheit schöpferischer Entwicklungen zu kennzeichnen. Während die Wiederholung als Grundlage für Verallgemeinerungen in der physikalischen Ordnung unerlässlich ist, begreift Bergson die „Lebens – Ordnung“ als eine „wenn auch nicht willensmäßig, so doch der ‚gewollten’ analoge Ordnung.“[249] Diese Auffassung einer – so auch genannten – Ordnung des „*Lebendigen*

245 Vgl. Bergson 1912 b, S. 227.

246 Bergson 1912 b, S. 228 (Hervorhebung im Original).

247 Ebda.

248 Bergson 1912 b, S. 226.

249 Bergson 1912 b, S. 236. An anderer Stelle gibt Bergson ein Beispiel: „So sagt man von den astronomischen Phänomenen, sie offenbarten eine wundersame Ordnung; hierunter verstehend, daß man sie mathematisch vorhersehen kann. Die gleiche, nicht weniger wundersame Ordnung aber findet man in einer Beethovenschen Symphonie, die die Genialität und Originalität und also die Unvorhersehbarkeit selber ist.“ Bergson 1912 b, S. 228–229.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder *Gewollten*“[250] steht durchaus in einem engen Zusammenhang mit biologischen Erklärungen über die Weitergabe sowie Veränderung besonderer Eigenschaften und Merkmale. Denn schließlich beruht auch der Prozess der unaufhörlichen Umbildung des Lebendigen auf dem sich wiederholenden Wechselspiel von Regelmäßigkeiten und Abweichungen – selbst wenn ein übergeordnetes Ziel der Entwicklung nicht erkennbar ist. Darüber hinaus vertritt Bergson die Ansicht, dass begriffliche Negationen und ‚Unordnungen' nichts weiter zum Ausdruck bringen als die Abwesenheit erwarteter Positionen und Ordnungen, sodass es absurd wäre, ihnen eine eigene, unabhängige Bedeutung zuzusprechen. Als bloße Ausdrucksformen für bisher Unbekanntes beziehungsweise Unerwartetes erscheinen sie weniger für das „Reich der Spekulation“, sondern eher „für die Praxis“ geeignet, weshalb Bergson jenseits positiver Ordnungen auch nur „Pseudoprobleme“ und „Pseudovorstellungen“ vermutet.[251] Die Aufgabe der Philosophie oder Metaphysik – wie er sie versteht –, bestünde demnach darin, die leeren und spekulativen Begriffe wieder auf ihre tatsächlichen Bedingungen zurückzuführen, um aufzeigen zu können, dass nichts weiter als zwei gegensätzliche Ordnungen „im Schoße derselben Gattung“[252] vorliegen.

250 Bergson 1912 b, S. 228 (Hervorhebungen im Original).

251 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 225–226. Ganz im Sinne dieses positivistischen Verständnisses fallen auch Bergsons Erläuterungen über den Zusammenhang unterschiedlicher „Arten der Ordnung“ aus: „Was von Wirklichem, Wahrgenommenem, ja Gedachtem in dieser Abwesenheit je einer Art von Ordnung lebt, ist im Grunde immer die Anwesenheit der anderen. Nur ist mir die zweite Ordnung hier gleichgültig; *einzig die erste ist mir von Bedeutung* und wenn ich von Unordnung rede, drücke ich die Gegenwart der zweiten Ordnung als Funktion der ersten aus, statt sozusagen als Funktion ihrer selbst. Und ebenso umgekehrt.“ Bergson 1912 b, S. 237 (Hervorhebungen im Original).

252 Bergson 1912 b, S. 226. An anderer Stelle spricht Bergson in diesem Zusammenhang von einer „Umkehrung der gewöhnlichen Art des Denkens“, insofern man darum bemüht ist, von der Wirklichkeit zu den Be-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die erkenntnistheoretische Grundfrage, „wieso Ordnung und nicht Unordnung in den Dingen herrsche“, wird von Bergson zwar als berechtigt anerkannt; gleichwohl beschränkt er seine Sichtweise auf das Vorgegebene mit der apodiktischen Feststellung: „Tatsache ist, daß Ordnung existiert.“[253] Insofern die Hervorbringung einzelner Wahrnehmungsbilder genau den möglichen Wirkungen eines Organismus auf die ihn umgebenden Dinge entsprechen soll, wird eine mögliche Differenz zwischen den konstituierten Bildern und den sie konstituierenden Wahrnehmungen zunächst ausgeschlossen. Diese fallen im Prozess der Reflexion zusammen und bilden dadurch eine Ordnung. Da jedoch – aufgrund verschiedenartiger Interessen und Funktionen –, ebenso viele Wahrnehmungsbilder wie Organismen existieren, wird nunmehr verständlich, weshalb nach Bergson ausschließlich Positionen und Ordnungen ‚im Schoße derselben Gattung’ aufgehoben sein sollen. Denn für sämtliche Bilder ist anzunehmen, was bereits Goethe über die Verwandtschaft des Auges und des Lichtes in seiner Einleitung zur Farbenlehre zum Ausdruck bringt: „Wär’ nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken?“[254] – Oder im Sinne von Bergson: Gäbe es keinen Zusammenhang zwischen den einzelnen Wahrnehmungsbildern und der ‚Totalität der Bilder der materiellen Welt’, wie könnten wir überleben?

Fraglich ist nunmehr allerdings, ob dies auch für rein spekulative Wahrnehmungsbilder gilt, die mit abstrakten Vorstellungen und statischen Begriffen auf das Unbewegliche zielen und damit gegen die Dauer des Lebens sich wenden. Zur Verdeutlichung seiner Position verweist Bergson an anderer Stelle daher noch einmal auf den für ihn entscheidenden Ausgangspunkt seines Wirklichkeitsverständnisses:

---

griffen – und nicht umgekehrt – überzugehen, damit man „die Thesis und Antithesis aus der Wirklichkeit hervorgehen sieht“, anstatt eine der beiden Gegensätze über die Wirklichkeit zu stellen. Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 199.

253 Bergson 1912 b, S. 236.

254 Vgl. dazu Goethe 1983, S. 18.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Aber tatsächlich geht die Bewegung der Unbeweglichkeit voraus, und es gibt zwischen den Lagepunkten und einer Ortsveränderung nicht die Beziehung der Teile zum Ganzen, sondern diejenige der Verschiedenheit von möglichen Gesichtspunkten zur wirklichen Unteilbarkeit des Objekts.“[255]

Die ‚Ordnung des Lebens' ist demnach der ‚Ordnung der Bewegung' gleichzusetzen, die zwar ebenso vom Standpunkt der Unbeweglichkeit aus betrachtet werden kann, allerdings nur im Sinne eines wirklichkeitsfremden Begriffsverständnisses. Würde Bergson auch die rein gedanklichen Vorstellungen als bloß zufällig und willkürlich begreifen, dann bliebe in der Tat zu klären, weshalb mathematische Größen und physikalische Gesetze auf materielle Phänomene überhaupt anwendbar sind. Doch dass Wissenschaft möglich und in einem abstrakten Sinne geordnet ist, wird auch von Bergson nicht bestritten. Selbst wenn davon ausgegangen werden kann, dass die Natur weder zählt noch misst, gehören die Naturwissenschaften nach seiner Sichtweise schon deshalb zum „Schoße des Ganzen“[256], weil die „Entstehungsbewegung der Materialität“[257] überwiegend im homogenen Raum stattfindet, der ebenso unbeweglich ist wie die mathematischen Begriffe und physikalischen Gesetze, die auf ihn bezogen werden. Insofern also die „Intellektualität und Materialität gleichen Wesens sind und sich auf gleiche Weise erzeugen“[258], entstammen beide nur aus einer ‚anderen Art der Ordnung', statt aus gegensätzlichen Bereichen.[259] Und demzufolge ist der ‚Stand-

255 Bergson 1993 d, S. 206.

256 Bergson 1912 b, S. 222.

257 Bergson 1912 b, S. 223.

258 Ebda. Einschränkend weist Bergson allerdings darauf hin, dass „Gesetze von mathematischer Form sich mit der Materie nie völlig decken [werden, F.B.]. Denn dazu wäre vonnöten, daß die Materie reiner Raum würde und aus der Dauer ausschiede.“ Bergson 1912 b, S. 222.

259 Vgl. als Gegenentwurf dazu insbesondere die Konzeption der Erkenntniskritik bei Kant, der zufolge die begrifflichen Formen der Vernunft einerseits sowie die inhaltliche Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen und

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

punkt der Unbeweglichkeit' ebenfalls ein angemessener Reflex des Bewusstseins – allerdings nur hinsichtlich der ihn umgebenden starren und homogenen Struktur der Materie.

Auch wenn dieser Vorgang als intellektuelle Form der Anpassung an lebensrelevante Bedingungen zu deuten ist, wird hierdurch die Differenz zwischen den ‚Ordnungen des Lebens' und ‚des Leblosen' nicht überwunden. Bergson geht vielmehr umgekehrt davon aus, dass ausschließlich das Organische schöpferische Entwicklungen gegen den Widerstand lebloser und beharrender Umstände hervorbringt. Während also die „Materialität" als Hindernis erscheint, ist allein die „lebendige Kraft"[260] kreativ wirksam. Und vor dem Hintergrund dieser Unter-

---

Empfindungen andererseits erst durch die Synthesis des Verstandes in eine abstrakte Ordnung des Denkens überführt werden. Bei Kant gehören die Formen und Inhalte der Erkenntnis nicht nur zu einer ‚anderen Art der Ordnung', sondern das Material der Anschauung bleibt dem Verstand bloß gegeben und damit sein genaues Gegenteil – das heißt: ungeordnet, chaotisch, mannigfaltig, zufällig und undurchdringlich. Zu den „zwei Stämmen der Erkenntnis" vgl. Kant 1981 b, A 16/B 30.

260 Die Annahme einer „Lebensschwungkraft" als Ausdruck für „ein Verlangen nach Schöpfung" gehört zu den umstrittensten Annahmen Bergsons. Zum einen wird hierdurch der Ausdifferenzierungsprozess – Bergson spricht in diesem Zusammenhang von „*Zerlegung und Zweiteilung*" –, lebendiger Formen bezeichnet. Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 95 (Hervorhebungen im Original) und S. 255. Zum anderen geht Bergson jedoch über die bloße Beschreibung äußerer Formen hinaus, indem er den *élan vital* zum gemeinsamen Ausgangspunkt unterschiedlicher Entwicklungslinien annimmt. „Nicht durch gegenseitige Anpassung während des Weges erzeugt sich nach uns die Harmonie der, einander in manchen Stücken ergänzenden Formen. Sie entstammt einer ursprünglichen Identität, die sich zuerst bis zur Verschmelzung ergänzten, im Maß ihres gleichzeitigen Wachstums auseinander treibt." Bergson 1912 b, S. 123. Vor diesem Hintergrund eines vermeintlich ungeteilten, gemeinsamen Ursprungs erscheinen die einzelnen Lebensformen schließlich als Aktualisierungen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheidung passiver und aktiver Ordnungsformen werden schließlich sogar die unterschiedlichen organischen Ausprägungen etwa des Sehvermögens bei verschiedenen Lebewesen als verschiedenartige Lösungen des materiell gestellten Lichtproblems gedeutet.[261] Nun könnte man meinen, dass auch der Intellekt zu kreativen Lösungen fähig sei und damit ebenfalls an der ‚lebendigen Kraft' teilhabe. Doch hiergegen wendet Bergson ein, dass der Verstand gemäß seiner Struktur „von außen her" auf die Dinge einwirkt, indem er „Augenblicks–Schnitte durch den Fluß des Realen legt, deren jeder in seiner Starrheit unbegrenzt teilbar wird."[262] Insofern reine Verstandeslösungen, wie am Beispiel der Bewegungsparadoxien gesehen, im doppelten Wortsinn ‚unbegrenzt' ausfallen, das heißt vom Wahrnehmbaren sich entfernen und zugleich Anspruch auf universelle Geltung erheben, lassen sie erst dadurch sich begrenzen, dass ihnen ein anderer Geltungsgrund entgegengestellt wird. Für Bergson scheinen daher nicht begriffliche, sondern

---

einer angenommenen ‚Totalität des Lebens', die trotz unterschiedlicher und gegensätzlicher Entwicklungslinien – zumindest virtuell – Bestand hat. Doch selbst wenn man berücksichtigt, dass in der Flora Spuren belebten Lebens und im Tierreich vegetative Formen aufzufinden sind, oder dass intelligente und instinktive Fähigkeiten einander ergänzen können, gibt es für die Annahme einer ‚ursprünglichen Identität' keinen rationalen Grund. Es verwundert daher nicht, dass Bergson in diesem Zusammenhang auf die „einfache" beziehungsweise „ursprüngliche Intuition" (*intuition originelle*) sich bezieht, um seine metaphysischen Annahmen zu stützen. Vgl. Bergson 1993 f, S. 128. Auf dieses Vorgehen Bergsons trifft mithin exakt das zu, was eingangs über die „aller Subjektivität vorgeordnete und über ihre Kritik erhabene Lehre vom Sein" (Adorno, siehe oben Anmerkung 210 in diesem Abschnitt) gesagt wurde: auch die angenommene ‚Totalität des Lebens' kann nur im Rückgang auf eben jene Subjektivität gefunden werden, deren Bedeutung zuvor – gemessen am Maßstab der allgemeinen ‚Lebensschwungkraft' –, nahezu aufgelöst wurde.

261 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 68–90.

262 Bergson 1912 b, S. 254.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur mehr praktische und anschauliche Lösungen für die tätige Auseinandersetzung mit den Widerständen der Materie sowie anderer Lebewesen geeignet, um die „ursprüngliche, einzig auf freie Akte gerichtete Schwungkraft des Lebens“[263] zu verwirklichen. Dem einzelnen Organismus obliegt es also, die ihm gestellten Schwierigkeiten schöpferisch zu lösen. Dabei sichert erst die flexible Anpassung an die ebenfalls sich verändernden äußeren Bedingungen das Überleben sowie die Teilhabe an der ‚allgemeinen Schwungkraft' – wobei die Gefahr des Scheiterns aufgrund falscher Lösungen immer besteht. So droht insbesondere das Bewusstsein, das „wesentlich Intellekt“ ist und einseitig an den Beschaffenheiten der Materie sich orientiert, den Kontakt zum Leben zu verlieren, wogegen allein die Intuition für Bergson zumindest eine Ahnung des Verlustes bewahrt, der in der herausgehobenen Stel-

263 Bergson 1912 b, S. 258. Die Auseinandersetzung mit anderen Lebewesen gehört für Bergson ebenfalls zur „Entwicklung der organischen Welt“, die für ihn nichts ist „als das Abrollen dieses Kampfes.“ Auch wenn die „bestürzende und empörende Disharmonie“ bei Bergson ausdrücklich nicht, wie zu seiner Zeit durchaus üblich, als Legitimation für imperialistische Bestrebungen herangezogen wird, verweisen „die unzählbaren Kämpfe, deren Schauplatz die Natur ist“, in dunkler Ahnung bereits auf das nur sieben Jahre nach dem Erscheinen von ‚L'évolution créatrice' einsetzende Ereignis des Ersten Weltkrieges. Doch unabhängig von dieser Vermutung zeugt die schicksalhafte Anerkennung zerstörerischer Naturkräfte, „für die jedoch das Prinzip des Lebens nicht verantwortlich zu machen ist“, von einer insgesamt eher pessimistischen Kulturauffassung, die zu jener Zeit – spätestens jedoch im Anschluß an die Kriegserfahrungen –, zunehmend populär wurde. Vgl. Bergson 1912 b, S. 259. Dies gilt in besonderer Weise auch für das 1932 erschienene letzte Hauptwerk Bergsons, ‚Les deux sources de la morale et de la religion', in dem weiterhin die Auffassung einer vermeintlichen Parallelität natürlicher und kultureller Entwicklungen vertreten wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung des Menschen „im Zusammenhange der Natur“ begründet ist.[264] Da dieser ‚Zusammenhang’ im einseitig auf die „Eroberung der Materie“ ausgerichteten begrifflichen Denken nahezu vollständig aufgegeben wurde, erstrahlt die Intuition allenfalls noch wie „eine halb erloschene Lampe, [...] die nur von Zeit zu Zeit, und nur für Sekunden, aufflackert“ – die jedoch um so heller brennt, „wenn ein vitales Interesse ins Spiel kommt.“[265]

Spätestens jetzt wird deutlich, dass Bergson die Ordnungen des ‚Lebens’ sowie des ‚Leblosen’ nicht nur in einem metaphorischen Sinne versteht. Die ‚vitalen Interessen’ beziehen sich vielmehr auf den schon bei Darwin und Spencer sozialbiologisch begründeten Kampf ums Dasein – selbst wenn Bergson noch von schöpferischen Prozessen spricht, wo es bereits ums Überleben geht. Hiervon zeugen nicht zuletzt die Rückschläge und gescheiterten Versuche in der „Gesamtentwicklung des Lebens, wie der menschlichen Gesellschaft“[266], auf die

264 Vgl. Bergson 1912 b, S. 271. Das Verlustmotiv findet sich an mehreren Stellen bei Bergson, so auch in der folgenden, den spekulativen Charakter seines Denkens unterstreichenden, Aussage*: „Alles geht vor sich, als ob ein unbestimmtes und wallendes Wesen, mag man es nun Mensch oder Übermensch nennen, nach Verwirklichung getrachtet, und diese nur dadurch erreicht hätte, daß es einen Teil seines Wesens unterwegs aufgab.“* Bergson 1912 b, S. 270 (doppelte Hervorhebungen im Original). Zur herausgehobenen Stellung des Menschen ‚im Zusammenhange der Natur’ beziehungsweise zum Unterschied „zwischen dem Natürlichen und dem Künstlichen“ von Intuition und Intellekt vgl. Bergson 1993 d, S. 218.

265 Bergson 1912 b, S. 271.

266 Vgl. Bergson 1912 b, S. 137. Bergson erwähnt aus dem Bereich der Fauna ausdrücklich die Schalen- und Weichtiere, deren Panzerungen weitere Entwicklungsmöglichkeiten beschränken und überträgt diese Sichtweise direkt auf die Vor- und Nachteile bei der Entwicklung unterschiedlicher Kriegstechniken: „So ist der schwere Hoplit vom Legionär verdrängt worden, und der eisenstarrende Ritter hat dem frei beweglichen Soldaten Platz gemacht.“ Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bergson eigens verweist. Und so ist schließlich auch der Hinweis, dass der Entwicklungserfolg von dem jeweils eingegangenen „Wagnis“ abhängig ist und von der „Beweglichkeit“, „Geschwindigkeit“ sowie der „Mannigfaltigkeit der Bewegungen“ bestimmt wird, durchaus wörtlich zu nehmen.[267] Insofern nämlich die ‚Ordnung des Lebendigen’ sowohl von materiellen Widerständen als auch von gegensätzlichen Interessen beeinflusst wird, setzt die Teilhabe an der ‚freien’ und ‚schöpferischen Kraft’ tatsächlich den Zwang zur Anpassung und Veränderung voraus. Nur wer schnell, beweglich und schöpferisch genug ist, um den Anforderungen der selbst in dauernder Veränderung begriffenen Umstände zu entsprechen, besitzt Aussicht, im unerbittlichen und zudem ziellosen Überlebenskampf zu bestehen:

„Dem Wesen nach ist es [das Leben, F.B.] ein durch die Materie geschleuderter Strom, der aus ihr zieht, was eben er kann. Im eigentlichen Sinne hat es hier weder Plan noch Absicht gegeben. Und ebenso anderseits ist nur zu offenbar, daß die übrige Natur nicht auf den Menschen angelegt ist; wie die anderen Arten kämpfen wir und haben gegen andere Arten gekämpft.“[268]

Auch wenn die Annahme einer Versöhnung der Gegensätze im ‚Schoße des Ganzen’ den Zusammenprall des aufsteigenden Lebens und der hinab sinkenden Materie[269] einzudämmen versucht, entsteht der Eindruck, als seien wir von der ‚ursprünglichen Schwungkraft’ dazu verurteilt, ohne Ruhe und Richtung immer weiter vorwärts zu streben. Und da nach Bergsons eigener Einschätzung vor allem der Mensch diese „Lebensbewegung“ bis ins „Unbegrenzte“ fortsetzt – „wiewohl er nicht alles mit sich reißt, was das Leben in sich trug“[270] –, bleibt zu fragen, ob das hierin zum Ausdruck kommende blinde Bestreben nicht

267 Vgl. ebda.

268 Bergson 1912 b, S. 269.

269 Zu den Auf- und Abstiegsbewegungen des Lebens und der Materie vgl. Bergson 1912 b; S. 265 und S. 274.

270 Vgl. Bergson 1912 b, S. 270.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weitaus mehr Gemeinsamkeiten mit dem kritisierten Denken aufweist, als dem Autor lieb sein dürfte. Denn auch dort werden, wie von Bergson selbst aufgezeigt, die Ansprüche bis ins ‚Unbegrenzte' vorangetrieben, um aus der ‚Materie zu ziehen, was eben möglich ist' – und zwar bis zu dem Punkt, wo die Materie selbst zum Hindernis wird, insofern sie den grenzenlosen Anforderungen des ‚reinen Denkens' nicht gerecht zu werden vermag.

Berücksichtigt man zudem, dass dieses von Zenon gleichsam auf die Spitze getriebene Denken nur mehr Zielsetzungen verfolgt, die von allem Konkreten gereinigt sind, so sei daran erinnert, dass auch für Bergson „das Ich in seiner ursprünglichen Reinheit" erst deutlich wird, wenn „gewisse Formen" ausgeschieden oder berichtigt werden, „die den sichtbaren Stempel der äußeren Welt tragen."[271] Die ‚reine Dauer' Bergsons und das ‚reine Denken' Zenons stimmen also trotz aller Unterschiede und Gegensätze zumindest darin überein, dass beide vor dem „Eindringen der Sinnenwelt"[272] sich schützen, um ihre rein qualitativen beziehungsweise logischen Ansprüche zu sichern. Auch wenn diese Ansprüche bei Zenon ausdrücklich gegen die ‚Sinnenwelt' gerichtet werden und damit ihren Geltungsbereich zu verlassen scheinen, geschieht dies nur, wie gesehen, um die Einheit und Reinheit der Formen gegen die unübersichtliche Vielfalt unserer Wahrnehmungen und Empfindungen zu behaupten.[273] An einer wirklichen Vermittlung von Formen und Inhalten denkt Zenon nicht, denn dies würde bedeuten, dass die logische Einheit des Denkens nur als eine mögliche Form der

271 Vgl. Bergson 1999, S. 166 sowie dazu weiter oben Anmerkung 130.

272 Ebda.

273 So beruhen Zenons Paradoxien auf dem logischen Satz des Widerspruchs, demzufolge etwas nicht wirklich sein kann, wovon dasselbe sowohl zu bejahen als auch zu verneinen ist. Positiv bedeutsam ist dieser Satz bekanntermaßen nur in analytischen Urteilen, das heißt wenn ein zugesprochenes Prädikat bereits im Subjekt enthalten ist. In synthetischen Urteilen und Wirklichkeitsaussagen wirkt er hingegen nur als negatives Wahrheitskriterium.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkenntnis erschiene. Offen ist nun allerdings, wie Bergson die reine Dauer der Wahrnehmung vor der „Tyrannei der Raumvorstellung“[274] bewahren will. Denn während das ‚reine Denken’ die angenommene Unbewegtheit des Seienden analytisch – und damit vor aller Erfahrung[275] – aufzuweisen versucht, bedarf es einer ähnlichen Konstruktion, um auch die räumlichen Bewegungen und Veränderungen aus der ‚Reinheit des Ich’ herzuleiten. Anders gesagt: nur wenn es Bergson gelingt, die Bewegungen der ‚Sinnenwelt’ auf die inneren Bewegungen eines identischen Ich – Bewusstseins zurückzuführen, ist die Annahme einer reinen Qualität und Dauer überhaupt zu rechtfertigen. Bereits die Unterscheidung zwischen der äußeren Sinnenwelt und der hiervon unbeeinflusst bleibenden Dauer des Ich setzt nämlich voraus, dass beide in ihrer vermeintlichen Dualität erkannt werden. Und da die analytischen Urteile des ‚reinen Denkens’ nach Bergson hierfür ungeeignet sind, bedarf es einer anderen Art der bewussten Wahrnehmung oder Apperzeption, mittels derer die wechselnden äußeren Eindrücke und inneren Erlebnisse aufeinander bezogen werden.

Der von Bergson selbst nicht verwendete Begriff der ‚Apperzeption’ ist hier im Sinne seiner ursprünglichen Bedeutung der ‚Hinzuwahrnehmung’ zu verstehen, um anzudeuten, dass das Ich über einen einheitlichen Bezugspunkt verfügen muss, damit die Integration wechselnder Wahrnehmungen möglich ist.[276] Würde ein solcher Bezugs-

274 Bergson 1999, S. 166.

275 Analytische Urteile sind vor aller Erfahrung gültig, da sie begriffsimmanent und logisch begründet werden. Aus diesem Grund sind schon für Kant „die analytischen Sätze *tautologisch*.“ Vgl. Kant 1981 c, A 174 (Hervorhebung im Original). Der analytische Satz: „Wenn Tulpen im Winter blühen, dann gibt es Blumen, die auch im Winter blühen“, besitzt jedoch neben der formal-logischen auch eine erkenntnistheoretische Bedeutung, die sich daran zeigt, dass hier zugleich eine Aussage über die Wirklichkeit gemacht wird, deren Geltungsgrund die Erfahrung ist.

276 Das lateinische ‚adpercipere’ verweist noch auf diesen übergeordneten Einheitspunkt bei der Zusammenführung unterschiedlicher Wahrneh-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

punkt ausschließlich in der Orientierung an der ‚äußeren Welt' sich bilden, dann stünde nicht nur die ‚Reinheit des Ich' in Frage, sondern auch die damit verbundene Absicht Bergsons einer Identitätsbestimmung vom inneren Erleben her. Denn wenn allein die eher zufällig in Erscheinung tretenden Eindrücke der ‚Sinnenwelt' oder auch die situativ bedeutsamen Anforderungen in einer Gesellschaft zur integrationsbestimmenden Größe würden, dann bliebe die geforderte Einheit des Ich beziehungsweise der Wahrnehmung ebenso zufällig wie fragmentarisch.[277] Folglich stellt sich nunmehr die Frage, was im Prozess der Wahrnehmung hinzukommt beziehungsweise gleich bleibt, damit Bewegungen und Übergänge überhaupt als solche erfasst werden. Ihre Beantwortung zielt also weniger darauf, ob man mit Heraklit tatsächlich nur einmal in denselben Fluss steigen kann; dieser verändert sich für Bergson ebenso wie derjenige, der sich anschickt einzutauchen.[278]

---

mungen, während beispielsweise das französische ‚aperception' nur mehr die Wahrnehmung selbst meint.

277 Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die Ausführungen Kants zur empirischen Apperzeption: „Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben […]." Kant 1981 b, A 107. Gesellschaftlich bedeutsam ist dieser Gedanke vor allem im Hinblick auf die Frage nach der Identitätsbildung unter den sozialen Bedingungen wechselnder Rollenverhältnisse, die eine einheitliche Selbstwahrnehmung geradezu verhindern können. Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften' wäre hierfür ein bekanntes – und nicht nur literarisch bedeutsames – Beispiel. Vgl. dazu Musil 1978.

278 Bergsons ontologische Auffassung der Bewegung wird vor allem in den Untersuchungen über die Dauer als schöpferisches Prinzip des Lebens und der Geschichte deutlich. Zu diesen beiden Grundthemen vgl. Bergson 1912 b sowie 1992. Obgleich Bergson selbst nicht vom ‚Sein der Bewegung' spricht (siehe dazu die Kapitelüberschrift weiter oben), finden sich bei ihm zahlreiche Aussagen, in denen die „Wirklichkeit" ausdrücklich

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu klären sind vielmehr die Bedingungen der Wahrnehmung von Bewegungen, da hierfür ein Innehalten des Flusses oder aber eine Momentaufnahme des Erlebens erforderlich scheint, um von einem sicheren Standpunkt aus äußere wie innere Veränderungen feststellen zu können. Insofern ein solcher Standpunkt jedoch Stillstand fordert, wo im Sinne von Bergson „keine starren Dinge, sondern allein werdende Dinge, keine Zustände, die bleiben, sondern nur Zustände, die sich verändern“[279] existieren, bedarf es offenkundig einer besonderen Art der Wahrnehmung, die einerseits nach ‚außen', von der ‚Sinnenwelt' sich abhebt, um sie erfassen zu können und andererseits nach ‚innen', vom starren Denken sich unterscheidet, um am Bewegungsprozess teilzuhaben. Gesucht ist also eine Wahrnehmung, die weder zufällig noch unbeweglich ausfällt – oder positiv ausgedrückt: die rein und dauernd ist. Bergson fasst diese zweifache Forderung unter die doppeldeutige Formel von der „Substantialität der Veränderung“[280], deren Bedeutung für das Wahrnehmen von Bildern wie auch für das Bilden von Wahrnehmungen nunmehr näher in den Blick genommen werden soll.

2.4 Äußere und reine Wahrnehmungen

Aus den bisherigen Hinweisen zur ‚äußeren Wahrnehmung' wurde deutlich, dass die erzeugten Bilder immer nur einen Ausschnitt der möglichen Wirkungen der Dinge wiedergeben. Insofern diese Wirkungen zugleich abhängig sind von den Möglichkeiten, auf die Dinge einzuwirken – wodurch die Wahrnehmungen erst eine reflexive Bedeutung erhalten –, besteht im Sinne von Bergson „zwischen dem Sein und dem bewußten Wahrgenommenwerden der Bilder“[281] ein notwen-

als „reine Bewegung“ gekennzeichnet wird. Vgl. dazu 1993 d, S. 211 (dort unter Bezugnahme auf Heraklit).

279 Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

280 Vgl. Bergson 1993 c, S. 169 (im Original zum Teil hervorgehoben).

281 Bergson 1991, S. 22 (im Original zum Teil hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diger Zusammenhang. Dieser Zusammenhang führt, wie gesehen, schließlich sogar zu der weitergehenden Annahme, dass zwischen der unüberschaubaren Totalität der Bilder insgesamt und den aktuellen Wahrnehmungsbildern eines einzelnen Organismus nur „ein Unterschied des Grades und nicht des Wesens“[282] besteht. Überträgt man diese Sichtweise auf den Vorgang einer einzelnen Wahrnehmung, dann wird deutlich, wie das unauflösliche Wechselverhältnis zwischen äußeren Bildwahrnehmungen und inneren Wahrnehmungsbildern vorzustellen ist:

„Die Wahrheit ist die, daß der Punkt P, die Strahlen, die er aussendet, die Netzhaut und die beteiligten Elemente des Nervensystems ein solidarisches Ganzes bilden, in dem der Punkt P ein Teil ist, und daß im Punkte P, und nirgends anders, das Bild von P gebildet und wahrgenommen wird.“[283]

Dies bedeutet, dass die Farben, Gerüche, Formen, Geschmäcke und Geräusche eines Gegenstandes diesem zwar selbst zugehören, wobei die jeweilige Art ihrer Aktualisierung jedoch an die unterschiedlichen Voraussetzungen der einzelnen Wahrnehmungsorgane gebunden bleibt. Auf diese Weise ist es möglich, dass so unterschiedliche Lebewesen wie etwa Amöbe und Mensch in derselben Welt sich befinden und doch gleichzeitig unterschiedliche Welten wahrnehmen. Und ebenso wie diese Welten aus der Sicht eines einzelnen Organismus ‚ein solidarisches Ganzes’ darstellen, das heißt auf sich bezogen und für sich genommen geschlossen sind, bilden für Bergson auch die verschiedenen Welten und Sichtweisen ein ‚Ganzes’, das freilich nur virtuell besteht, solange ein Unterschied ‚zwischen dem Sein und dem bewussten Wahrgenommenwerden der Bilder’ gegeben ist. Die ‚Totalität der Bilder’ wäre nur dann vollständig wahrnehmbar, wenn sie ohne Bewusstsein erfolgen könnte, das heißt ungetrübt durch eigene Vorstellungen und Interessen alle Wirkungen auf einmal aufnähme und re-

282 Ebda.

283 Bergson 1991, S. 28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

flektierte. Diese – gleichwohl hypothetische – Annahme wird von Bergson in einer kurzen Textpassage erläutert:

„Der Zusammenhang, in dem die Bilder untereinander stehen, ist der indifferente einer rein mechanischen Beziehung, sie wenden einander alle ihre Seiten auf einmal zu, d. h. sie wirken und reagieren mit all ihren Elementen auf einander, und folglich wird keines von ihnen zur Wahrnehmung, und keines nimmt bewußt wahr.“[284]

Spekulativ bleibt diese Aussage deshalb, weil sie bereits als gültig voraussetzt, was erst zu beweisen ist. Die Voraussetzung eines virtuellen Zusammenhanges der Bilder lässt nämlich nicht schon durch die Annahme einer unbewusst bleibenden Wahrnehmung sich rechtfertigen, da die ‚äußeren Wahrnehmungen' immer nur eine Auswahl möglicher Wirkungen wiedergeben, gerade weil sie, wie Bergson sich ausdrückt, „mit Erinnerungen gesättigt“[285] – und das heißt mit Bewusstsein versehen – sind. Selbst wenn man zugesteht, dass aus der Sicht eines einzelnen Organismus die wahrgenommenen und erzeugten Bilder ein ‚solidarisches Ganzes' bilden, besteht noch kein Grund, gleiches auch für die Bilder untereinander anzunehmen. Schließlich würde dies eine andere Art der Wahrnehmung oder des Bewusstseins voraussetzen, das ganz in der Gegenwart verbliebe, um sich „rein nach dem äußeren

284 Bergson 1991, S. 21–22. An anderer Stelle weist Bergson darauf hin, „daß das Wahrnehmen irgend eines unbewußten materiellen Punktes in seiner reinen Momentalität unendlich viel umfassender und vollständiger sei als das unsere, da dieser Punkt ja alle Wirkungen aller Punkte der materiellen Welt aufnimmt und weitergibt, während unser Bewußtsein nur gewisse Teile und nur gewisse Seiten dieser Teile erfaßt.“ Bergson 1991, S. 23.

285 Bergson 1991, S. 18. Weiter steht zu lesen: „Dem, was unsere Sinne uns unmittelbar und gegenwärtig geben, mengen wir tausend und abertausend Elemente aus unserer vergangenen Erfahrung bei.“ Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenstande zu formen.“[286] Solange jedoch eine solche „unmittelbare und rein momentane Anschauung“[287] der materiellen Welt nicht gegeben ist, bleiben auch die Aussagen über die vermuteten Zusammenhänge der Bilder untereinander „freie Fiktion“[288]. Bergson ist sich dieser Schwierigkeit wohl bewusst. Dennoch hält er an seiner Auffassung einer „idealen Wahrnehmung [fest, F.B.], die wir durch Elimination der individuellen Zufälligkeiten gewinnen“, da sie für ihn „die eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen ist“.[289] Ihr möglicher Nachweis betrifft also nicht nur sie selbst, sondern auch die bisher nur postulierte ‚Totalität des Ganzen’.

In seinen Ausführungen zur „reinen Wahrnehmung“ und „reinen Erinnerung“ versucht Bergson daher, die bisher aufgezeigten Gegensätze – vor allem zwischen „dem Leben als ganzem“ und „den Formen, worin es sich kund tut“[290] – aufzulösen. Denn obgleich für Bergson Widersprüche zur Wirklichkeit gehören, bleibt zu fragen, wie die aus der Opposition gegen analytische Konzepte des reinen Denkens hervorgebrachten Ursprungsannahmen und Ganzheitsvorstellungen – etwa bezüglich des ‚wahren Ich’, der ‚intuition originelle’ oder des ‚élan vital’ – begründet werden können. Insofern nämlich Bergson in diesen Vorstellungen ein positives Gegenbild entwirft, das als Grundlage für die verschiedenartigen Wahrnehmungsbilder und Bildwahrnehmungen wirksam ist, ist hier der Schlüssel für das bislang noch ungelöste Problem einer reinen, mit sich selbst identischen und zugleich sich verändernden, dauernden Wahrnehmung zu suchen.

Anders als bei den äußeren Wahrnehmungen, in denen dauernde und räumliche Momente nebeneinander existieren, die im Sinne von Bergson erst durch unsere gespannte „Aufmerksamkeit auf das Le-

286 Ebda.

287 Bergson 1991, S. 19.

288 Bergson 1991, S. 18.

289 Ebda.

290 Bergson 1912 b, S. 133.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben“[291] qualitativ erfasst und durchdrungen werden, erscheinen allein die reinen Wahrnehmungen von räumlichen Beimischungen vollständig befreit zu sein. Denn während beispielsweise Seh-, Hör- oder Tastbilder schon deshalb raumbezogen ausfallen, weil sie an die entsprechenden körperlichen Wahrnehmungsorgane gebunden sind, stellen die reinen Wahrnehmungen einen direkten Zugang zu den ‚unmittelbaren Gegebenheiten des Bewusstseins' zumindest begrifflich in Aussicht. Doch erst durch den Nachweis ihrer anschaulichen Wirksamkeit würde der bislang noch gesuchte ‚verbindende Faden' zwischen dem Bewusstsein und den Dingen beziehungsweise den inneren und äußeren Bewegungen tatsächlich aktualisiert.[292]

Bergson stellt in diesem Zusammenhang allerdings bereits frühzeitig klar, dass die reine, unpersönliche Wahrnehmung für ihn „mehr dem Rechte als der Tatsache nach besteht“[293]. Da jede Wahrnehmung, so kurz sie auch ausfällt, immer eine gewisse Zeit beansprucht und damit einer Anstrengung des Gedächtnisses bedarf, „durch welche die einzelnen Momente ineinandergedehnt und verschmolzen werden“[294], mischen sich dem, was den Sinnen unmittelbar gegenwärtig zu sein scheint, notwendigerweise „abertausend Elemente“[295] aus unserer vergangenen Erfahrung bei. Insofern also die Wahrnehmungen mit persönlichen Erinnerungen und individuellen Zufälligkeiten immer schon angereichert sind, erscheint eine unmittelbare und rein momentane Anschauung von vornherein unmöglich zu sein. Dennoch hält Bergson an der Vorstellung der reinen Wahrnehmung als „eine freie Ursache“[296] fest, indem er der hypothetischen Frage nachgeht, wie eine völlig von

291 Bergson 1991, S. VI (im Original hervorgehoben).

292 Siehe dazu die einleitenden Sätze zu Abschnitt 2.3 weiter oben.

293 Bergson 1991, S. 19.

294 Ebda.

295 Bergson 1991, S. 18.

296 So eine Formulierung von Bergson zum angenommenen Ausgangspunkt einer vollständig transparenten Selbstwahrnehmung. Vgl. dazu Bergson 1999, S. 174.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Gegenwart absorbierte Anschauung vorzustellen sei. Denn erst wenn es gelingt, den Wahrnehmungskern von der ihn umgebenden Hülle subjektiver Erinnerungen zu befreien, könnte gezeigt werden, dass die Wahrnehmungen zuerst außerhalb unseres Bewusstseins, das heißt in den Dingen selbst stattfinden, obgleich es für uns eher den Anschein hat, als würden sie „aus den inneren Bewegungen der Gehirnsubstanz“[297] hervorgebracht.

Auch wenn nach dem bisher Gesagten die vermeintliche Wirklichkeit reiner Wahrnehmungen eher als ein möglicher Grenzfall anzunehmen ist, bleibt für Bergson die Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit aktuell. Denn damit das ‚Bild von P' nicht nur als Konglomerat aus subjektiven Erinnerungen, zufälligen Eindrücken und artifiziellen Eigenschaften erscheint, sondern tatsächlich ‚im Punkte P und nirgends anders' hervorgebracht wird, bedarf es einer Wahrnehmung, deren einzige Aufgabe darin besteht, „sich rein nach dem äußeren Gegenstande zu formen.“[298] Dieser hypothetisch angenommene Objektivitätsanspruch kann zwar vom einzelnen Organismus nur ansatzweise verwirklicht werden; für die „Wirkung des Ganzen“[299] ist er jedoch unverzichtbar. Würde man nämlich bereits die Möglichkeit einer anschaulich vermittelten Objektivität ausschließen, dann wäre schließlich auch die ‚reine Dauer' zuletzt nichts weiter als ein bloß vorgestelltes Ideal, ohne weiterreichende Geltungsansprüche.[300] Die

297 Bergson 1991, S. 18.

298 Ebda.

299 Bergson 1912 b, S. 212.

300 Vgl. in diesem Zusammenhang etwa auch Bergsons Einschätzung reiner Gemütsbewegungen, die nicht erst durch einzelne Vorstellungen ausgelöst werden, sondern umgekehrt intellektuellen Zuständen vorausgehen und dadurch entsprechende Ideen erzeugen sollen. Ähnlich wie bei der Annahme der ‚reinen Dauer' ist nicht auszuschließen, dass Emotionen weniger ‚für sich' eine – wie Bergson sich ausdrückt – „Erschütterung der Seele“ darstellen als vielmehr ‚außer sich' bestimmte Reaktionen auf entsprechende Einflüsse zum Ausdruck bringen. Auf diese Weise könn-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

angenommene Existenz der ‚reinen Wahrnehmung' betrifft mithin den Kernbestand des Bergsonschen Selbst- und Welterschließungskonzeptes.

Da die Reinheit der Anschauung nicht einfach gegeben ist, wählt Bergson einen anderen Weg, um ihre Bedeutung zu erweisen. Er bedient sich dabei eines indirekten Schlussverfahrens, indem er „die Analysen der üblichen Psychologie"[301] kritisiert und die Grenzen ihrer Aussagen absteckt. Am Beispiel des Gesichtssinns zeigt er auf, dass in Wahrnehmungsprozessen materielle und geistige Merkmale notwendig zusammenwirken. Würde man nämlich ausschließlich externe oder interne Einflüsse geltend machen, bliebe nach Bergson offen, wie die auf den zwei Netzhäuten empfangenen Eindrücke zu einer Wahrnehmung zusammengeführt werden können, die dem, „was wir den Punkt eines Raumes nennen"[302], entsprechen sollen. Darüber hinaus bliebe ungeklärt, wie es möglich ist, dass die Eindrücke des Gesichtssinns etwa mit denen des Tastsinns übereinstimmen. Die Ordnung einzelner Gesichtswahrnehmungen untereinander wäre demnach zu ergänzen durch eine parallele Ordnung entsprechender Tastwahrnehmungen, deren Zusammenführung in eine gemeinsame Ordnung erst den jeweiligen Gegenstand der Wahrnehmung hervorbringt. Und wenn es stimmt, dass diese gemeinsame Ordnung sogar unabhängig von unseren individuel-

ten zumindest allgemeine Aussagen über die vermeintliche Reinheit der Emotionen oder etwa das von Bergson in einem grundsätzlichen Sinne als defizitär angenommene Gefühlsleben der Frau vermieden werden. Vgl. dazu Bergson 1992, S. 34–35. Doch neben den zweifellos kritikwürdigen Schlussfolgerungen Bergsons ist hier zunächst von Interesse, auf welche Weise die proklamierte Reinheit der Dauer beziehungsweise der tiefen Gemütsbewegungen überhaupt wahrzunehmen ist, um ihren vorausgesetzten Objektivitätsanspruch überprüfen zu können.

301 Bergson 1991, S. 49. Es sei an dieser Stelle nur daran erinnert, dass auch Zenon in seiner Argumentation indirekter Schluss- und Beweisverfahren sich bedient. Siehe dazu weiter oben Abschnitt 1.3.

302 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

len Wahrnehmungen existiert, insofern „sie ja für alle Menschen dieselbe ist und eine materielle Welt konstituiert, in der Wirkungen an Ursachen geknüpft sind und die Erscheinungen nach Gesetzen verlaufen“[303], so wäre zwar noch nicht die ‚Reinheit’, wohl aber die ‚Einheit der Wahrnehmungen’ eine notwendige Erkenntnisvoraussetzung. Doch auch für diesen Fall gibt Bergson zu bedenken, dass spezifische Eigenschaften und Besonderheiten der Materie verschlossen bleiben:

„Die Materie, bei der wir gelandet sind, ist zwar höchst brauchbar, um die wunderbare Übereinstimmung der Empfindungen untereinander zu erklären, aber was wissen wir denn in Wahrheit von ihr, da wir ihr ja doch alle wahrnehmbaren Qualitäten und alle Empfindungen absprechen müssen und ihr nur die Funktion lassen dürfen, den Zusammenhang unter diesen zu klären? Sie hat nichts Wißbares und Erfaßbares an sich, nicht einmal denkbar ist sie. Sie bleibt eine rechte mystische Wesenheit.“[304]

Bergson unterscheidet demnach deutlich zwischen dem einerseits notwendigen Zusammenhang der Wahrnehmungen und Empfindungen untereinander sowie andererseits der hiervon unbeeinflussten ‚Totalität der Bilder der materiellen Welt’. Diese ist nicht bereits über die einheitliche Zusammenfassung einzelner Wahrnehmungsbilder herstellbar, da die Wirkungen der Gegenstände – wie gesehen – auch von den jeweiligen Wahrnehmungs- und Reaktionsmöglichkeiten eines Organismus abhängen. Insofern nämlich diese Wahrnehmungs- und Reaktionsmöglichkeiten in ganz unterschiedlicher Weise ausgeprägt sind, sodass etwa unbewusst empfundene oder bewusst vorgestellte Momente einander ablösen beziehungsweise durchdringen, ist offensichtlich, dass selbst ihr notwendiger Zusammenhang immer nur eine jeweils mögliche Sichtweise zum Ausdruck bringen kann. Die Einheit der Wahrnehmungen ist folglich keine Garantie für ihre angenommene Gültigkeit. Ihr positiver Effekt liegt für Bergson eher darin, dass die

303 Bergson 1991, S. 50.

304 Bergson 1991, S. 50–51.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verschiedenen Perspektiven des Erfassens und die unterschiedlichen Wirkungen des zu Erfassenden nur als zusammenhängend zu begreifen sind. Denn auch wenn die ‚Totalität der Bilder' in dem beständigen Wechselverhältnis von Wirkungen und Erfassungen nicht vollständig aufgeht, da „das Ganze unter einem bestimmten Gesichtswinkel"[305] erscheint, bilden doch die jeweiligen Erfahrungswirklichkeiten der verschiedenartigen Lebewesen für sich genommen ein „solidarisches Ganzes"[306].

Die Unterschiede zwischen Subjekt und Objekt werden im Sinne dieser eingeschränkten Fassung des ‚solidarischen Ganzen' nicht einfach aufgehoben. So geht Bergson in deutlicher Abgrenzung vor allem zu Kant davon aus, dass Erfahrungen erst in dem konkreten Zusammenspiel von Prozessen des Wirkens und Erfassens sich bilden, anstatt durch a priori gültige Verstandesbegriffe und Anschauungsformen begründet zu sein.[307] In dem kantischen Misstrauen gegenüber den sich verändernden Wahrnehmungen und Erfahrungen sowie den daraus erwachsenen Bemühungen, konkrete Wandlungen und Zufälligkeiten zu überwinden, sieht Bergson eine „Abwendung vom praktischen Leben"[308]. Zwar stimmt er mit Kant darin überein, dass die „gewöhnli-

305 Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 193.

306 Bergson 1991, S. 28. Siehe dazu weiter oben Anmerkung 283 in diesem Abschnitt.

307 Zu den vermeintlichen Irrtümern der kantischen Vernunftkritik sowie der dieser – laut Bergson – zugrunde liegenden „kinematographischen Methode" vgl. ausführlicher Bergson 1912 b, S. 332–365. Wichtig ist, dass die kantische Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auf das Problem wissenschaftlicher Erkenntnisbildung sich bezieht, während Bergson in seinem metaphysischen Erfahrungsansatz, ausgehend von Wahrnehmungen und Erscheinungen, „auf die Dauer selbst geht." Vgl. Bergson 1912 b, S. 347. Diesen Unterschied gilt es zu beachten, wenn man Bergsons Kritik an Kant in den Blick nimmt.

308 Bergson 1993 c, S. 160.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Gegebenheiten unserer Sinne und unseres Bewußtseins“[309] vielfachen Täuschungen unterliegen. Allerdings vertritt er im Unterschied zum Kritiker der ‚reinen Vernunft’ die Auffassung, dass eine „direkte Wahrnehmung der metaphysischen Wirklichkeit“, die Bergson „höhere Intuition“ und die Kant „intellektuelle Anschauung“ nennt, durchaus möglich ist.[310] Doch insofern Bergson hierbei nicht mehr auf die logische Einheit der Vernunft sich stützen kann, da das ‚solidarische Ganze’ nach seiner Auffassung allein anschaulich und nur im Plural vorzustellen ist, stellt sich weiterhin die Frage, von welchem Punkte aus die mannigfachen Prozesse des Wirkens und Erfassens ihren Ausgang nehmen beziehungsweise in welchem Punkte sie zusammenlaufen. Denn dass eine „unmittelbare Schau der Wirklichkeit“ – vor allem in den Künsten – möglich ist, wird von Bergson unterstellt; offen ist allerdings, wie durch eine „Wiederbelebung unserer Wahrnehmungsfähigkeit“ beziehungsweise „Vertiefung unserer Intuition“ ein einheitlicher Zusammenhang im „Ganzen unserer Erkenntnis“ hergestellt werden kann.[311] Gesucht wird also, in Anlehnung an eine kantische For-

309 Ebda.

310 Für Kant bleibt die nichtsinnliche oder intellektuelle Anschauung problematisch, da „das Intelligible eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde.“ Vgl. dazu Kant 1981 b, A 280–281/B 336–337. In der transzendentalphilosophischen Bestimmung von Raum und Zeit wird die Vorstellung einer reinen Anschauung beziehungsweise erfahrungslosen Erfahrung dennoch ausgeführt, wobei allerdings das Verhältnis von sinnlicher Gegebenheit und formaler Reinheit widersprüchlich bleibt. Adorno kritisiert daher die raum–zeitliche „Form der Anschauung“ bei Kant als „ein hölzernes Eisen“ und führt in diesem Zusammenhang unmissverständlich aus: „Eine Form der Sinnlichkeit, die das Prädikat der Unmittelbarkeit verdiente, ohne doch selber Gegebenheit zu sein, ist absurd.“ Vgl. dazu Adorno 1956, S. 151. Zu den Formulierungen „direkte Wahrnehmung“ und „höhere Intuition“ vgl. Bergson 1993 c, S. 159 (im Original zum Teil hervorgehoben).

311 Vgl. zu diesen Formulierungen Bergson 1993 c, S. 158 sowie S. 162.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mulierung, der „oberste Einheitspunkt“[312] unserer Wahrnehmungsfähigkeit, nachdem die Wahrnehmung selbst in ein heterogenes Wechselspiel perspektivischer Erfassungs- und Wirkverhältnisse aufgelöst worden ist.

Bergsons Antwort auf diese Frage fällt ebenso einfach wie konsequent aus. Im Unterschied zur theoretischen Erkenntnis sieht er die Wahrnehmungsfähigkeit als praktisches Vermögen, das nicht durch allgemeine Prinzipien der Vernunft, sondern durch das selbst beständig sich verändernde Zusammenwirken von empfangenen Eindrücken und schöpferischen Verarbeitungen bestimmt wird. Ebenso wie im Evolutionsprozess immer neue Formen hervorgebracht werden, die im Sinne von Bergson als ‚Durchgangspunkte des Lebens’ in Erscheinung treten, werden auch im Wahrnehmungsprozess Momentaufnahmen gebildet und miteinander verknüpft, bis schließlich die „fließende Kontinuität des Wirklichen in diskontinuierlichen Bildern“ sich verfestigt.[313] Bereits diese Formulierung lässt jedoch erkennen, dass die im Akt der Wahrnehmung entstehenden Momentaufnahmen den Prozess der kontinuierlichen Formveränderung nur unzulänglich wiedergeben. Denn auch die nur vermeintlich isolierten Formen und Zustände entstehen nach Bergson in jedem Augenblick neu, das heißt sie unterliegen dauernden Wandlungen und Entwicklungen. Allein der Trägheit unserer Wahrnehmungsorgane sowie dem Ordnungsbedürfnis unseres Geistes

312 Bei Kant bezeichnet bekanntlich das „Ich denke“ den obersten, nichthintergehbaren Einheitspunkt des transzendentalen Selbstbewusstseins. Vgl. dazu Kant 1981 b, B 132–136. Wenn nunmehr nach dem obersten Einheitspunkt der Wahrnehmungsfähigkeit gefragt wird, soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass im Sinne von Bergson nicht nur die Vorstellungen, sondern auch die Wahrnehmungen auf etwas bezogen werden müssen, da sie sonst nicht ‚meine’ Wahrnehmungen oder Vorstellungen sein könnten.

313 Vgl. dazu Bergson 1912 b, S. 306. Zu den Formen als ‚Durchgangspunkte’ des Evolutionsprozesses siehe weiter oben die entsprechenden Textpassagen zu den Anmerkungen 239 und 240.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist es geschuldet, Farbe auf Farbe, Ton auf Ton oder Stoß auf Stoß folgen zu lassen, wobei ein Eindruck den anderen abzulösen scheint. Für Bergson handelt es sich hierbei jedoch um einen künstlichen Schnitt durch die Wirklichkeit, der zwar unserem „Bedürfnis nach Unbeweglichkeit“[314] entspricht, allerdings für den Preis, dass uns die tatsächlichen Qualitäten der Materie sowie die Zusammenhänge unserer Wahrnehmungen verschlossen bleiben:

„Jede dieser Qualitäten für sich genommen ist ein Zustand, der reglos in seinem Sosein zu beharren scheint, wartend bis ein anderer Zustand ihn ablöse. Dennoch zerfällt jede dieser Qualitäten vor der Analyse in eine Unzahl elementarer Bewegungen. Und ob man nun Schwingungen in ihnen sehe, ob man sie auf ganz andere Weise vorstelle, sicher ist das eine, daß jede Qualität Veränderung ist.“[315]

Lässt man einmal außer acht, dass in dieser Aussage ‚jede Qualität’ ebenso wenig erfahrbar ist wie bereits zuvor ‚das Leben als ganzes’ oder die ‚Totalität der Bilder’, so fällt auf, dass das in der kantischen Transzendentalphilosophie noch widersprüchlich angelegte Verhältnis zwischen den beiden Hauptstämmen der Erkenntnis, nämlich der anschaulichen Rezeptivität und der gedanklichen Spontaneität, bei Bergson im Rekurs auf das praktische Vermögen der Wahrnehmungsfähigkeit geradezu entschärft wird. Wo Kant – entgegen seiner eigenen Annahme von der Subjektbestimmtheit der Erkenntnis – weiterbohrt und danach fragt, wie Anschauungen und Begriffe wieder zusammen kommen können, nachdem er sie zuvor getrennt hatte[316], verweist

314 Bergson 1993 c, S. 163.

315 Bergson 1912 b, S. 304.

316 Vgl. dazu das Kapitel „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ in Kant 1981 b, A 137–148/B 176–188. Der Autor der ‚Kritik der reinen Vernunft’ kommt dort zu dem Ergebnis, dass auch die reinen Begriffe den angeschauten Gegenständen zumindest ähnlich sein müssen, wodurch nicht nur die starre Trennung der beiden ‚Stämme der Erkennt-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bergson zunächst nur auf ‚eine Unzahl elementarer Bewegungen', deren ‚inneres Wesen' allein durch Hingabe und Versenkung erfahrbar ist:

„Lasse Dich nieder in der Veränderung; und mit eins wirst Du, sowohl die Veränderung selbst, wie das Nacheinander der Zustände ergreifen, zu dem die Veränderung jeden Augenblick erstarren *kann*. Niemals aber wirst Du aus diesem von außen her – diesem als wirkliche statt als nur virtuelle Unbewegtheit wahrgenommenen Nacheinander von Zuständen *Bewegung* rekonstruieren."[317]

Auffällig ist auch hier, dass Bergson – ganz im Sinne der nunmehr schon bei verschiedenen Fragestellungen erkennbaren Unterscheidung zwischen inneren Ereignissen und äußeren Erscheinungsformen – auf vermeintlich ursprüngliche und essentialistische Annahmen sich besinnt. Den fragmentarischen und damit unvollständigen äußeren Wahrnehmungen des ‚empirischen Ich' stellt er auf der anderen Seite das

nis' fragwürdig wird, sondern zugleich das Nichtidentische beziehungsweise nicht subjekteigene Moment inmitten der Subjektivität sich geltend macht. Es gehört zu den Stärken der kantischen Philosophie, dass sie diese Fragwürdigkeit zuspitzt und gegen die eigenen Ansichten wendet, statt sie im Sinne eigener Annahmen vorschnell zu beantworten beziehungsweise zu versöhnen. Interessant ist in diesem Zusammenhang übrigens, dass der Rückgriff auf Schemata und Bilder als Mittler zwischen Anschauungen und Begriffen durchaus Bezüge zu Bergson eröffnet – zumal wenn man bedenkt, dass Kant im „Schematismus unseres Verstandes" fast schon metaphysisch „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele" zu erkennen meint. Vgl. dazu Kant 1981 b, A 141/B 180. Bedenkt man zudem, dass für Kant die Zeit das Moment ist, welches der Spontaneität des Denkens und der Rezeptivität der Anschauung gemein ist, dann gibt es möglicherweise sogar mehr Parallelen zu Bergson, als diesem Autor recht sein dürfte.

317 Bergson 1912 b, S. 311 (Hervorhebungen im Original). Zur Hingabe an das „innere Wesen der Dinge" vgl. Bergson 1912 b, S 309.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reine Wahrnehmungsvermögen des ‚fundamentalen Ich' gegenüber. Die Besonderheit dieses für Bergson an der ‚Quelle der Erfahrung' aufzusuchenden Vermögens besteht nun darin, dass es von allen individuellen Zufälligkeiten befreit sein soll und als „unpersönliche Wahrnehmung die eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen ist."[318] Doch wie kann eine Wahrnehmung ‚unpersönlich' und damit allgemein sein, nachdem zuvor mit guten Gründen ihre bloß perspektivische Geltung hervorgehoben wurde? Und wenn es stimmt, dass diese besondere Art der Wahrnehmung „von der Materie eine unmittelbare und rein momentane Anschauung"[319] ermöglicht, das heißt nicht nur allgemein ist, sondern sogar objektiv ausfällt, dann stellt sich die weitergehende Frage, wie das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in der Anschauung selbst aufgehen kann. Denn wenn man mit Bergson davon ausgeht, dass eine Anschauung nur dann unmittelbar genannt werden kann, wenn sie selbst hervorgebracht wird, bleibt das Problem bestehen, wie das sinnlich Gegebene als rein vorzustellen ist. Während Kant – trotz seiner kategorialen Bestimmung der Anschauungsformen – bis zuletzt an der Vorstellung von der bloßen Gegebenheit des sinnlichen Materials festhält und dadurch die Differenz zwischen den subjektiven Erkenntnisbedingungen sowie den Gegenständen als „intelligible Ursache der Erscheinungen"[320] aufrecht erhält, verweist Bergson

318 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 289.

319 Bergson 1991, S. 19.

320 Vgl. Kant 1981 b, A 494/B 522. Das Gegenstandsverständnis bei Kant bleibt widersprüchlich, weil die Kritik der theoretischen Vernunft im Rekurs auf ihr eigenes Vermögen immer schon über sich selbst hinausweist, ohne doch die unbekannte und unbestimmt bleibende Ursache der Erscheinungen zu erreichen: „Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Rezeptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen affiziert zu werden, deren Verhältnis zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist (lauter Formen unserer Sinnlichkeit), und welche, sofern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, *Ge-*

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in seinem Konzept der reinen Wahrnehmung auf das grundsätzliche Vermögen, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind.[321] Anders gesagt: wo die kantische Vernunftkritik in der beabsichtigten Begründung des Seins durch das Erkenntnisvermögen des Subjekts die Grenzen des Verstandes auslotet und umreißt, eröffnet Bergson die Aussicht, dass auch noch die letzte Bastion des Nichtsubjekthaften, sinnlich Gegebenen, rein erfahrbar ist. Noch ist allerdings ungeklärt, ob und wie dieser Anspruch einzulösen ist – eine Frage, die nicht zuletzt aufgrund ihrer negativen Beantwortung durch Kant einen Prüfstein für Bergson beziehungsweise für identitätsphilosophische Spekulationen überhaupt darstellt.

Um ein möglichst angemessenes Verständnis dieser Position zu erreichen, konzentrieren wir uns daher zunächst wieder stärker auf die Frage nach der Bedeutung der reinen Wahrnehmung im Rahmen der Bildtheorie von Bergson. Denn trotz der insgesamt spekulativen Ausrichtung beziehungsweise Offenheit des philosophischen Zugangs[322] – vor allem hinsichtlich der verwendeten Grundbegriffe –, eröffnen sich hier durchaus konkrete Bezüge. Im Unterschied zu den so genannten

---

genstände heißen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können." Ebda. (Hervorhebung im Original).

321 So spricht Bergson in diesem Zusammenhang beispielsweise von einem „Akt, der für die reine Wahrnehmung konstitutiv ist und durch den wir uns mit einem Schlage in die Dinge versetzen." Vgl. Bergson 1991, S. 55–56.

322 Diese Offenheit, deren Prägnanz erst im Vollzug der Denkbewegung sich erschließt, ist ein Kennzeichen auch für die „Selbst–Bewegung und Selbst–Veränderung" der aufgezeigten Sinnbezüge, die schließlich im „dramatische[n] Stil Bergsons" ihren Ausdruck finden. Zur Koinzidenz von Stil und Inhalt bei Bergson vgl. Vrhunc 2002, S. 21.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verstandesurteilen, in denen Begriffe zusammengefügt, getrennt oder nach sonstigen Kriterien miteinander in Beziehung gesetzt werden, bieten Bilder ihre Bestandteile nicht nacheinander, sondern gleichzeitig dar, weshalb sie, wie Bergson sagen würde, ‚mit einem Schlage' erfasst werden. Streng genommen ist es sogar falsch, von einzelnen Bestandteilen zu sprechen, da diese nicht isoliert wahrgenommen werden können, ohne den Gesamteindruck eines Bildes zu verfälschen. Aus diesem Grund weist bereits Kant darauf hin, dass die Erkenntnis durch Begriffe „diskursiv" ist, während die der Anschauung „intuitiv" ausfällt, weshalb nach seiner Auffassung für unser Denken die Möglichkeit eines anschauenden Verstandes, der vom „Synthetisch–Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht", von vornherein auszuschließen ist.[323] Doch für Bergson ist schon die Scheidung zwischen dem Stoff der Erkenntnis und ihrer Form das Ergebnis einer gedanklichen Abstraktion. Im Unterschied zu Kant, der die Ergebnisse der reinen Mathematik und Naturwissenschaft als allgemein gültig annimmt, geht Bergson davon aus, dass es neben den wissenschaftlichen Erfahrungen auch eine objektive „Anschauung des Psychischen, oder allgemein gesagt des Lebendigen"[324] gibt, die

323 Vgl. dazu Kant 1981 e, A 345/B 349. (Im Original zum Teil hervorgehoben). Vor diesem Hintergrund ist schon die Vorstellung von einem ‚Newton des Grashalms' widersinnig, da dieser einen ‚intuitiven' oder ‚anschauenden Verstand' benötigte, um seine Gegenstände rein hervorzubringen. An anderer Stelle weist Kant darauf hin, dass die „intuitive Vorstellungsart" entweder „schematisch" oder „symbolisch" ist. Vgl. Kant 1981 e, A 252/B 255. Dieser Gedanke wurde später, in Anlehnung an Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead, von Susanne K. Langer aufgenommen und zur symboltheoretischen Unterscheidung „diskursiver" und „präsentativer" Formen erweitert. Siehe dazu Langer 1992, S. S. 86–108.

324 Vgl. Bergson 1912 b, S. 362. Es sei an dieser Stelle nur darauf hingewiesen, dass Kant in seiner Unterscheidung zwischen dem empirischen und transzendentalen Ich die ‚Anschauung des Psychischen' durch die so ge-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weder in synthetischen noch in analytischen Urteilen vollständig übersetzt werden kann. Als „supraintellektuelle Anschauung“[325] steht sie gleichsam zwischen den von allem Stofflichen gereinigten begrifflichen Formen sowie den im Materiellen verankerten Sinneswahrnehmungen:

„Existiert aber diese Anschauung, dann ist eine Besitzergreifung des Geistes durch sich selbst möglich, und nicht nur eine äußere, phänomenale Erkenntnis. Ja mehr als dies: wenn wir eine Anschauung solcher Art, eine ultra–intellektuelle Anschauung meine ich, besitzen, dann steht sie zweifellos durch gewisse Zwischenglieder mit der Sinnes-Anschauung genau so in kontinuierlichem Zusammenhang, wie das Rot mit dem Ultra–Violett.“[326]

Die ‚supra-’ beziehungsweise ‚ultraintellektuelle Anschauung’ unterscheidet sich demnach zum einen von den reinen Formen des Geistes und den Sinneswahrnehmungen; zum anderen steht sie mit beiden in einer gewissen Verbindung. Sie besitzt gleichsam eine doppelte Grenze, die der Geist qua Selbsttätigkeit aus sich selbst heraus überwinden kann, während in Richtung der Sinneswahrnehmungen eine Verbindung nur über ‚gewisse Zwischenglieder’, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, gegeben ist. Die ‚Besitzergreifung des Geistes’ verweist dabei deutlich auf das spontane Vermögen, eine Anschauung selbsttätig hervorzubringen beziehungsweise rein zu erzeugen – und gerade darin zeigt sich ihre Besonderheit gegenüber den bloß vorgegebenen äußeren Phänomenen. Gleichwohl verbleibt auch die ‚ultraintellektuelle Anschauung’ nicht bei sich selbst, sondern richtet sich auf ein Anderes, dessen Aneignung sie erst bewirkt. Insofern nun dieses Andere mit

nannte ‚rationale Psychologie’ scharf kritisiert, insofern diese den Anspruch erhebt, aus reinen Begriffen substantielle Aussagen etwa über das Dasein der Seele abzuleiten. Vgl. dazu die Ausführungen zu den „Paralogismen der reinen Vernunft“ in Kant 1981 b, B 399–B 414.

325 Bergson 1912 b, S. 362.

326 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den ‚Sinnes–Anschauungen' verbunden ist, ohne jedoch mit ihnen gleich zu sein, entsteht zunächst der Eindruck, dass die ‚ultraintellektuelle Anschauung' ähnlich unbestimmt oder doppeldeutig ausfällt wie die kantischen ‚Anschauungsformen'. Denn der Preis für ihre angenommene Reinheit und Identität besteht offensichtlich in dem kontinuierlichen Verschwinden des Sichtbaren, sodass das empirische ‚Rot' mit dem ‚Ultra-Violett' letztlich ebenso wenig gemein zu haben scheint wie der „empirische Begriff eines Tellers mit dem rein geometrischen eines Zirkels"[327]. Und tatsächlich vertritt Bergson die Auffassung, dass über Sinnes–Anschauungen nur subjektiv gültige Erkenntnisse hervorgebracht werden, vergleichbar etwa den kantischen Wahrnehmungsurteilen.

Im Unterschied jedoch zu Kant, der voraussetzt, dass „über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben"[328], ist Bergson nicht an einer Unterscheidung zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen gelegen, sondern er geht statt dessen von „zwei Anschauungen verschiedener Ordnung"[329] aus. Da nur die ‚Anschauung des Psychischen oder Lebendigen' ein „Erkennen von innen her"[330] ermöglichen soll, bleibt die ‚Anschauung des Physikalischen' – ungeachtet aller vermeintlichen Spontaneität und Reinheit des Verstandes – an Materielles beziehungsweise Räumliches gebunden. Hingegen, wenn die supraintellektuelle Anschauung auch das Andere selbst hervorbringt und damit als immer schon Eigenes erkennt, indem sie „hinabschürfte unter Raum und verräumlichter Zeit", führt sie uns erst in „das Absolute", anstatt „das bloße Phantom eines ungreifbaren Din-

327 Vgl. zu dieser Unterscheidung Kant 1981 b, A 137/B 176. (Im Original zum Teil hervorgehoben).

328 Vgl. dazu Kant 1976, S. 53. (Hervorhebung im Original).

329 Bergson 1912 b, S. 362.

330 Vgl. Bergson 1912 b, S. 363.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ges an sich“ zu erstreben.[331] Denn unterhalb der Ebene des begrifflichen Bewusstseins, wo „Körper und Geist von innen her“[332] ergriffen werden, sind für Bergson Form und Stoff der Erkenntnis vereint, sodass zwischen Intellekt und Anschauung kein Wesensunterschied mehr besteht:

„Die Schranken zwischen dem Stoff der Sinneserkenntnis und ihrer Form, wie zwischen den ‚reinen Formen’ der Sinnlichkeit und den Kategorien des Verstandes müssen fallen. Stoff und Form der (auf ihren eigentlichen Gegenstand eingeschränkten) intellektuellen Erkenntnis sieht man sich gegenseitig in wechselseitiger Anpassung erzeugen, wobei der Intellekt sich nach der Körperlichkeit und die Körperlichkeit sich nach dem Intellekt modelt.“[333]

Während Kant die gegensätzliche Spannung zwischen der Rezeptivität und Spontaneität unseres Erkenntnisvermögens in den reinen Anschauungsformen geradezu verdichtet, wird das Problem ihrer Vermittlung bei Bergson durch die Aufspaltung in ‚zwei Anschauungen verschiedener Ordnung’ auf unterschiedliche Ebenen verlegt. Doch der Preis für diese Zweiteilung ist hoch, denn die offenen Fragen nehmen eher zu und die angebotenen Lösungen werden zunehmend fragwürdig. So bleibt weiterhin ungeklärt, wie die supraintellektuelle Anschauung ‚von innen her’ ein Erkennen jenseits räumlicher Vorstellungen ermöglichen soll. Bergsons Annahme, dass „die substantielle Dauer der Dinge“[334] in der ‚Anschauung des Psychischen und Lebendigen’ aufgeht, also gleichsam introspektiv sich erschließt, setzt nämlich voraus, dass jenseits des ‚Physikalischen’ eine zweite Wirklichkeit existiert, die der Reinheit des Ich zumindest ähnlich ist. Anders wäre kaum vorstellbar, wie die „Momente der wirklichen Dauer in der Beobachtung eines

331 Vgl. zu diesen Formulierungen Bergson 1912 b, S. 362 und S. 363.

332 Bergson 1912 b, S. 360.

333 Bergson 1912 b, S. 363.

334 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aufmerksamen Bewußtseins einander durchdringen“[335], das heißt wie innere und äußere Momente zueinander kommen. Bergson geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er im voran stehenden Zitat als Folge der Selbstanschauung des Geistes die ‚Schranken zwischen dem Stoff der Sinneserkenntnis und ihrer Form’ fallen sieht. Denn neben der Konzentration auf den ‚eigentlichen Gegenstand’ beziehungsweise die ‚wahre Wirklichkeit’ scheint nunmehr sogar eine Verbindung der zuvor getrennten Bereiche des ‚rein Geistigen’ und ‚bloß Körperlichen’ möglich, insofern beide produktiv sich bearbeiten beziehungsweise ‚modeln’. – Doch bleibt auch diese angenommene wechselseitige Durchdringung ebenso einseitig wie äußerlich, wenn es stimmt, dass das Verhältnis von sinnlicher und supraintellektueller Anschauung als ‚Besitzergreifung des Geistes durch sich selbst’ zu deuten ist. Denn selbst wenn man mit Bergson einen Einfluss der intellektuellen Anschauung auf die Sinnes-Anschauung unterstellt, ist nicht einzusehen, wie durch eine „Umkehrung der Richtung“[336] der Übergang von den sichtbaren zu den unsichtbaren Dingen möglich sein soll. Der Hinweis auf ‚gewisse Zwischenglieder’ reicht hier nicht aus, zumal die „Doppeltheit der Anschauung“[337] voraussetzt, dass das ‚Erkennen von innen her’ ausdrücklich ohne räumliche Bezüge auskommt. Und angesichts dieser Dualität bleibt die ‚Nahtstelle zwischen innen und außen’ eine unüberwindbare Grenze, die auch nicht nachträglich, vom vermeintlich sicheren Standpunkt reiner Wahrnehmungen und Empfindungen aus, in eine übersteigbare Schranke ‚gemodelt’ werden kann.[338] Hierzu bedürfte es konkreter Formen der Vermittlung, die jedoch im Denken der Dauer als unmittelbar wirkende, ursprüngliche Substanz keinen Platz finden.

335 Vgl. Bergson 1999, S. 173–174.

336 Bergson 1912 b, S. 362.

337 Bergson 1912 b, S. 363.

338 Siehe dazu auch die weiter oben in Abschnitt 2.2 diskutierte Frage nach der Intensität psychischer Zustände am Beispiel ‚reiner Empfindungen’ sowie ‚räumlicher Größen’.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Insofern die Reinheit der Dauer nach Bergson nur in der vollständigen Übereinstimmung des Geistes mit sich selbst erfahrbar ist, erscheint jede Objektbeziehung von vornherein auf die angenommene Unmittelbarkeit des Bewusstseins festgelegt zu sein. Und dies hat zur Folge, dass die geistigen und körperlichen Dinge entweder in einem prästabilierten Verhältnis zueinander angeordnet sein müssen, damit eine Übereinstimmung zwischen ihnen überhaupt möglich ist, oder aber die vollständige Erzeugung des Anderen im Eigenen ist als gültig anzunehmen. Für beide Lesarten gibt es zahlreiche Hinweise bei Bergson – allerdings mit der wichtigen Einschränkung, dass dabei immer nur von reinen, niemals von empirischen Verhältnissen die Rede ist.[339] Bergson setzt auf die metaphysische Wirklichkeit, in der Subjekthaftes und Nicht-Subjekthaftes ‚sich gegenseitig in wechselseitiger Anpassung erzeugen' und miteinander versöhnen, um den Schwierigkeiten ihrer physischen Nichtübereinstimmung zu entgehen. Wo bei Kant diese Differenz noch im Unvermögen des Subjekts sich offenbart, das Gegenüber ganz hervorzubringen, verkündet Bergson – unter Berufung auf die ‚ursprüngliche Intuition' sowie die ‚Selbsteinkehr des Geistes' – bereits den Abschied von der Materie. Auf diese Weise gelangt die ‚Doppeltheit der Anschauung' schließlich genau dorthin, von wo aus sie gestartet war: bei der strengen Unterscheidung zwischen der ursprünglichen ‚Realität des Geistes' oberhalb sowie der abgeleiteten ‚Realität der Materie' unterhalb ‚jener entscheidenden Biegung', wo

339 Vgl. dazu das folgende Beispiel: „Gibt es denn aber zwischen dem physikalischen Dasein, das im Raum zerfasert ist, und dem zeitlosen Dasein, das wie jenes, wovon der metaphysische Dogmatismus sprach, nur ein begriffliches und logisches sein kann, wirklich keinen Platz für das Bewußtsein, für das Leben? Es gibt ihn. Dies spüren wir, wenn wir uns in die Dauer hineinbegeben und nun, statt Momente zur Dauer zu verknüpfen, von der Dauer zu den Momenten vorschreiten." Bergson 1912 b, S. 363–364.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Erfahrung nach Bergson ‚im eigentlichen Sinne die menschliche Erfahrung wird.'[340]

Jetzt erst wird verständlich, weshalb Bergson der aufsteigenden Bewegung des Geistes und des Lebens die – in seinen Augen – absteigende Bewegung der Materie gegenüberstellt.[341] Letztere ist für ihn nur mehr ein Hindernis oder Abfallprodukt der an kein Substrat gebundenen geistigen Kraft, die ohne festgelegtes Ziel und in höchster Anspannung beständig aufwärts strebt:

„Bewußtsein oder Überbewußtsein ist die Rakete, deren erloschene Schlacken als Materie niederfallen; Bewußtsein auch ist, was von der Rakete selbst, die Schlacken durchdringend und sie zu Organismen aufglühend, fortexistiert."[342]

Die unvermeidbaren Berührungen des ‚Überbewusstseins' mit der Materie führen in diesem Sinne zur Zerlegung der ursprünglich einheitlichen Schwungkraft, „halb Werk der Materie, halb Wirkung dessen, was das Leben in sich trägt"[343]. Auch wenn in der Entfaltung der äußeren Realität die Vielfalt des Schöpferischen und des Neuen erst sichtbar wird, handelt es sich für Bergson hierbei doch immer nur um begrenzte Aktualisierungen uneingeschränkter Möglichkeiten, deren ganzer Reichtum in materiellen und verräumlichten Formen nicht einmal annähernd zum Ausdruck gelangt. Die reine Wahrnehmung, die unmittelbar auf die virtuelle Vielfalt des Schöpferischen gerichtet ist, erweist sich auch deshalb als rein geistiges Unternehmen, weil jeder materielle Kontakt nur zu den ‚Schlacken' des Lebens führt. Wer jedoch das ursprüngliche Prinzip des Lebens und der Bewegung erfassen will, darf nach Bergson nicht mit dem Toten sich beschäftigen, sondern richte seine Aufmerksamkeit auf das, was selbst beständig sich verändert. Da

340 Siehe dazu weiter oben die entsprechenden Textpassagen zu den Anmerkungen 207-209.

341 Siehe dazu Anmerkung 269 weiter oben.

342 Bergson 1912 b, S. 265.

343 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nun dieses ‚Selbst' wiederum ohne jeden materiellen Bezug auskommen muss, um vollkommen rein und ursprünglich zu sein, dreht sich das Argument schließlich im Kreis. Subjekt und Prädikat fallen zusammen und führen dementsprechend zu tautologischen Einsichten: die Reinheit erschöpft sich im Reinen, das Lebendige im Lebendigen, das Neue im Neuen und die Bewegung im Beweglichen.[344] Gäbe es nicht das Zerrbild der Materie als Gegenpol zum Leben, fehlte es überhaupt an differenzierenden Merkmalen. Und so ist es denn – entgegen Bergsons eigener Absicht – gerade dem Körperlichen und Räumlichen geschuldet, dass der Pfeil des Zenon nicht nur ins Leere fliegt und dass ein Wettlauf zwischen Achilleus und der Schildkröte überhaupt stattfinden kann. Für das Leben trifft mithin genau das zu, was Bergson der Materie vorhält: auf sich allein bezogen verwandelt es sich in ein statisches Selbstverhältnis, ein „begriffsmechanisches Fixum par excellence"[345], ohne Inhalt und Bewegung.

Gleiches gilt auch für die anderen Bestimmungen, die mit dem Attribut der ‚Ursprünglichkeit' und ‚Reinheit' versehen werden. Die reine Schwungkraft, Dauer oder Intuition, die ebenfalls ohne Bezug auf Räumliches oder Materielles auskommen müssen, bezeichnen nicht etwa die „tiefsten Geheimnisse des Lebens"[346], sondern stehen für den eher hilflosen Versuch, das Ich als Subjekt der Selbstvergewisserung vor den Verdinglichungen und Bedrohungen durch das Nichtsubjekthafte zu schützen. Hilflos ist dieser Versuch deshalb, weil die reinen Bestimmungen in starren Gegensätzen sich erschöpfen, anstatt in ihrer jeweiligen Vermitteltheit deutlich zu werden. Selbst das schöpferische

344 Hierbei handelt es sich um eine typische Denkfigur metaphysischer Spekulationen, die in selbstbezüglichen Aussagen ihren Ausgang nehmen oder Abschluss finden. Bei dem Versuch, alles auf eine abstrakte Formel zu bringen, kommt es nicht nur zu einer Preisgabe der Empirie, sondern auch des begrifflichen Unterscheidungsvermögens. Vgl. dazu Adorno 1956, S. 92–93.

345 So eine Formulierung von Bloch 1972, S. 282.

346 Vgl. Bergson 1912 b, S. 170.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Moment des Neuen, das von Bergson als typisches Merkmal von Bewegungen und Veränderungen hervorgehoben wird, ist zuletzt ebenfalls nur der Effekt eines dunklen, „unteilbaren Impulses“[347], auf den das Ich keinen Einfluss besitzt. Zwar ist auch dieser Impuls für Bergson nur dem Ich zugänglich, insofern hierfür eine Versenkung ins Innere erforderlich ist; dennoch bleibt er unergründlich und fremd wie „ein wohliger Strom, dem wir die Kraft selbst zu Arbeit und Leben entschöpfen“[348]. Da die schöpferische Energie nach Bergson nicht selbst hervorgebracht, sondern nur entnommen wird, besteht kaum Aussicht, den Strom des Lebens zu verändern. Folglich sind die Beeinflussungen der Materie für ihn auch nur als „Schöpfungen von Form“[349] vorstellbar, deren Stoffe und Elemente – wie etwa die Farben eines Bildes oder die Buchstaben eines Gedichtes –, bereits vor ihrer besonderen Anordnung existieren. Um jedoch eins zu werden mit dem Lebensstrom, wäre die Fähigkeit zur „Schöpfung von Materie“, vermittelt durch ein „Innehalten des formzeugenden Aktes“[350], erforderlich. Selbst wenn nach Auffassung von Bergson große Kunst diesem Ideal sehr nahe kommt, insofern etwa in einem Akkord oder Pinselstrich Formen und Stoffe ineinander überzugehen scheinen, bleibt die Kluft zwischen dem künstlerischen Eindruck und seinem Ausdruck

347 Als „der gleiche furchtbare Drang“ erscheint dieser alle Lebewesen durchwaltende Impuls mitunter sogar als bedrohlich; zugleich versetzt er uns jedoch erst in die Lage, „die größten Widerstände zu überwinden – vielleicht selbst den Tod.“ Vgl. Bergson 1912 b, S. 275.

348 Bergson 1912 b, S. 196.

349 „Jedes Werk, das irgend ein Maß von Erfindung, jeder Willensakt, der irgend ein Maß von Freiheit birgt, jede Bewegung eines Organismus, die Spontaneität offenbart, bringt irgend ein Neues in die Welt. Zwar sind alles dies nur Schöpfungen von Form. Wie auch könnten sie anderes sein? Wir sind nicht der Lebensstrom selber, sind der schon mit Materie beladene Strom, sind heißt das, nur erstarrte Teile seiner Substanz, die er auf seiner Bahn mitschleppt.“ Bergson 1912 b, S. 243.

350 Vgl. Bergson 1912 b, S. 244.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unaufhebbar. Denn weder liegt es im Ermessen eines Künstlers, den ‚schöpferischen Impuls' willentlich hervorzubringen, noch kann er sich auf diesen rein beziehen. Könnte er dies, so blieben seine Artikulationen ohne greifbaren Gehalt, das heißt seine Kunst bliebe ohne Werk. Als Werk jedoch bleibt jede Kunst notwendig verwiesen auf den Raum und die Materie, worin sie sich ausdrückt. Das schöpferische Moment des Neuen ist demzufolge – ähnlich wie die reine Wahrnehmung – nur als ein Grenzfall vorstellbar; auf dem Boden der Realität finden sich hingegen nur die „erstarrten Teile seiner Substanz"[351].

Indem Bergson auf reine Positionen sich zurückzieht, versucht er dem Problem der Verdinglichung zu entgehen. Der Bezug der schöpferischen Tätigkeit auf den ‚unteilbaren Impuls des Lebens' geschieht vor allem in der Absicht, dass das Ich möglichst rein sich entfalten kann, ohne sich vergegenständlichen zu müssen. Anders als Kant, der die Spontaneität des Denkens und damit das Moment der Anstrengung und Arbeit bei der Konstitution der Erscheinungswelt betont, stellt das Eintauchen in den ‚wohligen Strom des Lebens' die Beibehaltung einer passiven Haltung selbst im schöpferischen Akt in Aussicht. In völliger Reinheit und Freiheit, das heißt ohne dingliches Gegenüber, kommt es gar zu einem „Verschmelzen" mit dem „Ozean von Leben"[352], das eher geschieht als herbeigeführt werden muss. Spätestens hier wäre also jeder Rest von Spannung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben, da nichts mehr sich entgegensteht oder bedingt, weil alles in „diesem Ganzen"[353] aufgeht. Doch trägt bereits der Versuch, alles Erscheinende im ‚Schoße des Ganzen' aufzulösen beziehungsweise alles Disparate auf einen einheitlichen Ursprung zu beziehen, einen verdinglichenden Zug. Denn selbst wenn der ‚Ozean von Leben' von Bergson wie ein ‚wohliger Strom' wahrgenommen wird, der mit der kühlen Rationalität der kantischen Vernunft nichts gemein haben soll, wird doch alles Lebendige – ob es schwimmen kann oder nicht – unterschiedslos einge-

351 Siehe weiter oben Anmerkung 349.

352 Vgl. Bergson 1912 b, S. 196.

353 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

taucht und mitgerissen. Während bei Kant die Verdinglichung der Welt gerade durch das Anwachsen von Subjektivität bedingt ist, insofern in der Begründung subjektiver Erkenntnismöglichkeiten die Welt erst als etwas Gegenüberstehendes erscheint, führt die Auflösung des Besonderen im Meer des Allgemeinen zu einer Verdinglichung besonderer Art: Subjekt und Objekt werden beide nichtig, da ihre angenommene Identität im Ursprünglichen und Reinen gebunden ist an ihre Negation im Materiellen und Konkreten. Auch wenn Bergson auf Unterschiede und Gegensätze beständig verweist und diese durch die ihm eigene Umkehrung der Denkungsart aufzulösen versucht, beschäftigt er sich nicht mit den Widersprüchen in den Dingen selbst, sondern versöhnt sie im metaphysischen Ganzen. Statt auf der Suche nach der Negativität, welche nach dialektischer Lesart „die innewohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist“[354], sieht er die Anstrengungen der Philosophie bezeichnenderweise darin zusammen gefasst, „sich diesem Ganzen neu zu verschmelzen.“[355]

Man muss nicht eigens darauf hinweisen, dass das bei Bergson nur intuitiv erfahrbare ‚Ganze’ – obschon gegen die Absicht des Autors – gewisse totalitäre Gefahren in sich birgt.[356] Doch abgesehen von der politischen Fragwürdigkeit philosophischer Ursprungs-, Reinheits- und

354 Vgl. zu dieser Formulierung Hegel 1999 b, S. 288. Ebenfalls im Zusammenhang mit den Ausführungen zum Satz des Widerspruchs weist der Autor darauf hin, dass „nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Thätigkeit“, während die „Identität ihm gegenüber“ nur die Bestimmung „des todten Seyns“ zum Gegenstand hat. Vgl. ebda., S. 286.

355 Bergson 1912 b, S. 196. Siehe dazu auch weiter oben Bergsons Bestimmung begrifflicher Negationen als „Pseudoprobleme“ beziehungsweise „Pseudovorstellungen“ in Anmerkung 251.

356 Dies gilt etwa für die immerhin noch 1932 geäußerte Ansicht, dass nur einzelne, herausragende Persönlichkeiten – gemeint sind vor allem Mystiker und Künstler –, einen Weg aufzeigen können, „auf dem andere Menschen werden gehen können.“ Vgl. dazu Bergson 1992, S. 200.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ganzheitsüberlegungen, die im Anschluss an Bergson unter anderen Vorzeichen fortgeführt wurden[357], bleibt ideologiekritisch anzumerken, dass die Verwendung derartiger Begriffe die notwendige Aufklärung über konkrete Zusammenhänge geradezu behindert. So ist es wohl kein Zufall, dass die Konzentration auf „jene wahre, wirksame Dauer", die für Bergson „das wesentliche Attribut des Lebens ist", scheinbar problemlos einhergeht mit dem Verweis auf jene „instinktive, somnambule Persönlichkeit", deren spontanes Handeln gegenüber einem überlegten Vorgehen – selbst unter den Bedingungen einer technisierten Umwelt – Überlebensvorteile bieten soll.[358] Dabei lässt gerade diese Einschätzung erkennen, wie naiv das blinde Vertrauen auf den „Rest von Instinkt"[359] angesichts seiner möglichst restlosen Verwertung unter den entfesselten Bedingungen der Massenproduktion ist, in der nichts dem Zufall überlassen und alles mit Gleichheit geschlagen wird.[360] Nicht nur versperrt der vermeintlich reine Blick nach innen die Perspektive auf die Zusammenhänge zwischen innen und außen, sondern das ‚tief Geschaute' erscheint so vollkommen und wesentlich, dass es auch weniger ambitiösen Auffassungen zugute kommt. Denn mit der Unlauterkeit der Absichten und Ziele steigt bekanntermaßen auch die

357 So vor allem im Diskurs über die „Eigentlichkeit" in Heideggers „Sein und Zeit" von 1927. Vgl. dazu Heidegger 2001.

358 Vgl. dazu Bergson 1992, S. 90 und S. 94. Bergson erläutert dort am Beispiel der Reaktion einer Frau, die in einen leeren Fahrstuhlschacht zu stürzen droht, die phylogenetischen Vorteile des instinktiven Verhaltens.

359 Bergson 1992, S. 93.

360 Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen über die „Kulturindustrie" in der „Dialektik der Aufklärung". In diesem Zusammenhang verweisen die Autoren auf eine ihrer Grundannahmen: „Zur Bändigung der revolutionären wie der barbarischen Instinkte hat Kultur seit je beigetragen. Die industrialisierte tut ein übriges." Horkheimer/Adorno 1972, S. 161.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reinheit der vorgegebenen Beweggründe – eine Einsicht, die Bergson nicht fremd gewesen sein dürfte.[361]

Doch wichtiger als die Kritik an der wirklichkeitsfernen Haltung des Autors ist der Hinweis auf den Verblendungszusammenhang, der dadurch entsteht, dass – gemessen am übergeordneten Ideal des „Absoluten“[362] – alles Unvollkommene und Ungeistige von vornherein verächtlich erscheint. Die Abwertung der physischen Welt ist bereits dadurch bedingt, dass die metaphysische Wirklichkeit nur für sich, das heißt unbedingt und rein, erstrahlen soll. Aufgrund des Fehlens vermittelnder Bezüge zwischen den beiden Extremen beinhaltet jede Infragestellung ihrer Anordnung zugleich eine Vorentscheidung gegen das ‚Absolute', dessen kategorischer Anspruch mit vorläufigen oder eingeschränkten Lösungen unvereinbar ist. Indem jedoch kritisches Denken das Unvollkommene beim Namen nennt, ohne dabei auf ein reines Ideal sich zu beziehen, ist es an zwei Fronten zugleich wirksam. Es richtet sich gegen fragwürdige Zustände ebenso wie gegen vermeintlich letzte Gründe – und steht damit im direkten Widerspruch zur Unterscheidung der Welt in einfache Gegensätze. Im Spiegel des dualistischen Denkens erscheint dieser Widerspruch hingegen eher als einseitige Parteinahme denn als doppelte Frontstellung, sodass Bergson zur Frage der Inhaltsbestimmung negativer Begriffe als mögliche Ausdrucksform für reale Gegensätze lakonisch anmerkt, es handele sich hierbei um die „bloße Vorstellung des leeren Wortes, das durch Vorsetzung des negativen Vorzeichens vor ein wirklich inhaltsvolles Wort geschaffen wor-

361 Es sei in diesem Zusammenhang nur am Rande erwähnt, dass Bergson im Laufe des Ersten Weltkrieges in offizieller diplomatischer Mission für zwei verschiedene politische Administrationen Frankreichs tätig war, und dass er 1922 zum Präsidenten der „Völkerbundkommission für geistige Zusammenarbeit“ ernannt wurde. Bereits diese biographischen Stationen weisen darauf hin, dass Bergson kein versponnener oder nur in seiner Innerlichkeit verfangener Metaphysiker war.

362 Vgl. dazu beispielsweise Bergson 1912 b, S. 302.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den ist.“[363] Mit anderen Worten: Kritik ist für Bergson nur dann gerechtfertigt, wenn sie am ‚wirklich Vollkommenen’ sich orientiert; als bestimmte oder konkrete Negation erscheint sie ihm dagegen mechanisch und inhaltsleerer.

Eben darin zeigt sich der totalitäre Grund dieses Denkens, das nicht nur an der Oberfläche unzeitgemäßer Spekulationen über Geschichte, Moral, Religion und Gesellschaft erkennbar ist.[364] Denn neben dem berechtigten Zweifel an der Existenz einer von Bergson angenommenen historischen Dauer, die selbst als zeitlich unvermittelt beziehungsweise zeitlos vorgestellt wird, beinhaltet schon der Versuch, alles Seiende auf ein ‚Absolutes’ oder ‚Ursprüngliches’ zu beziehen, eine grenzenlose Anmaßung des Geistes, wonach nur gelten soll, was dieser unmittelbar zu erkennen vorgibt. So stimmen die reine Wahrnehmung bei Bergson sowie das reine Denken bei Zenon zumindest darin überein, dass in beiden Fällen die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit an ersten beziehungsweise letzten Prinzipien ausgerichtet wird, in denen die angenommene Identität zwischen dem Gegenstand und dem Vermögen der Erkenntnis ihren angemessenen Ausdruck finden soll. Und im Sinne dieser Voraussetzung erscheint die Forderung, dass alles, was überhaupt erkennbar ist, in diesen letzten oder ursprünglichen Prinzipien sich ausweise, auf den ersten Blick sogar plausibel. Uneinigkeit besteht bestenfalls darin, welchem geistigen Prinzip – dem logischen Kalkül oder der lebendigen Dauer – der Vorzug zu geben ist und welche Schlussfolgerungen zu ziehen sind. Doch spätestens in der wechselseitig bescheinigten Unversöhnlichkeit der Grundsätze miteinander, welche in der schier endlosen Statik des Logos einerseits sowie der nicht

363 Bergson 1912 b, S. 240.

364 Vgl. dazu vor allem Bergson 1992, wo die Dauer als historisches Phänomen erörtert wird. Dieser letzte große Versuch Bergsons rief besonders viel Widerstand hervor und begründete wohl endgültig seinen Ruf als den eines „toten Klassikers“ (Kolakowski 1985). Zur Kritik der metaphysischen Zeit- und Geschichtsauffassung bei Bergson vgl. insbesondere Horkheimer 1934, S. 321–341.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

enden wollenden Dynamik der Dauer andererseits zu ihrem jeweiligen Abschluss kommen sollen, wird deutlich, dass weder das reine Denken noch die reine Wahrnehmung jene proklamierte Übereinstimmung mit sich selbst einzulösen vermag. In beiden Fällen bleibt die Bestimmung des vermeintlich Unmittelbaren und Absoluten unvollkommen – und zwar nicht nur, weil mit dem Mittelbaren und Mannigfaltigen zu rechnen ist, sondern vor allem deshalb, weil dieses nicht rein hervorzubringen ist.[365] Der von Zenon und Bergson bis ins Detail verfolgte Gegensatz zwischen dem Denken und Wahrnehmen führt bei beiden zwar zu einer Polarisierung objektiver und subjektiver Momente, die jedoch zu kurz greift, weil ihre Auflösung im Reinen und Ursprünglichen zuvor bereits als gültig angenommen wird. Nicht nur wird auf diese Weise der so vehement verfolgte Widerspruch zwischen den beiden Polen der Erkenntnisbildung verharmlost, sondern überdies verfehlt die Kritik ihren Gegenstand, weil sie in der Immanenz ihrer eigenen Voraussetzungen sich erschöpft. Im Sinne dieser Voraussetzungen wird, was dem Ideal der reinen Dauer oder Logik widerspricht, mit dem Bann des Leblosen beziehungsweise Nichtseienden belegt, weshalb ein Leben, bei dem Bewegung und Stillstand einander ablösen und ergänzen, gänzlich unmöglich erscheint. Ein Ergebnis, dessen Radikalität zwar im Reinen verpufft, dessen Rigorismus jedoch im Realen mehr Fragen hinterlässt als löst.

Offen ist vor allem, ob die hier vorgebrachte Kritik an den reinen Formen der Erkenntnisbildung auch gegen die Unterschiede der Raum-

365 Vgl. dazu auch die Einschätzung Adornos im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Husserl: „Die Bestimmung des absolut Ersten in subjektiver Immanenz scheitert, weil diese das nichtidentische Moment niemals ganz in sich aufzulösen vermag, und weil zugleich Subjektivität, das Organ von Reflexion, der Idee eines absolut Ersten als purer Unmittelbarkeit widerstreitet. Während die Idee der Ursprungsphilosophie monistisch auf die reine Identität abzielt, läßt doch die subjektive Immanenz, in der das absolut Erste ungestört bei sich selber sein will, sich auf jene reine Identität mit sich selbst nicht bringen.“ Adorno 1956, S. 30–31.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Zeitwahrnehmung sich richtet, die Bergson in seiner Auseinandersetzung mit den Bewegungsparadoxien des Zenon geltend macht.[366] Denn wenn weder Bewegungen durch reine Wahrnehmungen noch Stillstände durch reines Denken letztbegründet werden können, bleibt zu prüfen, ob die aufgezeigten Gegensätze vielleicht anders, das heißt in ihrer wechselseitigen Bedingtheit und Vermitteltheit, zu fassen sind. In diesem Fall könnten bislang noch ungelöste Probleme wie etwa die Kennzeichnung der Empfindungen als ‚doppelte Perzeptionen'[367] innerer und äußerer Veränderungen in einem veränderten Sinn gedeutet werden, bei dem die erkennbaren Widersprüche nicht als Mangel, sondern als in der Sache selbst begründet ausgewiesen werden. Bergson schließt eine solche Lesart nicht von vornherein aus, wenn er behauptet, dass eine „Annäherung zwischen dem Unausgedehnten und dem Ausgedehnten, zwischen Qualität und Quantität" zumindest im Rahmen von Erinnerungen möglich ist, nachdem bisher, in der Theorie der reinen Wahrnehmung, der „Dualismus bis zum Äußersten" getrieben wurde.[368] Und auch wenn Bergson seine dualistische Sichtweise grundsätzlich beibehält, lohnt der Blick auf seine Vergangenheits- und Gedächtnistheorie, da hier das Verständnis von Dauer im Verhältnis zur räumlichen und reinen Wahrnehmung nochmals spezifiziert und durch graduelle Unterscheidungen ergänzt wird. Im Folgenden gilt es also, die Perspektive auf die Erinnerungen zu erweitern, um herauszufinden, ob nicht im ‚Schnittpunkt zwischen Geist und Materie'[369] ein weniger

366 Siehe dazu vor allem weiter oben Abschnitt 2.1 und 2.2.

367 Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen zum ‚Anwachsen einer Empfindung' beziehungsweise zum ‚Empfinden des Anwachsens' in Abschnitt 2.2 weiter oben.

368 Vgl. dazu Bergson 1991, S. 177.

369 Zu dieser Form der Kennzeichnung des Gedächtnisses siehe weiter oben Anmerkung 193. An anderer Stelle verdeutlicht Bergson diesen Schnittpunkt durch die Unterscheidung des ‚mémoire–souvenir' vom ‚mémoire–habitude', das heißt er geht von zwei unterschiedliche Formen von „Gedächtnissen" aus, „deren eines *vorstellt* und deren anderes *wiederholt*."

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reines und damit auch weniger metaphysisches Verständnis von Dauer und Bewegung anzunehmen ist.

2.5 Körpergedächtnis und reine Erinnerungen

In ‚Materie und Gedächtnis' wird der so schwer zu fassende Begriff der Dauer um eine weitere Facette ergänzt, indem der Gedanke der Zeitlichkeit sowie der Veränderung noch stärker in den Mittelpunkt gerückt wird. Nach einer Einschätzung von Maurice Merleau–Ponty übernimmt die zeitliche Dauer in diesem Werk zwar nicht vollständig den Platz des Seins, jedoch muss im Sinne von Bergson nunmehr „das ganze Sein von der Zeit aus verstanden werden."[370] Und mehr als ein halbes Jahrhundert nachdem Bergson auf dem Höhepunkt seines schriftstellerischen Schaffens 1927 den Literaturnobelpreis für seine ‚Schöpferische Entwicklung' erhielt, gibt Gilles Deleuze zu bedenken, Bergsons Entdeckung des Zeit- und Bewegungsbildes enthalte „auch heute noch einen derartigen Reichtum, daß es fraglich ist, ob man aus ihr schon alle Konsequenzen gezogen hat."[371] Denn während Bergsons grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem Vollzug sowie der Repräsentation unseres Bewusstseinslebens zu einem grundlegenden Thema der Philosophie des beginnenden 20. Jahrhunderts wurde – so vor allem bei William James, Edmund Husserl, Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead –, fällt auf, dass von den genannten Autoren zwar der Gedanke der Veränderlichkeit und Dauer unserer inneren Wahrnehmungen aufgenommen wurde.[372] Eine ablehnende Haltung ist je-

Vgl. dazu Bergson 1991, S. 71 (Hervorhebungen im Original). Diese Gedanke soll im weiteren Verlauf am Beispiel des ‚Körpergedächtnisses' und der ‚reinen Erinnerung' erörtert werden.

370 Vgl. dazu Merleau–Ponty 1960, S. 232, zitiert nach Oger 1991, S. XXVI.

371 Vgl. Deleuze 1997 b, S. 11.

372 Vgl. etwa zum Prozesscharakter des Bewusstseins und den unterschiedlichen Formen seiner Repräsentation die Arbeiten von James 1976 ; Husserl 1965; Cassirer 1994 b, c und d sowie Whitehead 1979.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

doch vor allem gegenüber der schroffen Entgegensetzung dauernder Abläufe und räumlicher Anordnungen erkennbar, die bei Bergson bis zum unversöhnlichen Gegensatz von Leben und Materialität ausgeweitet wird, wo eher von einem Ergänzungsverhältnis auszugehen ist. So verweist insbesondere Cassirer, dessen Position zur Frage der Erfassung und Bedeutung von Bewegungen im zweiten Teil noch vertieft werden soll, im Unterschied zu Bergson auf das produktive Spannungsverhältnis zwischen der Tätigkeit unseres Bewusstseinserlebens und den hierdurch hervorgebrachten kulturellen Ausdrucksformen:

„Aber die Forderung des reinen ‚Intuitionismus' (Bergson) ist unerfüllbar: – das Paradies ist verriegelt und wir müssen die Reise um die Welt machen (Kleist, Marionettentheater). Alle Kultur bewegt und erweist sich in der Schöpfung, in der Aktivität symbolischer Formen: und durch diese Formen erst wird das Leben zum wachen, seiner selbst bewussten Leben, wird es zu Geist."[373]

Anstatt also auf die ‚ursprüngliche Innerlichkeit' zu vertrauen und zurückzusinken in die ‚Reinheit des Ich', plädiert Cassirer für einen reflexiven Umgang mit den kulturellen Gestaltungen und Symbolismen, wodurch das „Chaos der sinnlichen Eindrücke" erst in eine „feste Gestalt" gebracht wird und „Form und Dauer" für uns gewinnt.[374] Auch

373 Cassirer 1995, S. 268–269. (Im Original zum Teil hervorgehoben; die Abkürzungen in diesem Zitat wurden aufgelöst und die Form der Rechtschreibung wurde aktualisiert). Eine ausführlichere Diskussion der hier nur angedeuteten Anspielung auf Kleists „Marionettentheater" – vgl. Kleist 1997 – findet sich in Cassirer 1993 a, S. 32–60.

374 Zum „Chaos", das in eine „feste Gestalt" gebracht werden muss, vgl. Cassirer 1994 c, S. 39. Vergleichbare Formulierungen finden sich in Cassirer 1994 c, S. IX und S. 212 sowie 1994 c, S. 71. Der Passus zu „Form und Dauer" lautet wortgemäß: „Nur indem wir dem fließenden Eindruck, in irgendeiner Richtung der Zeichengebung, *bildend* gegenübertreten, gewinnt er für uns Form und Dauer." Cassirer 1994 b, S. 43. (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn Cassirer, ähnlich wie Bergson, im praktischen Handeln den Ausgangspunkt für die „Organisation der Wirklichkeit“ annimmt, in dem „die Welt des Ich von der Welt der Dinge“[375] sich scheidet, wird dieser von Konflikten und Widersprüchen bestimmte Prozess der Vergegenständlichung nicht einfach zurückgewiesen oder im Rückgriff auf paradiesische Einheitsvorstellungen geläutert. Cassirer verweist statt dessen auf die Doppeldeutigkeit einer praktischen Fundierung unseres „geistig–kulturellen Seins“, denn: „Je weiter das Bewußtsein des Tuns fortschreitet, um so schärfer prägt sich diese Scheidung aus, um so klarer treten die Grenzen zwischen ‚Ich’ und ‚Nicht–Ich’ hervor.“[376] So setzt insbesondere die Emanzipation des Ich von der mythischen Vorstellung einer einheitlichen, unteilbaren Seele voraus, dass die anfangs noch ungeschiedenen Gefühle, Wahrnehmungen und Vorstellungen weder als einfache Abbildungen äußerer Eindrücke noch als fertige Projektionen innerer Vorgänge begriffen werden, sondern dass „die beiden Momente des ‚Innen’ und ‚Außen’, des ‚Ich’ und der ‚Wirklichkeit’ erst ihre Bestimmung und ihre gegenseitige Abgrenzung erhalten.“[377] Erst indem das Ich im Akt der Symbolisierung eine Vermittlung von ‚Innen’ und Außen’ herstellt, verbleibt das Bewusstseinsleben bei Cassirer nicht bei sich selbst, sondern tritt gleichsam aus sich heraus und wird zu einer historisch–kulturellen Realität. Umgekehrt wiederum wirken die kulturellen Erzeugnisse bis auf die Innerlichkeit unseres Bewusstseinslebens beziehungsweise Selbstbewusstseins zurück und sind damit nicht als bloß äußere Instrumente der schöpferischen Kraft des Geistes wirksam.

Die eigentümliche Dialektik dieses Vorgangs liegt nun darin, dass die Vermittlung von ‚Innen’ und ‚Außen’ als gegensätzlicher Zusammenhang geistiger und materieller Anteile, als Verkörperung des Geistigen im Sinnlichen, zu begreifen ist, dessen Bedeutung erst im Prozess der Ausbildung unterschiedlicher symbolischer Formen erkennbar

375 Vgl. dazu Cassirer 1994 c, S. 187.

376 Ebda.

377 Cassirer 1994 c, S. 186. (Im Original zum Teil hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird. Denn in den verschiedenartigen Formen der Vergegenständlichung, die eine Distanzierung des Ich von seinen eigenen Produkten bewirken, erkennt und entäußert sich das Ich zugleich. Was auf diesem Wege erreicht werden soll, das ist für Cassirer nicht etwa die ‚Evidenz im Augenblick' oder die ‚Erfüllung im Unmittelbaren', sondern vielmehr „die Welt des ‚Draußen', die Welt der Gegenstände, die eben als solche uns räumlich gegenüber- und uns sachlich entgegenstehen."[378] Damit uns diese ‚Welt des Draußen' nicht fremd bleibt, sondern zur eigenen überhaupt erst werden kann, setzt dies ein geschichtliches Werden des Selbst im schöpferischen Umgang mit der Welt voraus. Hiermit verbunden ist allerdings nicht nur die Erschließung neuer Handlungsmöglichkeiten und damit die Zunahme menschlicher Freiheiten, sondern ebenso ein Zwang zur Gestaltung, da – wie es zuvor hieß – ‚das Paradies verriegelt ist' und wir den Umweg ‚um die Welt' machen müssen. Wenn es also bei der Lektüre Cassirerscher Texte fast durchgängig den Anschein hat, als könne man – selbst noch im Kriegsjahr 1944 – „die Kultur als den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen beschreiben"[379], so ist doch nicht außer acht zu

378 Vgl. Cassirer 1993 b, S. 206–207. Zur so genannten „Evidenz im Augenblick" vgl. auch das gleichnamige Buch von Sommer 1987, in dem der Autor eine „Phänomenologie der reinen Empfindung" verspricht, die jedoch um einiges unklarer und dunkler bleibt als etwa der Intuitionismus von Bergson. Weit aufschlussreicher ist in diesem Zusammenhang die bereits 1921 erschienene Arbeit von Ingarden, auch wenn hier der Einfluss des philosophischen Lehrmeisters Husserl noch überdeutlich erkennbar ist. Vgl. dazu vor allem den „Versuch einer Kritik der Bergsonschen Erkenntnistheorie" in Teil II, Ingarden 1994, S. 123–195. Beide Autoren, Bergson und Ingarden, werden bei Sommer übrigens nur beiläufig erwähnt. Vgl. dazu Sommer 1987, S. 56, S. 96 und S. 390.

379 Cassirer 1996, S. 345. Auffällig ist, dass die von Cassirer aufgezeigten Widersprüche im Prozess der Symbolbildung, die die ‚Selbstbefreiung des Menschen' bedrohen oder verhindern, sowohl auf die Verbindung als auch die Abgrenzung symbolischer Formen sich beziehen. Dies gilt etwa

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lassen, dass darin auch eine Not zur Entäußerung, Distanzierung und Abstraktion zum Ausdruck kommt, weil ‚die Welt der Gegenstände' – erkenntnistheoretisch gesprochen – trotz aller symbolischer Vermittlungen in der ‚Welt des Bewusstseinslebens' nicht aufgeht. Doch auch wenn man in kritischer Absicht den Aspekt zivilisationsbedingter Zwangslagen anstelle kultureller Freiheiten hervorhebt, ist Cassirer darin zuzustimmen, „daß der Geist erst in seiner *Äußerung* zu seiner wahrhaften und vollkommenen Innerlichkeit gelangt."[380] Denn anders als etwa in konservativen Kulturtheorien, in denen die geistige und die materielle Welt gegeneinander ausgespielt werden, indem universelle Werte und Zwecke den profanen gesellschaftlichen Erfordernissen gegenübergestellt werden[381], bleibt für Cassirer „jede echte geistige Grundfunktion"[382] auf ihre jeweiligen materialen Voraussetzungen notwendig verwiesen. In diesem Sinne kulturphilosophisch bedeutsam sind allerdings nicht einzelne Bedeutungsträger, wie beispielsweise Kreuz, Herz oder Rose, sondern stattdessen die jeweilige Art der Symbolbildung selbst, durch die erst „das schlichte Dasein der Erscheinung

für die destruktive Verbindung mythischen Denkens und moderner Technik wie auch für die konfliktreiche Abgrenzung zwischen mythischen und religiösen Formen. Vgl. dazu Cassirer 1994 e sowie 1994 b. Der Gedanke, dass jede Form der Symbolbildung und Vergegenständlichung „eine *Entfernung* vom Ich" beinhaltet, ‚ja in gewissem Sinne auch eine *Ent–Fremdung*", wird dagegen kaum ausgeführt – wohl auch deshalb, weil Cassirer hierin nicht „einen nur *negativen* Sinn" zu erkennen meint, sondern vielmehr den „Anfang zu einer ganz neuen *Position*". Vgl. dazu Cassirer 1995, S. 136. (Hervorhebungen im Original).

380 Cassirer 1994 c, S. 235. (Hervorhebung im Original).

381 Vgl. dazu etwa die unter anderem auch von Bergsons „Schöpferischer Entwicklung" beeinflusste extreme Position von Oswald Spengler, dem zufolge die ehemals hohe Kultur des Abendlandes längst in ihr zivilisatorisches Zerfallsstadium eingetreten ist. Siehe dazu insbesondere den ersten Band von Spengler 1998.

382 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 9.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine bestimmte ‚Bedeutung', einen eigentümlich ideellen Gehalt empfängt."[383]

Festzuhalten bleibt, dass Cassirer im Gegensatz zu Bergson die konstitutive Bedeutung von Symbolen und kulturellen Gestaltungen für die Herausbildung der verschiedenen ‚Selbst- und Weltverhältnisse' unterstellt beziehungsweise hervorhebt. Nicht nur ist ein vollkommen ‚kulturfreier Mensch' – ohne Sprache, Recht, Architektur, Werkzeuge, Verkehrsmittel, Gewohnheiten, Haltungen und andere Ausdrucksformen – unvorstellbar, sondern für Cassirer werden die materiellen wie die sozialen Verhältnisse erst dadurch verständlich, dass „das Ich sich zur Welt weitet" und „in diesem Akte der Erweiterung" sich findet.[384]

---

383 Ebda. Indem Cassirer in seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen' auf die nach seiner Auffassung streng gegliederte Art der Symbolbildung und nicht auf die Symbole selbst abzielt, ist es ihm möglich, Funktionen und Relationen zu untersuchen, anstatt auf Substanzvorstellungen sich zu beziehen. Diese Wendung in der Symboltheorie verfährt somit zumindest hinsichtlich der gewählten Art des Zugangs in kantischer Tradition, wonach „die Gegenstände [...] sich nach unserer Erkenntnis richten [müssen, F.B.]". Vgl. Kant 1981 b, B XVI. Cassirer geht jedoch noch einen Schritt weiter, wenn er annimmt, dass der „Akt der logischen Ergänzung" bereits bei einfachen Wahrnehmungs- und nicht erst bei allgemeinen Erfahrungsurteilen einsetzt: „Wenn wir einen sinnlichen Eindruck, der uns hier und jetzt in ganz bestimmter Nuancierung gegeben ist, etwa als ‚rot' oder ‚grün' bezeichnen, so liegt schon dieser primitive Urteilsakt in jener Richtung vom Variablen zum Konstanten, die für alle Erkenntnis wesentlich ist. Schon hier wird der Inhalt der Empfindung vom momentanen Erlebnis losgelöst und diesem als selbständig gegenübergestellt: er erscheint dem einzelnen zeitlichen Akt gegenüber, indem er erfaßt wird, als ein gleichbleibendes Moment, das sich in identischer Bestimmung festhalten läßt." Cassirer 1994 a, S. 366. (Im Original zum Teil hervorgehoben).

384 Vgl. Cassirer 1993 b, S. 206. An anderer Stelle beschreibt der Autor diesen Zusammenhang recht anschaulich als „Fortgang von innen nach außen". Cassirer 1994 c, S. 239.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und in deutlicher Abgrenzung gegenüber philosophischen Substanzannahmen weist der Autor an verschiedenen Stellen darauf hin, dass dieser Prozess der Öffnung und Erweiterung nur als fortlaufendes Wechselspiel zwischen dem gestaltenden Ich und den hervorgebrachten Gestaltungen zu begreifen ist:

„Das Ich drückt nicht nur seine eigene, ihm von Anfang an gegebene Form den Gegenständen auf, sondern es findet, es gewinnt diese Form erst in der Gesamtheit der Wirkungen, die es auf die Gegenstände übt und die es von ihnen zurückempfängt."[385]

Zwar spricht auch Cassirer ähnlich wie Bergson davon, dass „die reine Energie des Tuns als solche" erst „das Gefühl der Bestimmtheit der Persönlichkeit"[386] hervorbringt und steigert. Doch im Unterschied zum Autor der ‚Schöpferischen Entwicklung' sieht er hierin nicht eine unabhängig wirkende, gestalterische Kraft, die gegen alle materielle Hindernisse sich behauptet. Cassirer ist im Gegenteil der Auffassung, dass die „Einheit der Persönlichkeit" erst an „ihrem Gegensatz"[387] sich ausbildet. Bergsons einseitiger ‚Weg nach innen', zum vermeintlichen ‚Ursprung der Erfahrung', ist nach dieser Lesart verstellt, sodass auch die Vorstellung eines ‚fundamentalen Ich', das von seiner körperlichen und kulturellen Umgebung abgelöst wird, nicht aufrechtzuerhalten ist. Dort, wo Bergson noch auf die „unmittelbare Schau der Wirklichkeit" vertraut, „die wir bei den verschiedenen Künsten finden"[388], verweist Cassirer auf das Werk, in dem die gestaltende Kraft des Künstlers sich verwirklicht. Und in diesem Sinne ist für Cassirer der auch von Bergson eingeforderte Unterschied zwischen der künstlerischen und der alltäglichen Wahrnehmung nur in der Gestaltungsform, das heißt im materiellen Ausdruck des hervorgebrachten Sinns, erfahrbar. Hierzu be-

385 Cassirer 1994 c, S. 239.

386 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 246.

387 Vgl. ebda.

388 Vgl. Bergson 1993 c, S. 158.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darf es gerade nicht einer – wie Bergson sich ausdrückt –, „Abwendung vom Praktischen“ beziehungsweise einer gewissen „Immaterialität des Lebens“[389], sondern vielmehr einer Öffnung gegenüber den symbolischen Formen, die in künstlerischen ebenso wie in technischen oder auch wissenschaftlichen Werken zum Ausdruck kommen.[390] Nicht zuletzt dieser Gedanke wird uns – im nachfolgenden Abschnitt – noch einmal beschäftigen.

Die Negation kultureller Gestaltungsformen beziehungsweise die „Dekonstruktion der Symbolisierungen“[391] wäre demnach der Preis, den Bergson für die angestrebte ‚Loslösung vom Raum’ und der damit bezweckten ‚Rückkehr zum Unmittelbaren’ einfordert. Doch wie vollständig kann diese Loslösung überhaupt gelingen? Bergsons Antwort auf diese Frage lässt wiederum mehrere Deutungen zu, je nachdem, ob

389 Vgl. dazu Bergson 1921, S. 106.

390 Cassirer unterscheidet in diesem Zusammenhang Poietisches und Praktisches: „Praktisches ist auf die Wirkung als ein Gegenwärtiges, Momentanes – als ‚Einfluß’ auf die physische Natur oder auf den menschlichen Willen gerichtet; alles Poietische hat seinen Sinn nicht nur in diesen Werken – es ‚entsteht’ und ‚besteht’ auch außerhalb jeglicher ‚Absicht’ [...]; es ruht in sich selbst und ist ‚selig in ihm selbst’.“ Cassirer 1995, S. 187. (Im Original zum Teil hervorgehoben). Allenfalls angedeutet wird hier, dass das Werk im poietischen Sinn von seinem Produzenten sich löst und dabei eine eigene, nicht selten unvorhersehbare Dynamik entfaltet. Dieser Zusammenhang wird von Oswald Schwemmer ausdrücklich betont: „Mit unserem Wirken, so kann man es auch sagen, liefern wir uns einer Welt aus, die ihre eigenen Gesetze hat: Im Werk, so scheint es daher, entfremden wir uns immer auch uns selbst, statt uns zu verwirklichen.“ Schwemmer 1997 a, S. 207. Auch wenn der hier verwendete Begriff der ‚Entfremdung’ semantisch auf sein Gegenteil verweist und damit neue Fragen aufwirft, wird gleichwohl deutlich, dass Ich und Werk keine geschlossene oder notwendige Einheit bilden. Siehe dazu auch Anmerkung 379 weiter oben.

391 Vgl. dazu Vrhunc 2002, S. 203.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die ‚Rückkehr zum Unmittelbaren' anschaulich vermittelt ist oder als rein vorgestellt wird. Im ersten Fall vertraut Bergson auf die Erfahrung etwa einer körperlichen Bewegung im Raum, die bereits „das Gefühl absoluter Unteilbarkeit" entstehen lässt, das „von innen her durch den Muskelsinn" und „von außen her durch das Gesicht" hervorgerufen wird: „Wenn wir unsere Bewegung von A nach B lassen, wie sie ist, dann fühlen wir sie als ungeteilt und müssen sie als unteilbar erklären."[392] Doch ist fraglich, ob dieses Beispiel nach Bergsons eigenen Maßstäben der „unmittelbaren Schau einer Veränderung oder einer Bewegung"[393] überhaupt entspricht, da nach dem bisher Gesagten dauernde und räumliche Wahrnehmungen deutlich voneinander zu trennen sind. Und auch der Vorschlag, wonach die Widersprüche und Probleme symbolischer Darstellungen und Vermittlungen zu umgehen sind, wenn man die Bilder der Wahrnehmung am Ort ihres Entstehens aufsucht, indem „man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um mit dem, was er Einzigartiges und infolgedessen Unaussprechliches hat, zu koinzidieren"[394], bleibt unklar. Denn räumlich gefasst und anschaulich vermittelt bleibt die ‚innere Dauer' nach Bergsons eigener Auffassung unrein, während die wenigen Momente, in denen Ich und Dauer vereint erscheinen, eher hyperreal ausfallen, da sie nur jenseits von Bewusstsein, Sprache und Symbolen wahrnehmbar sind:

„Sehr selten sind die Momente, wo wir uns selbst in solchem Grade ergreifen: sie sind nur eins mit unseren wahrhaft freien Handlungen. Selbst aber in ihnen besitzen wir uns nicht ganz und gar. Unser Gefühl der Dauer, ich meine das Zusammenfallen unseres Ich mit sich selbst, läßt Grade zu. Je tiefer indes dieses Gefühl und je lückenloser dieses Zusammenfallen, desto restloser saugt das Leben, worein wir so zurücksinken, den Intellekt auf, indem es ihn überschwillt."[395]

392 Vgl. dazu Bergson 1993 c, S. 162 und S. 167.

393 Bergson 1993 c, S. 167.

394 Bergson 1993 d, S. 183.

395 Bergson 1912 b, S. 205.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nur die ‚reine Dauer', so könnte man diesen Gedanken aufnehmen, wirkt als lebendige Kraft, weshalb alle Anstrengungen des Ich, teilzuhaben an diesem Ideal, letztlich unvollständig bleiben. Doch auch dieser Blick Bergsons über den „Grenzpunkt" hinaus, der „nichts als Momentanes" verheißt und uns in „absolute Passivität"[396] versinken lässt, da alle Unterschiede aufgehoben sind, ist rein spekulativ. Wie schon die Wahrnehmung in eine ideale und eine äußere Form zerfiel, zeigt sich nunmehr, dass auch die – wenn man so will – ‚Dauer an sich' von der ‚Dauer für uns' zu unterscheiden ist.[397] Diese Differenzierung ist allerdings nicht zu verwechseln mit der Bestimmung einer objektiv messbaren Zeitfolge, die verschiedenartig intensiv erlebt wird. Der hier verwendete Begriff der ‚reinen Dauer' beansprucht vielmehr einen Status, der sämtliche Zeitfolgen in sich aufhebt, anstatt sie nur quantitativ zu umfassen. So nehmen etwa Achilleus und die Schildkröte ihren jeweiligen Lauf nicht allein unterschiedlich wahr[398], sondern Bergson vertritt darüber hinaus die Ansicht, dass diese Wahrnehmungen nur möglich sind, weil sämtlichen Bewegungen, Rhythmen und Veränderungen eine gemeinsame Dauer zugrunde liegt:

„Ein und dieselbe Dauer versammelt in ihrem Verlauf die Geschehnisse der gesamten materiellen Welt; und nun können wir auch die Bewußtseine wegdenken, die wir zuvor hin und wieder eingesetzt hatten, gewissermaßen als Schaltstelle der Gedankenentwicklung: Einzig die apersonale Dauer gibt es noch, in der sich alles abspielt."[399]

Mit dieser Abkoppelung der einen, reinen Dauer von den Formen ihrer individuellen Erfassung wird die weiter oben noch so bezeichnete

396 Vgl. ebda.

397 Hier in Anlehnung an die bekannte Unterscheidung zwischen dem „Ding an sich" sowie den „Erscheinungen für uns". Vgl. dazu Kant 1981 b, A 386.

398 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 96.

399 Bergon 1972, S. 59, zitiert nach Deleuze 1997 a, S. 106.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚Quelle der menschlichen Erfahrung'[400] endgültig ontologisiert. Sie ist beziehungsweise dauert auch ohne menschliche Erfahrung. Die dadurch bewirkte Gleichsetzung der reinen Dauer mit sich selbst geschieht bei Bergson vor dem Hintergrund der Frage, wie es möglich ist, unterschiedliche Zeitströmungen gleichzeitig wahrzunehmen. Werden nämlich äußere Maßstäbe als gemeinsamer Bezugspunkt von vornherein ausgeschlossen, bedarf es eines anderen, gemeinsamen Dritten, in dem sämtliche Qualitäten, Rhythmen und Bewegungen aufeinander bezogen sind. Andernfalls gäbe es nur eine unendliche Vielzahl verschiedenartiger Zeitfolgen, die unerkannt nebeneinander existierten, ohne dass ein verbindender Faden erkennbar wäre. Aus diesem Grund spricht Bergson sogar ausdrücklich von einer „dritten Dauer"[401], in der die verschiedenen Ströme zusammengefasst sein sollen. Für sich allein genommen wären somit der Lauf des Achilleus und die Schrittfolge der Schildkröte zunächst nichts weiter als zwei voneinander unabhängige Ereignisse. Bezieht man hingegen beide Begebenheiten in ihrem Ablauf aufeinander, indem sie als verschiedenartig und doch zugleich wahrgenommen werden, bedarf es hierfür eines Zugangs, bei dem die ‚Dauer für uns' mit der ‚Dauer an sich' in Übereinstimmung gebracht wird. Denn auch wenn beide Formen der Dauer für Bergson an ihrer ‚Quelle' und damit vor aller individuellen Erfahrung vereint sind, stimmen sie im aktuellen Zeiterleben nur selten überein, da dieses überlagert wird von äußerlichen Bezügen, räumlichen Symbolen und quantitativen Bestimmungen jeglicher Art. Die Paradoxien des Zenon geben hierfür nur ein extremes Beispiel, mit der aufgezeigten Konsequenz, dass am ‚äußersten Rande' des reinen Denkens zuletzt sogar die Möglichkeit von Bewegungen und dauernden Veränderungen ausgeschlossen wird.

Offen ist allerdings nach wie vor, wie die ‚Dauer an sich' jenseits individueller Zugänge auffindbar ist. Denn auch wenn die „strömende Gleichzeitigkeit [...] uns die innere, die wirkliche Dauer wiedergewin-

400 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 209.

401 Bergson 1972, S. 68, zitiert nach Deleuze 1997 a, S. 105.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen“[402] lässt, indem über das Erleben der eigenen Dauer „wir unser Bewußtsein verdoppeln und vervielfältigen“[403], geht die ‚apersonale Dauer’ hierin nicht auf. Schließlich ist nach Bergsons eigener Einschätzung davon auszugehen, dass sie erst ‚oberhalb jener entscheidenden Biegung’ auffindbar ist, bevor sie ‚im eigentlichen Sinne die menschliche Erfahrung wird’, sodass jeder andere Zugang von vornherein verschlossen erscheint.[404] Man würde sogar eines falschen Schlussverfahrens sich bedienen, wenn man die Existenz der reinen Dauer aus den konkreten Erfahrungen abzuleiten versuchte. In diesem Fall wäre nämlich ‚das Spätere das Frühere’ (*hysteron proteron*) und entspräche folglich dem klassischen Beweisfehler einer ‚Umkehrung’. Bergson, der dieser Schwierigkeit trotz seiner metaphysischen Setzungen nicht auszuweichen versucht, wählt daher einen anderen Weg. Anstatt nach außen, in Richtung der Dinge, wendet er seinen Blick noch stärker nach innen, auf die Welt der Vorstellungen und Ideen.

Zielten schon die reinen Wahrnehmungen darauf ab, die Dauer von allen individuellen Beimischungen zu befreien und als „eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen“[405] zu erweisen, ohne jedoch ihren subjektiven Anteil überwinden zu können, versucht Bergson mit seiner Theorie des Gedächtnisses aufzuzeigen, dass das ‚Frühere’ im ‚Späteren’ vollständig aufgehoben ist beziehungsweise fortbesteht. Nicht nur scheint auf diese Weise der Beweisfehler einer Umkehrung vermeidbar zu sein, da statt der Endpunkte zeitlicher Abläufe nunmehr ihre gesamte Dauer in den Blick genommen wird. Darüber hinaus besteht sogar die Aussicht, dass im Rückbezug auf „ein individuelles Bewußtsein“, welches „die Vergangenheit fortsetzt und bewahrt in eine Gegenwart hinein, die sich aus der Vergangenheit bereichert“[406], zuletzt doch mehr als nur persönliche Erfahrungen und Erinnerungen be-

402 Ebda.

403 Vgl. Bergson 1972, S. 59, zitiert nach Deleuze 1997 a, S. 154.

404 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 209.

405 Vgl. Bergson 1991, S. 18.

406 Vgl. Bergson 1991, S. 234.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutsam sind. Denn wenn es zutrifft, dass die ‚Dauer an sich' mit dem Prozess der beständig fortlaufenden Vergangenheit zusammenfällt, die durch keinen zeitlichen oder räumlichen Zustand aufzuhalten ist, da die Gegenwart und ihre Gegenstände gleichermaßen sich verändern, dann sind Erinnerungen nicht nur individuell–psychisch bedeutsam, sondern ebenso Ausdruck für das „unabhängige und vollständige Weiterleben der Vergangenheit"[407]. Die ‚Dauer für uns' wäre demnach nur eine besondere Zugangsform zur ‚apersonalen Dauer', welche für Bergson auch ohne ‚die Bewusstseine' existiert. Der Prüfstein für die Richtigkeit diese Annahme liegt also darin, ob es gelingt, die Bilder des Vergangenen von persönlichen Erinnerungen möglichst zu befreien, um unabhängig vom individuellen Erleben zur ‚reinen Dauer' selbst zu gelangen. Erst dann, so scheint es, sind Dauer und Gedächtnis eins, da beide „nicht in dem Zurückschreiten der Gegenwart zur Vergangenheit, sondern im Gegenteil in einem Fortschreiten der Vergangenheit zur Gegenwart"[408] bestimmt sind. Diese zunächst überraschende Richtungsänderung gilt es nunmehr etwas genauer in den Blick zu nehmen.

Während persönliche Erinnerungen vor allem auf einzelne vergangene Ereignisse und Abschnitte sich beziehen, die in mehr oder weniger genauen Vorstellungen und Bildern aktualisiert werden, sieht Bergson die Dauer als ‚fortschreitende Vergangenheit' zunächst losgelöst von der Frage ihrer individuellen Erfassung. Insofern schon der ‚Strom des individuellen Erlebens' durch die Hervorhebung besonderer Begebenheiten unterbrochen wird, geht Bergson davon aus, dass die Kontinuität der ‚Dauer an sich' nur gewährleistet ist, wenn sie von persönlichen Bezügen und Unterscheidungen möglichst unbeeinflusst bleibt.[409]

---

407 Bergson 1991, S. 144. An gleicher Stelle spricht Bergson sogar vom „Weiterleben *an sich* der Vergangenheit". Vgl. ebda. (Hervorhebung im Original).

408 Bergson 1991, S. 239.

409 Hierin liegt wohl der entscheidende Unterschied zwischen den Zeitauffassungen von Bergson und Proust. Während bei Proust ein Moment aus der Vergangenheit auch in der Gegenwart nacherlebt werden kann und

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bereits der Versuch, verschiedene Zeitformen gegeneinander abzugrenzen, bedeutet nach diesem Verständnis eine Unterbrechung ihrer Dauer. Zwar spricht auch Bergson von vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen Ereignissen, die in entsprechenden Erinnerungs- und Wahrnehmungsbildern vorgestellt werden.[410] Allerdings geschieht dies

einen Zugang zur ‚verlorenen Zeit' im zufälligen Zusammengehen zweier Augenblicke ermöglicht, sind persönliche Erinnerungsbilder bei Bergson eher ein Hindernis für die Erfassung der ‚reinen Dauer'. Durch einen einzelnen sinnlichen Eindruck, wie etwa die Berührung eines unebenen Pflastersteins im Roman von Marcel Proust, mag ein lange zurückliegendes Ereignis in Erinnerung gerufen werden. Im Sinne von Bergson handelt es sich hierbei allerdings nicht um einen Zugang zur ‚Dauer *an sich*', in der sämtliche Zeiterfahrungen aufgehoben sind, sondern stattdessen um die „subjektive Seite unserer Erkenntnis der Dinge". Vgl. dazu Bergson 1991, S. 19. Wichtig für das systematische Verhältnis von Philosophie und Literatur ist in diesem Zusammenhang, dass die Kritik konventioneller Zeitvorstellungen bei Proust zwar in der wiedergefundenen Zeit des Romans – vgl. dazu insbesondere Proust 1950 – einer Lösung zugeführt wird, die jedoch aufgrund ihrer Singularität und Zufälligkeit kein verbindliches Modell im Sinne von Bergson abgibt. Für den Autor von ‚Materie und Gedächtnis' gehört die ‚reine Vergangenheit' nicht zum Feld des Erlebens. Vgl. zum Stellenwert literarischer Formen für die Erkenntnisbildung Bergson 1999, S. 100–101. Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Proust und Bergson siehe insbesondere Megay 1976 sowie im Anschluss hieran Gebauer 1981, S. 252–266.

410 Vgl. dazu etwa die graphische Veranschaulichung zum „Weiterleben der Bilder" anhand einer „geraden Linie A D", die in die drei „aufeinander folgende Abschnitte A B, B C und C D" unterteilt ist. Bergson führt hierzu aus, „daß unser Denken in einer kontinuierlichen Bewegung von A zu D diese Linie durchläuft und daß es unmöglich ist, mit Bestimmtheit zu sagen, wo der eine Terminus aufhört und der andere anfängt." Bergson 1991, S. 127. Erst dieser Kommentar macht deutlich, dass die verräumlichte Darstellung mit ihren genauen Unterscheidungen als ein

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer nur vor dem Hintergrund, dass statt scharfer Grenzen kontinuierliche Übergänge anzunehmen sind. Was gegenwärtig erscheint, insofern es Vergangenes und Zukünftiges voneinander trennt, ist selber in permanenter Veränderung begriffen und damit Ausdruck dauernder Verhältnisse. Bedenkt man etwa, dass „in dem kürzesten eben noch wahrnehmbaren Zeitintervall Trillionen von Schwingungen enthalten sind", für deren vollständige Erfassung „wir Jahrhunderte nötig hätten"[411], die von uns jedoch in einem einzigen Augenblick zusammengezogen werden, damit eine Kontur überhaupt erkennbar ist, dann wird deutlich, dass die Momentaufnahmen der Dinge von ihrer eigentlichen Dauer zu unterscheiden sind. Im Sinne von Bergson ist deshalb auch hier die sprachliche Unterscheidung relevant, der zufolge die Momentaufnahmen ‚für uns' nicht gleichbedeutend sind mit der Veränderlichkeit ‚an sich'.

Neben der Veränderlichkeit der Dauer stellt sich als weiteres, zentrales Problem bei dem Versuch ihrer Erfassung die „Unterscheidung zwischen der zeitlichen und der räumlichen Reihe".[412] Wie bereits das Beispiel der ‚Trillionen von Schwingungen' deutlich macht, erstrecken sich unsere Wahrnehmungen wenigstens in zwei Richtungen, deren ei-

bloßes Hilfsmittel zu verstehen ist. Der Autor greift dennoch, wie wir noch sehen werden, an verschiedenen Stellen auf entsprechende Veranschaulichungen zurück, die entgegen seiner eigenen Absicht zumindest den Eindruck erwecken, als wären auch dauernde Zusammenhänge räumlich fassbar. Die von Bergson in einem anderen Zusammenhang kritisierte „geometrische Symbolik", die nach seiner Auffassung die „lebendige Aktivität" gerade nicht zum Ausdruck bringen kann, gilt es also mit zu bedenken, wenn auf entsprechende Veranschaulichungen Bezug genommen wird. Vgl. zur Unzulänglichkeit symbolischer Darstellungen Bergson 1999, S. 133.

411 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 87. Siehe dazu auch die entsprechenden Erläuterungen am Beispiel der Farbwahrnehmung in Bergson 1993 c, S. 166 sowie Bergson 1993 d, S. 186–187.

412 Bergson 1991, S. 138.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ne auf die simultanen Gegenstände im Raum abzielt, während die andere die in der Zeit angehäuften Erinnerungen umfasst. Bergson veranschaulicht diese zwei ‚Reihen' – heute würde man wohl eher von Dimensionen sprechen –, erneut unter Zuhilfenahme einer graphischen Darstellung. Die räumliche Dimension wird dabei durch eine horizontale Linie mit den Endpunkten A und B veranschaulicht. Senkrecht dazu befindet sich die Zeitachse mit den Endpunkten C und I, wobei I auf die Linie A B trifft und diese in der Mitte teilt.[413] Da es nur im Schnittpunkt I zu einer Verbindung der beiden Linien kommt, erscheint zumindest auf den ersten Blick allein dieser Moment „als wahrhaft existent."[414] Bergson weist daher darauf hin, dass neben den aktuellen Wahrnehmungen „die ganze Linie A B als real zu setzen"[415] ist, das heißt er geht von einer bestehenden Realität auch ohne Beziehung auf das Bewusstsein aus. Das Konzept der ‚reinen Wahrnehmungen' zielt, wie gesehen, gerade auf die Erfassung dieser „objektiven Realität"[416] ab.

Wichtig für den von Bergson angestrebten ‚Weg nach innen', zur ‚Quelle der Erfahrung', scheint jedoch vor allem die vertikale Zeitachse zu sein, insofern hier nicht auf nebeneinander gereihte Gegenstände im Raum, sondern auf aufeinander folgende Ereignisse in ihrem Ablauf Bezug genommen wird. Während also die Linie A B darzustellen versucht, „was wir wahrzunehmen im Begriff sind", enthält die Linie C I nur, „was schon wahrgenommen wurde."[417] Auch wenn die Vergangenheit ihre mögliche Wirkung bereits erschöpft hat, insofern sie beispielsweise sehr lange zurückliegt, ist für Bergson nicht auszuschließen, dass sie erneut auflebt und an Einfluss gewinnt. In diesem Falle entlehnte sie, wie Bergson bildhaft formuliert, „die Lebenskraft der ge-

413 Vgl. zu dieser Darstellung Bergson 1991, S. 138.

414 Ebda.

415 Bergson 1991, S. 137.

416 Zu dieser Formulierung vgl. Bergson 1991, S. 138. Zum Konzept der ‚reinen Wahrnehmung' siehe vor allem Abschnitt 2.4 weiter oben.

417 Bergson 1991, S. 138.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genwärtigen Wahrnehmung.“[418] Dieser für die Gedächtnistheorie wichtige Gedanke wird uns noch beschäftigen. Doch ist zunächst, um das Bild zu vervollständigen, darauf hinzuweisen, dass auch bevorstehende Ereignisse und Tätigkeiten, die bislang noch nicht eingetreten sind, sich anhand dieses Modells erklären lassen. Geht man nämlich davon aus, dass auch zukünftige Abläufe durch eine „doppelte Bewegung“[419] gekennzeichnet sind, die zu Veränderungen in Raum und Zeit führen, dann kommt es zu einer Erweiterung der beiden ‚Reihen’ in Richtung ihrer Endpunkte A B beziehungsweise I. Räumlich gesprochen meint dies, dass auf der horizontalen Achse auch „der nicht wahrgenommene Teil des materiellen Universums“[420] zunehmend in den Blick gerät, während in Richtung der zeitlichen Veränderungen die Bewegung in I vertikal voranschreitet. Damit nun aber I weiterhin die ‚räumliche Reihe’ trifft beziehungsweise schneidet, müsste – nach dynamischer Lesart – die Linie A B ebenfalls in vertikaler Richtung verschoben werden. Diese Deutung, in der die Dominanz der ‚zeitlichen Reihe’ immer schon mitgedacht wird, insofern sie die ‚räumliche Reihe’ beeinflusst und gleichsam vor sich herschiebt, ohne dass die räumlichen Zustände in vergleichbarer Weise auch auf dauernde Prozesse sich auswirken, wird dadurch gestützt, dass Bergson seit dem Erscheinen von ‚Materie und Gedächtnis’ den Dingen selbst eine eigene Dauer zuerkennt.[421] Die

418 Vgl. ebda.

419 Ebda.

420 Dieser Teil ist nach Bergson „voll von Verheißungen und Drohungen“. Vgl. ebda.

421 Vgl. dazu etwa Bergson 1991, S. 193–194 und S. 203, wo er die Dauer der Dinge am Beispiel ihrer Bewegungen veranschaulicht. Wie weiter oben – am Beispiel des Zuckerwassers in Anmerkung 54 – bereits verdeutlicht, spricht Bergson von ‚andersartigen Dauern’ sowie von der ‚Dauer der Materie’ ausdrücklich erst in seiner ‚Einführung in die Metaphysik’ beziehungsweise in der ‚Schöpferischen Entwicklung’. Dennoch kann festgehalten werden, dass schon in ‚Materie und Gedächtnis’ nicht

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in gegenständlichen Bewegungen und Veränderungen zum Ausdruck kommenden unterschiedlichen Zeitfolgen und Rhythmen wären demnach besondere Ausdrucksformen der ‚Dauer an sich', das heißt bildlich gesprochen weitere Schnittpunkte der ‚zeitlichen und räumlichen Reihe'. Da diese zusätzlichen Schnittpunkte entsprechend ihrer jeweiligen Dauer ebenfalls zwischen A und B, jedoch neben der Zeitachse C I angeordnet sein müssten, um als eigenständig zu gelten, wird nunmehr verständlich, dass die Bewegungen der Dinge im Raum zwar im Punkt I wahrgenommen werden können, ohne jedoch darin aufzugehen. Andernfalls bliebe nämlich unklar, wie es möglich ist, dass die angesprochenen ‚Trillionen von Schwingungen' in einem Augenblick existieren, auch wenn sie nicht aktuell erfasst werden. Folglich müsste also jedem einzelnen Ding im Raum eine eigene Zeitachse zugeordnet werden, die als Ausdruck seiner spezifischen Dauer über den räumlich-sichtbaren Anteil deutlich hinausragt. Allerdings richtet Bergson seine Bemühungen zunächst darauf, „unsere sukzessiven, in der Zeit gestaffelten Erinnerungen"[422] aneinanderzureihen, das heißt er beschränkt sich auf die eine ‚zeitliche Reihe' C I, um den eingeschlagenen ‚Weg nach innen' möglichst direkt weiterverfolgen zu können. Denn auch wenn die Momentaufnahmen ‚für uns' nicht gleichbedeutend sind mit der Veränderlichkeit ‚an sich', da die Vielfalt der Zeitströme auf das individuelle Zeiterleben nicht reduzierbar ist, bleibt doch die „Substantialität der Veränderung" für Bergson nirgends „so sichtbar, so greifbar, wie im Bereich unseres inneren Lebens."[423]

Vertrat Bergson bereits bei der Betrachtung der ‚räumlichen Reihe' die Ansicht, dass ‚objektive Realitäten' auch jenseits des Schnittpunktes I und damit außerhalb unserer Wahrnehmungen existieren, behauptet er mit Blick auf die ‚zeitliche Reihe', dass „Bewußtseinszustände

nur das Ich – wie noch in ‚Zeit und Freiheit' –, sondern auch die Dinge an der Dauer teilhaben.

422 Bergson 1991, S. 137.

423 Vgl. Bergson 1993 c, S. 169.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ohne objektive Realität“[424] ebenso wirklich sind. Wie schon die Anerkennung der Realität des Geistes und der Materie den Bildern eine „Art der Existenz“ ermöglichte, „die mehr ist als was der Idealist ‚Vorstellung’ nennt, aber weniger als was der Realist ‚Ding’ nennt“[425], so scheint auch hier, dass durch Bergsons doppelte Sichtweise selbst gegensätzliche Positionen nahezu beliebig getrennt oder zusammengeführt werden können. Beispielsweise räumt Bergson dem Idealismus ein, „daß alle Wirklichkeit eine Verwandtschaft, eine Analogie, mit einem Worte einen Bezug zum Bewußtsein habe“[426]. Zugleich weist er jedoch darauf hin, dass die „Gesamtheit der Dinge“[427] hieraus nicht abzuleiten ist. Dem Realismus wiederum, dem er zugesteht, zumindest „etwas von diesen Gegenständen selbst“[428] zu erfassen, bleibt es nach seiner Auffassung versagt, „aus der Wirklichkeit das unmittelbare Bewußtsein, das wir von ihr haben, herauszuziehen.“[429] Während es also

424 Bergson 1991, S. 138.

425 Siehe dazu Anmerkung 220 weiter oben.

426 Vgl. Bergson 1991, S. 228.

427 Bergson 1991, S. 229.

428 Vgl. Bergson 1991, S. 227.

429 Bergson 1991, S. 229. Zwar nennt Bergson mitunter auch Namen, wenn er über „den Idealsimus“ und „den Realismus“ spricht. Doch die hier und dort verstreuten Hinweise auf Autoren wie beispielsweise George Berkeley oder John Stewart Mill erfolgen eher stellvertretend für die Auseinandersetzung mit einzelnen Positionen und damit allenfalls im Sinne einer groben Richtungsweisung. Vgl. dazu Bergson 1991, S. 9–12 sowie S. 225–232. Wenn Bergson ausführlicher mit einzelnen Autoren sich beschäftigt, so geschieht dies nicht unter dem allgemeinen Vorzeichen der Idealismus–Realismus–Kontroverse, sondern zu bestimmten Einzelfragen. Vgl. dazu etwa die Erörterung des Verhältnisses von Freiheit und Determinismus im Anschluß an John Stewart Mill und anderen in Bergson 1999, S. 106–164 oder die Kritik des mechanistischen Denkens in der modernen Wissenschaft in Anlehnung an René Descartes und Geistesverwandten in Bergson 1912 b, S. 332–365.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Idealismus an gegenständlichen Bezügen mangelt, bietet der Realismus keine Aussicht, die räumlich getrennte Anordnung der Dinge zu überwinden, um sie „mit einem Schlage“[430] zu erfassen. Wenn es also stimmt, dass sowohl ‚objektive Realitäten’ jenseits unserer Wahrnehmungen als auch ‚Bewusstseinszustände’ unabhängig von allen äußeren Dingen existieren, das heißt wenn die räumliche ebenso wie die zeitliche Reihe für sich bestehen können, ohne aufeinander bezogen zu sein, dann kommt es nur zu einer flüchtigen Verbindung beider Dimensionen in dem beständig voranschreitenden Schnittpunkt I. Gemessen an sämtlichen äußeren Dingen und inneren Vorstellungen erscheint dieser Schnittpunkt sogar unendlich klein und willkürlich bestimmt zu sein. Da jedoch beide Reihen – neben ihrem eher zufälligen Aufeinandertreffen in I – bereits über die Annahme einer gemeinsamen Dauer miteinander verbunden sind, bevor sie zu einzelnen Wahrnehmungsbildern verdichtet werden, wird deutlich, dass zu ihrer Darstellung einzelne Punkte und Linien unvollständig bleiben. Um auch die ‚objektiven Realitäten’ jenseits unserer Wahrnehmungen zu erfassen, müssten wenigstens ebenso viele Zeitreihen wie existierende Gegenstände auf der Linie A B nebeneinander angeordnet werden. Und insofern jede dieser senkrechten Linien auf der Zeitachse von C in Richtung I verschoben wurde, um schließlich auf die Linie A B zu treffen, ist ersichtlich, dass neben dem aktuellen Schnittpunkt I eine unendliche Zahl weiterer, virtueller Punkte und Linien existiert. Diese füllen – bildlich gesprochen – die gesamte Fläche oberhalb der Endpunkte A und B beziehungsweise links und rechts von C und I aus, die bei Bergson unbeachtet bleibt, weil er sein Augenmerk nur auf eine bestimmte zeitliche sowie räumliche Reihe richtet. Würde man jedoch den Versuch unternehmen, die Dauer ‚an sich’ darzustellen, dann könnte man nicht einmal mehr zwischen Punkten und Linien unterscheiden, da sämtliche Räume und Gegenstände immer schon von mehr oder weniger bewusst wahrgenommenen Zeitverhältnissen durchdrungen wären. Das Bild ei-

430 Vgl. zu dieser Formulierung Bergson 1991, S. 55–56 sowie Bergson 1912 b, S. 312.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ner ununterbrochenen, an den Rändern offenen Fläche käme dieser Auffassung vielleicht noch am nächsten – allerdings mit der entscheidenden Einschränkung, dass aufgrund fehlender Unterscheidungen und Begrenzungen nichts wirklich Sichtbares mehr dargestellt würde. Auch nicht die lange vor Bergson schon von Parmenides in Spiel gebrachte ‚ringsum wohl gerundete, allseitig gleich gewordene Kugel', mittels derer die angenommene Vollkommenheit des Seins veranschaulicht werden sollte, vermag der tautologischen Annahme einer mit sich selbst identischen, reinen Dauer einen angemessenen Ausdruck zu geben.[431] Und so liegt es denn nahe, dass Bergson im weiteren Verlauf zunächst mit der vereinfachten Darstellung der Dauer ‚für uns' sich beschäftigt.

Wie also ist das Verhältnis von Raum und Zeit beziehungsweise von ‚Materie und Gedächtnis' beschaffen, wenn man mit dem individuellen Zeiterleben sich beschäftigt? Zur Klärung dieser Frage können wir auf eine weitere schematische Darstellung Bergsons zurückgreifen. In diesem Zusammenhang werden wir sehen, dass auf der ‚zeitlichen Reihe' ganz unterschiedliche Formen der Erinnerung und der Vergangenheit zu unterscheiden sind.

Um die Vielschichtigkeit beziehungsweise die – im anschaulichen Sinne des Wortes – Plastizität seiner Annahmen unterstreichen zu können, greift Bergson zuletzt sogar auf einen dreidimensionalen Entwurf zurück, durch den die räumliche wie auch die zeitliche Tiefe genauer zum Ausdruck gebracht werden soll. Da Bergson, trotz seiner Skepsis gegenüber verräumlichten Darstellungen beziehungsweise symbolischen Formen überhaupt, ein allgemeines Verständnis von Dauer nur erreichen kann, insofern er auf einzelne Bedeutungsträger dennoch sich bezieht, ist auf das für diesen Zweck erstellte Schema zur Veranschaulichung der im „Gedächtnis aufgehäuften Erinnerungen"[432] zumindest kurz einzugehen. Anstelle von zwei senkrecht aufeinander treffenden

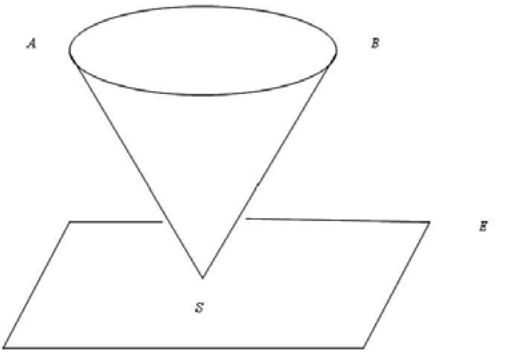
431 Zu Parmenides siehe weiter oben Anmerkung 4. Zur tautologischen Anlage der ‚reinen Dauer' vgl. Anmerkung 344.

432 Bergson 1991, S. 147.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Linien wählt er die dreidimensionale Figur eines Kegels, dessen Basis A B unbewegt in der Vergangenheit liegt, während die Spitze S als Ausdruck der gegenwärtigen Wahrnehmung und Veränderung auf die räumliche Ebene E trifft.[433]

Abbildung 1: Kegelschema



Wie schon im zweidimensionalen Linienmodell, geht Bergson auch im so genannten Kegelschema davon aus, dass der Schnittpunkt S, der „in jedem Moment meine Gegenwart bezeichnet", beweglich ist, das heißt „unaufhörlich vorwärts geht und zugleich unaufhörlich die bewegliche Ebene E meiner gegenwärtigen Vorstellung des Universums berührt."[434] Insofern also die Spitze des Kegels den äußersten Moment des individuellen Zeiterlebens, das heißt seine ‚aktuelle Gegenwart', markiert und zugleich der räumlichen Ebene des Universums angehört, ist sie gleichbedeutend mit der „reinen Wahrnehmung" als „die eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen"[435]. Es sei an dieser

433 Vgl. zur nachfolgenden Abbildung 1 die entsprechende Figur 4 in Bergson 1991, S. 147.

434 Ebda.

435 Siehe weiter oben Anmerkung 289.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stelle daran erinnert, dass Bergson selbst die Vorstellung einer „unmittelbaren und rein momentanen Anschauung“ als bloßen Grenzfall beziehungsweise „freie Fiktion“[436] kennzeichnet. Gleichwohl ist sie, wie gesehen, von zentraler Bedeutung für die metaphysische Annahme einer ‚Dauer an sich’, die gewissermaßen als *genus proximum* die *differentia specifica* der ‚Dauer für uns’ unter sich befasst. Zwar ist im Sinne von Bergson schon die Unterscheidung zwischen einer allgemeinen und einer spezifischen Dauer fragwürdig, da beide in einem Identitätsverhältnis zueinander vorgestellt werden. Allerdings bliebe ohne diese Differenz unerklärlich, weshalb ein Schnittpunkt zwischen der inneren Welt des zeitlichen Bewusstseins und der äußeren Welt der räumlichen Ebene überhaupt anzunehmen ist. Insofern jedoch S in jedem Moment ausdrücklich ‚meine Gegenwart’ und nicht etwa ‚die Gegenwart’ überhaupt bezeichnet, ist die Erfassung ihrer Dauer von vornherein auf den Bereich ‚meiner gegenwärtigen Vorstellung des Universums’ beschränkt – und das bedeutet konkret: auf den jeweiligen Ausschnitt des individuellen Raum- und Zeiterlebens festgelegt. Bergson weist dementsprechend darauf hin:

„In S konzentriert sich das Bild des Körpers; und da es zur Ebene E gehört, beschränkt es sich darauf, die von allen Bildern, aus denen sich die Ebene zusammensetzt, ausgehenden Wirkungen aufzunehmen und zurückzugeben.“[437]

Da also die gegenwärtige ‚Vorstellung des Universums’ körperlich gebunden ist und auf die reine Dauer abzielt, ohne sie im Ganzen zu erfassen, stellt sich nunmehr allerdings die weitergehende Frage, wie es möglich ist, dass der Schnittpunkt S sowohl zur bewussten Wahrnehmung als auch zur ‚Ebene E’ gehört. Denn nach dem bisher Gesagten sowie nach Bergsons eigenen Ausführungen unterscheiden sich die reinen von den äußeren Wahrnehmungen gerade dadurch, dass erstere

436 Vgl. dazu Anmerkung 288 weiter oben.

437 Bergson 1991, S. 147.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von allen räumlichen Beimischungen befreit sein sollen.[438] Bergson, der trotz aller aufgezeigten Gegensätze an der übergeordneten Absicht festhält, „dem alten Gegensatz von Realismus und Idealismus ein Ende [zu, F.B.] machen“[439], sieht eine Möglichkeit darin, dass er den Raum zuerst von seinem Gegenteil her, das heißt hinsichtlich seiner Beweglichkeit, deutet. Die Ebene E ist für ihn nur insoweit interessant, als sie sich in vertikaler Richtung verschiebt und sich dabei verändert und bewegt. Die horizontale Ausrichtung, das heißt die materielle Ausdehnung und räumliche Anordnung der Gegenstände, bezeichnet für sich genommen nur die unbeweglichen Punkte und Ausschnitte aus dem Ganzen, die als solche zugleich die negative Grenze ihrer Dauer darstellen. Und wie gesehen, richtet sich die Kritik Bergsons an Zenons Paradoxien der Bewegung gerade gegen den Versuch, diese negative Grenze als einzig möglichen Beweisgrund für das Dasein der Wirklichkeit zu begreifen.[440] – Nach dem dreidimensionalen Schema wird nunmehr allerdings ebenso deutlich, dass auch die zeitliche Reihe, veranschaulicht durch die vertikale Ausrichtung des Kegels, nur einen kleinen Ausschnitt der äußeren Welt beziehungsweise sämtlicher ‚Bilder des Universums’ umfasst. Denn in Relation zur gesamten Ausdehnung von E erscheinen sowohl die Fläche als auch das Volumen der geometrischen Figur von vornherein begrenzt.[441] Dies gilt ungeachtet der Annahme, dass im Schnittpunkt S eine dauernde Erweiterung stattfindet, da für Bergson jedes einzeln erzeugte Wahrnehmungsbild in die

438 Siehe dazu weiter oben Abschnitt 2.4.

439 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 93.

440 Siehe dazu vor allem Abschnitt 2.2 weiter oben.

441 Nebenbei bemerkt ist auch für die zeitliche Dimension davon auszugehen, dass außerhalb des Kegels, das heißt jenseits der individuellen Vorstellungen und Bilder, der Bereich möglicher beziehungsweise nicht gemachter Erfahrungen anzunehmen ist.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Totalität der Bilder der materiellen Welt“[442] eingebunden bleibt, ohne je ihre Gesamtheit zu erfassen.

Jenes Verhältnis von Grundfläche und geometrischer Figur, das im gemeinsamen Schnittpunkt S sich verdichtet, da dort eine Verbindung von Materie und Geist angenommen wird, ruft sogleich Kants Abrechnung mit den ‚Träumen des Geistersehers' Schwedenberg in Erinnerung, dem es nach Einschätzung seines Kritikers immerhin gelungen ist, „acht Quartbände voll Unsinn“ über seine „wilden Hirngespinnste“ und „Privaterscheinungen“ zu füllen.[443] Auf dem Prüfstand steht auch hier die unter dem Begriff von Leib und Seele gefasste Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist, das bei Schwedenberg allerdings recht eigenwillig in Aussagen über die Existenz körperlicher Geister überführt wird. Nun könnte man hierüber leicht hinweggehen, da derartige Anmaßungen und Klügeleien aufgrund fehlender Gründe und Erfahrungen vergleichsweise einfach zurückzuweisen sind. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang jedoch, wie weit die metaphysischen Spekulationen reichen, bevor sie als bloße „Scheingründe aus der Vernunft“ beziehungsweise „Scheinerfahrungen“[444] deutlich werden. Nicht gegen die offensichtlichen Täuschungen Schwedenbergs wäre demnach zu polemisieren – diese Aufgabe wurde von Kant bereits mit Nachdruck und in einer für den Autor überraschend leichten Diktion ausgeführt. Zu fragen wäre vielmehr, ob in Bergsons Metaphysik ein anderer Umgang mit dem Leib-Seele-Problem gefunden wird, oder ob in seinem Ansatz ebenfalls ein „Klugdenken“[445] zum Ausdruck kommt, das auf bloßen Einbildungen beruht.

Folgt man der kantischen Darstellung, so unterscheidet Schwedenberg seine übersinnlichen Erfahrungen nach ihrem jeweiligen Bezug

442 Siehe zu dieser Formulierung Anmerkung 222 sowie zu Bergsons Bildtheorie Abschnitt 2.3 weiter oben.

443 Vgl. zu diesen Formulierungen Kant 1981 a, A 98 sowie A 111 und A 112.

444 Vgl. Kant 1981 a, A 100 (im Original teilweise hervorgehoben).

445 Kant 1981 a, A 115.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Realität sowie dem Grad ihrer Bewusstheit, das heißt die „Phantasterei“ dieses Autors geht von mehreren möglichen geistig-körperlichen Verbindungen aus.[446] Da jedoch, trotz unterschiedlicher Berührungspunkte, nicht anzugeben ist, wie viele Geister beispielsweise in ein „Kubikfuß Raum“ passen oder nach welchen besonderen Wirkungsgesetzen ihre „pneumatische“ – das heißt ihre geistige – Existenz vorzustellen ist, gehören für Kant derartige Spekulationen allenfalls zu den „Märchen [...] aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik“[447]. Zwar spricht Bergson nicht von Geistern, wenn er den Schnittpunkt der Dinge und Vorstellungen in den Blick nimmt. Und es ist davon auszugehen, dass insbesondere an der Spitze des Kegels, das heißt im Prozess der Wahrnehmungsbildung beziehungsweise Bildwahrnehmung, keine bloßen Täuschungen oder Einbildungen hervorgebracht werden, da hier eine doppelte Verankerung in Raum und Zeit vorliegt. Allerdings ist auch daran zu erinnern, dass der Autor von ‚Materie und Gedächtnis’ gegen sein Bestreben, die Zweiteilung von ‚Realismus und Idealismus’ zu überwinden, am grundsätzlichen Gegensatz von Raum und Zeit dennoch festhält. Und wie gesehen, bleibt für Bergson das ‚Paradies verschlossen’, wenn wir den ‚Umweg um die Welt’ machen, das heißt wenn wir nicht zum ‚Ursprung der Erfahrung’ zurückgehen.[448]

Dabei ist bislang immer noch nicht geklärt, ob dieser ‚Weg nach innen’ überhaupt existiert oder nur eine Träumerei bezeichnet, die im ‚Schlaraffenlande der Metaphysik’ entsteht beziehungsweise endet. Sollte sich also herausstellen, dass ein direkter Zugang zur ‚reinen Dauer’ nur im Übersinnlichen anzunehmen ist, indem man – wie es bei Kant in Bezug auf Schwedenberg heißt –, „sein Innerstes“ auftut, um sich der „dunkelen Vorstellungen bewußt zu werden“, dann bleibt aufzuzeigen, auf welche Weise das „innere Gedächtnis“ tätig wird und ob

446 Zur genaueren Charakterisierung der Erscheinungen Schwedenbergs sowie zu seiner „Phantasterei“ vgl. Kant 1981 a, A 101 und A 107.

447 Vgl. dazu Kant 1981 a, A 10, A 31 und A 89 (im Original zum Teil hervorgehoben).

448 Siehe dazu weiter oben die einleitenden Passagen zu diesem Abschnitt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hierbei eine „Verbindung mit der Geisterwelt“ auszuschließen ist.[449] Insofern nämlich Bergson selbst die Metaphysik mit dem „Geist, der nicht von der Materie absorbiert wird“, in Verbindung bringt und dabei das Bild einer „anderen Art von Erkenntnis“ bemüht, erscheint es zumindest möglich, dass hierbei auch „dunkle Seelenkräfte“ eine Rolle spielen.[450] Begreift man hingegen mit Kant die Metaphysik als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, so wird spätestens durch den hier ins Spiel gebrachten Blick auf die ‚Geisterwelt’ deutlich, dass die erhobenen Ansprüche der ‚reinen Erfahrungen’ und ‚inneren Erkenntnisse’ einer kritischen Prüfung zu unterziehen sind. Zu diesem Zweck erweist sich die etwas abgewandelte Figur des Kegels erneut als hilfreich, da an ihrem Beispiel nicht nur das Verhältnis der zeitlichen und räumlichen Dimension, sondern darüber hinaus

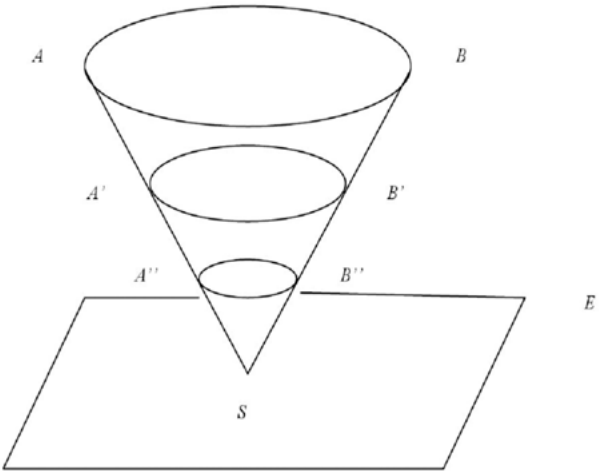
449 Vgl. Kant 1981 a, A 101 und A 102. (Im Original zum Teil hervorgehoben). Zu Schwedenbergs Unterscheidung des „äußeren und inneren Gedächtnisses“ sowie des „äußeren und inneren Menschen“ siehe Kant 1981 a, A 102.

450 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 97. Zum Vorwurf des metaphysischen Irrationalismus bei Bergson siehe Anmerkung 236 weiter oben. Selbst bei Ingarden, der trotz seiner Kritik im Einzelnen dem Ansatz von Bergson insgesamt positiv gegenübersteht, finden sich auffallend vage Formulierungen, wenn von der Intuition als „eine Art der ‚unmittelbaren Erkenntnis’“ die Rede ist. So spricht er beispielsweise von der „Erinnerung an unsere Abstammung von dem Gesamtimpulse des Lebens“ sowie vom „sympathischen Kontakt zwischen uns und anderen Lebewesen“, um die „Vorahnung ihrer Gegebenheiten“ zu bezeichnen. Vgl. dazu Ingarden 1994, S. 118–119. Wie man sieht, ist auch hier der Bezug zu den ‚flüchtigen Geistern’ und ‚metaphysischen Seelenkräften’ nicht völlig aus der Luft gegriffen – und der Verdacht liegt zumindest nahe, dass bei der Suche nach den verborgenen Eigenschaften der Dinge „der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung“ täuscht. Vgl. zu dieser Einschätzung Kant 1981 a, A 115.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch die Relation der Wahrnehmungen und Erinnerungen veranschaulicht werden kann.[451]

Abbildung 2: Erweitertes Kegelschema



Die im Vergleich zum ursprünglichen Schema hinzugefügten Kegelschnitte A' B' sowie A'' B'' veranschaulichen für Bergson stellvertretend die „tausend und abertausend Wiederholungen unseres seelischen Lebens“[452], die durch eine entsprechende Anzahl weiterer Ellipsen darzustellen wären. Ihre Positionierung zwischen der Kegelbasis A B und der beständig vorwärts treibenden Spitze S verweist bereits auf den doppelten Charakter des ‚seelischen Erlebens', das nach Bergson unteilbar in der „Totalität der Erinnerungen“ sowie im „senso–motorischen Mechanismus“[453] der aktuellen Wahrnehmungen gegrün-

451 Vgl. zur nachfolgenden Abbildung 2 die entsprechende Figur 5 in Bergson 1991, S. 158.

452 Ebda.

453 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

det ist. Anders als in linearen Zeitauffassungen, bei denen vergangene und zukünftige Ereignisse zwar durch momentane Abläufe miteinander verbunden sind, ohne jedoch ihre räumlich vorgestellte Aufteilung überwinden zu können, geht Bergson davon aus, dass die Dauer über alle gesetzten Zeitgrenzen hinweg wirksam ist. In diesem Sinne bezeichnet, was in der Vergangenheit stattfand und was aktuell sich vollzieht, nur die zwei Seiten eines sich verändernden und dennoch gleich bleibenden Geschehens. Doch wie ist diese Identität im Wandel konkret vorzustellen, „in der die Vergangenheit die Gegenwart durchdringt und mit ihr ein unteilbares Ganzes bildet, das ungeteilt und selbst unteilbar bleibt, trotz desjenigen, das sich in jedem Moment hinzufügt, oder vielmehr gerade durch dieses, was sich hinzufügt“[454]?

Zur Beantwortung dieser Frage richtet Bergson seine Aufmerksamkeit wiederum auf das von ihm so bezeichnete „normale Ich“, dessen Existenz zwischen den „extremen Stellungen“[455] reiner Erinnerungen und Wahrnehmungen – also zwischen A B und S –, angeordnet ist. Denn nicht nur an den äußeren Grenzen des Erlebens, das heißt im tiefsten Traum der Vergangenheit oder in der äußersten Gespanntheit der Gegenwart, sondern auch zwischen diesen beiden Polen ist die „Dauer als ein kontinuierliches Werden“[456] bedeutsam und erfahrbar. Während also beim Blick auf die Grundfläche und den Scheitelpunkt des Kegels noch die gegensätzlichen Seiten der geometrischen Figur hervorgehoben wurden, erfolgt nunmehr eine stärkere Betonung ihrer gesamten Form. Schließlich erhält, um im mathematischen Bild zu bleiben, der Körper seine figürliche Gestalt erst durch die Verbindung seiner gegenüberliegenden Enden.[457] Allerdings sollte man auch diese Ähnlichkeit nicht überbewerten, da Bergson die räumliche Figur nur

454 Bergson 1993 b, S. 88.

455 Vgl. Bergson 1991, S. 158.

456 Bergson 1993 d, S. 187.

457 So entsteht in der Mathematik die Form des Kegels dadurch, dass jeder Punkt einer ebenen Kurve mit einem außerhalb dieser Fläche liegenden Punkt durch eine Gerade verbunden wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zur Veranschaulichung qualitativer Übergänge bei der Bildung von Formen und „Gestalten“[458] verwendet. In diesem Zusammenhang vervollständigt nicht schon die Summe der einzelnen Kegelschnitte, sondern erst ihre jeweilige Zusammenschau durch den Betrachter das Bild. Zwar lässt die Kegelgestalt im Vergleich zu offeneren Formen – wie etwa den aus der Wahrnehmungspsychologie bekannten Springfiguren – eindeutig sich bestimmen und berechnen. Gleichwohl vermittelt ihre äußere Erscheinung kein Abbild der lebendigen Dauer, die nach Bergson eben nicht in den „Dingen der Außenwelt“, sondern in den „Tiefen der Innenwelt“[459] aufzuspüren ist. Für die geometrische Figur gilt mithin, was Bergson für symbolische Formen generell annimmt: ihre räumliche Beschaffenheit und feste Gestalt ermöglicht allenfalls eine „ungeschickte Nachahmung, eine Nachäffung der wirklichen Bewegung“[460]. Und selbst der Versuch, den ‚Weg der Intuition’ am Beispiel einer Springfigur aufzeigen, um über die Beweglichkeit der Wahrnehmung einen angemessenen Zugang zur Beweglichkeit der Dauer zu er-

458 Vgl. zum Begriff der ‚Gestalt’ etwa Weizsäcker 1947. Der offensichtliche Einfluss der Lebensphilosophie auf diesen Autor ist bereits im Vorwort ablesbar: „Um Lebendes zu erforschen, muß man sich am Leben beteiligen. Man kann zwar den Versuch machen, Lebendes aus Nichtlebendem abzuleiten, aber dieses Unternehmen ist bisher mißlungen.“ Wezsäcker 1947, S. V. Auch die Auffassung der durée als Zusammenspiel von Bewahrung und Veränderung ist in dem holistischen Begriff des ‚Gestaltkreises’ erkennbar, den Weizsäcker wie folgt charakterisiert: „Die Gestalten folgen einander; aber die Gestalt aller Gestalten ist nicht ihre Konsequenz, sondern ihre Selbstbewegung in ewiger Heimkehr zum Ursprung.“ Weizsäcker 1947, S. 196. Zu Bergsons Auffassung, wonach eine Gestalt mehr zum Ausdruck bringt als nur die Summe ihrer Teile, siehe weiter oben die entsprechenden Beispiele zur Musik und zur Dichtkunst in Abschnitt 2.1 sowie 2.2, Anmerkung 50 und 93.

459 Zu den Tiefen der Innenwelt sowie der Oberfläche der Außenwelt vgl. Bergson 1993 b, S. 53.

460 Bergson 1993 d, S. 205.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reichen, hätte zur Folge, dass vor allem individuell bedeutsame Eindrücke und Vorstellungen hervorgehoben würden. Hiergegen richtet sich jedoch der Einwand Bergsons, wonach die Dauer nicht „von psychologischer Wesensart ist“[461], sondern einen ontologischen Status beansprucht. Insofern diesem gewaltigen Anspruch letztlich keine Darstellung gerecht zu werden vermag, erscheint die geometrische Figur des Kegels schließlich nur als das vermeintlich kleinere Übel.

Bergsons Vorstellung vom ‚Rückgang nach innen’ beinhaltet zugleich einen Zugriff auf die Vergangenheit, die im Kegelschema vertikal angeordnet ist. In diesem anschaulichen Sinn lässt schon die Form des Kegels zwei unterschiedliche Richtungen erkennen, je nachdem, ob man von der Grundfläche zum Scheitelpunkt oder umgekehrt von S nach A B sich bewegt. Beide Richtungen sind in Bergsons Gedächtnistheorie bedeutsam und zur gleichen Zeit wirksam. So kommt es erstens zu einem beständigen Anwachsen der Kegelgestalt, indem durch das Fortschreiten der Zeit jeder Moment der Gegenwart ganz ohne eigenes Zutun zur Vergangenheit wird. Dies wird etwa deutlich, wenn man den Kegel gedanklich umkehrt, so dass die Spitze nach oben zeigt. Geht man einmal davon aus, dass dieser umgekehrte Kegel den unteren Teil einer Sanduhr darstellt, die beständig sich füllt, je mehr Zeit verstreicht, dann ist ersichtlich, wie von der Grundfläche aus mit jeder neuen Schicht eine Ausdehnung und Zuspitzung der gesamten Gestalt in Richtung ihres Scheitelpunktes erfolgt. Würde man sein Augenmerk nur auf den kleinen Ausschnitt der aktuell wahrnehmbaren Veränderungen an der Spitze richten, bliebe unberücksichtigt, dass die bereits abgelagerten Kegelschichten unterhalb von S den gleichen Veränderungsmodus durchlaufen haben und den „Bereich unseres inneren Lebens“[462] ausfüllen. Das Anwachsen des Kegels ist in dem – von Berg-

461 Bergson 1993 d, S. 207. Zum ontologischen Status der Dauer siehe weiter oben Anmerkung 278 sowie Anmerkung 399 in diesem Abschnitt.

462 Vgl. Bergson 1993 c, S. 169.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

son selbst übrigens nicht verwendeten – Bild der Sanduhr[463] also nicht nur von seinem beweglichen Ende her zu verstehen, sondern beinhaltet ebenso die Vorstellung eines kontinuierlichen Zusammenhanges zwischen bereits vergangenen und aktuellen Veränderungen. Dieser Zusammenhang ist für Bergson sogar so stark, dass nach seiner Auffassung „unterhalb der vom Bewußtsein erhellten Zone" unser vergangenes Leben bis in seine geringsten Einzelheiten aufbewahrt ist: „… wir vergessen nichts, und alles, was wir vom ersten Erwachen unseres Bewußtseins an empfunden, gedacht und gewollt haben, besteht endlos fort."[464]

Doch worin gründet die Gewissheit, dass sämtliche Empfindungen, Gedanken und Strebungen fortbestehen und in einer „unteilbaren Kontinuität"[465] weiterexistieren? Bergson versteht sich nicht als ein besonderer Kenner des Unterbewusstseins, und im Unterschied zur zeitgenössischen Psychoanalyse entwickelt er keine Tiefensemantik der Rationalität. Der Metaphysiker der ‚reinen Dauer' interessiert sich für das Unbewusste nur, insofern darin eine Form der Vergangenheit zum Ausdruck kommt, die ohne Bezug zur bewussten Gegenwart zu sein scheint:

„Aber wenn das Bewußtsein nur das charakteristische Merkmal der *Gegenwart*, d.h. des gegenwärtig Erlebten, d.h. des *Tätigen* ist – so kann das, was nicht tätig ist, aufhören, dem Bewußtsein anzugehören, ohne damit notwendigerweise aufzuhören, in irgendeiner Form zu existieren."[466]

---

463 Gegen dieses Bild spricht auf den ersten Blick Bergsons grundsätzliche Skepsis gegenüber sämtlichen Unternehmungen zur Messung der Zeit. Zu dieser Kritik am Beispiel der Pendeluhr siehe weiter oben Anmerkung 53. Wenn hier auf das Beispiel der Sanduhr dennoch verwiesen wird, so nur, um das ‚Anwachsen' der Vergangenheit zu veranschaulichen, welches von ihrem ‚Abmessen' zu unterscheiden ist.

464 Bergson 1928 a, S. 84.

465 Bergson 1993 b, S. 92.

466 Bergson 1991, S. 136 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während der Psychologe das Unbewusste gerade im Hinblick auf seine Bedeutung für das aktuelle Seelenleben zu entschlüsseln versucht, indem etwa verdrängte Erlebnisse vergegenwärtigt und damit einer bewussten Verarbeitung zugänglich gemacht werden, verweist Bergson auf die bloß virtuelle Existenz[467] des längst Vergangenen. Wirklich und verborgen zugleich, lebendig und dennoch geschützt vor den „Aktivitäten des Geistes“[468] – die Vorstellung von der Reinheit der Dauer wird hier erneut ins Spiel gesetzt, ohne jedoch das als gültig vorausgesetzte Zusammenspiel von Veränderung und Bewahrung verständlicher zu machen. Es hat vielmehr den Anschein, als wenn das schwierige Verhältnis von Wandel und Identität nunmehr endgültig in den Bereich des Unbewussten – und damit des Unerklärlichen – verlagert wird. Der Preis für die angenommene Reinheit des Vergangenen besteht für Bergson nämlich darin, dass „meine Vergangenheit wesentlich machtlos ist“[469], wogegen in psychologischen beziehungsweise kulturkritischen Auseinandersetzungen mit dem Unbewussten das genaue Gegenteil herausgestellt wird: die eigene, verdrängte Geschichte lebt nicht nur fort, sondern bestimmt auf mehr oder weniger subtile Weise den Prozess der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung.[470] War für Bergson schon der ‚dunkle Impuls des Lebens’ unbegreiflich und wie ein ‚wohliger Strom’[471], in den bedenkenlos einzutauchen er die Aufgabe des schöpferischen Lebens sah, so erweist sich die als rein bestimmte Vergangenheit nunmehr um so deutlicher als Ort der Ver-

467 Der Begriff des Virtuellen wird von Bergson verwendet, um mögliche von wirklichen Einflüssen und Wirkungen zu unterscheiden. Siehe dazu auch weiter oben Anmerkung 232.

468 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 74.

469 Bergson 1991, S. 131.

470 So gehört die „Wiederkehr des Verdrängten“ nicht nur zur so genannten „Einzelpsychologie“, sondern nach klassischer Auffassung ist der Inhalt des Unbewussten kollektiv verankert, mithin „allgemeiner Besitz der Menschen“. Vgl. dazu Freud 2000, S. 577.

471 Siehe dazu weiter oben Anmerkung 348.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

harmlosung und Verdrängung. Denn während die traditionelle Psychologie den ‚Sog des Unbewusst–Irrationalen' immerhin aufzuklären versucht, um ein möglichst rationales Verständnis für die Macht der Triebe und Affekte zu gewinnen, steht die ‚Metaphysik des reinen Ich' diesen Anstrengungen der Vernunft misstrauisch und ablehnend gegenüber.[472]

Ganz in diesem Sinne wird auch die ‚reine Erinnerung' bei Bergson zunächst nur vage als ein unbewusst bleibendes Vermögen gefasst, in die ‚reine Vergangenheit' sich zu versenken. Die ‚reine', ‚ursprüngliche' beziehungsweise ‚höhere Intuition' der Dauer und des Lebendigen ist hierfür beispielhaft, verspricht sie doch – mit den Worten von Roman Ingarden – „eine Rückkehr zu der ursprünglichen Gesamtheit der Gegebenheiten."[473] Und neben dieser optimistischen Aussicht auf die Möglichkeiten des ‚Einswerdens mit dem Werden' sei hier nur angemerkt, dass Bergson auch seine Theorie der Freiheit nicht auf die

472 Wenn an dieser Stelle auf die am Anfang des 20. Jahrhunderts etwa zeitgleich sich bildende ‚Wissenschaft vom Unbewussten' Bezug genommen wird, so vor allem deshalb, weil dort eine selbstkritische Haltung ausgebildet wurde, die aller durchschauten Ohnmacht der Vernunft zum Trotz hieraus keine anti- oder irrationalen Schlüsse zog. Insbesondere in den Arbeiten von Freud, die von der Schulpsychologie heute eher kritisch beurteilt werden, ist gleichwohl eine umfassende Theorie des Subjekts erkennbar, die in deutlicher Opposition zu den fragwürdigen Postulaten vom „Geist als Widersacher der Seele" (Ludwig Klages) oder vom „Untergang des Abendlandes" (Oswald Spengler) steht. Vor diesem Hintergrund wäre es sicherlich lohnenswert, der Frage nach dem ‚Unbewussten' aus einerseits lebensphilosophischer sowie andererseits psychoanalytischer Sicht näher nachzugehen, um die Unterschiede zwischen Vernunftablehnung und Vernunftkritik deutlicher herauszustellen, als es hier möglich ist.

473 Ingarden 1994, S. 105 (im Original hervorgehoben). Zu den hier genannten Merkmalen der Intuition siehe weiter oben die entsprechenden Textpassagen zu Anmerkung 310.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kraft der Vernunft, sondern auf die Unbestimmtheit „des Willens“ gründet, der urplötzlich „wie ein Staatsstreich“[474] auftritt. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, wenn der Autor seine Auffassung von Freiheit selbst als „undefinierbar“ charakterisiert, „denn man kann zwar eine Sache, nicht aber einen Fortschritt analysieren“[475]. Kurzum: da die reinen, virtuellen Erinnerungen im Gegensatz zu unseren aktuellen Wahrnehmungen stehen sollen, bleiben sie unbeeinflusst von den Einschränkungen und Zwängen des auf die Nützlichkeiten des alltäglichen Lebens ausgerichteten Handelns und verkörpern damit die Reinheit selbst, worauf die allgemeinen Prinzipien des Lebens, der Dauer sowie der Freiheit scheinbar mühelos sich beziehen lassen. – Doch selbst wenn man mit Bergson von der virtuellen Existenz einer ‚allgemeinen Vergangenheit’ und ihrer ‚reinen Erinnerung’ ausgeht, fehlt noch immer der gesuchte ‚verbindende Faden’ zur aktuellen Realität und ihrer Wahrnehmung. Der Dualismus zwischen dem längst Vergangenen und dem unmittelbar Gegenwärtigen erweist sich auch hier als zu starr, um der ‚unmittelbaren Einsicht’ in die alles umfassende und beständig fortwirkende Dauer gerecht zu werden. Wie ein roter Faden zieht sich daher der fehlende ‚verbindende Faden’ durch sämtliche gegensätzlich bestimmten Verhältnisse, etwa der ‚reinen und körperlichen Empfindungen’, der ‚lebendigen und starren Formen’ sowie der ‚inneren und äußeren Bewegungen’.[476] Die entsprechenden Lösungsversuche, das heißt die Verlegung tiefer Empfindungen in das ‚Gebiet subjektiver Tatsachen’, die Aufhebung materieller Gegensätze im ‚Schoße des Ganzen’ und die Erfassung von Bewegungen als ‚reine Wahrnehmungen’, bleiben jedoch einseitig und spekulativ – zumal, wenn auf ein ‚Absolutes’ oder ‚Ursprüngliches’ Bezug genommen wird. Insofern Bergson dennoch nach einem ‚gemeinsamen Dritten’ zwischen den reinen Erinnerungen und Wahrnehmungen sucht, dann nicht, um seine ‚metaphysischen Anfangsgründe’ in Frage zu stellen,

474 Vgl. dazu Bergson 1999, S. 119.

475 Bergson 1999, S. 163.

476 Siehe eben dazu die voran stehenden Abschnitte 2.2 – 2.4.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern vielmehr, um möglichst die „Gesamtheit der Dinge“[477] an ihren Prinzipien ausrichten zu können. Für das weitere Verständnis ist es daher wichtig, dass erst in der geplanten Zusammenführung von Erinnerungen und Wahrnehmungen die Ausweitung der Ansprüche im Sinne einer „Metaphysik des Lebens“[478] wirksam wird. Denn während die ‚reinen Erinnerungen’ bisher noch in ‚virtueller Vergangenheit’ verschlossen sind und die ‚reinen Wahrnehmungen’ in ‚fiktiver Aktualität’[479] sich erschöpfen, werden sie erst in konkreten Wahrnehmungen und Erinnerungen auch für die ‚Gesamtheit der Dinge’ bedeutsam.

Bei der Suche nach dem ‚verbindenden Faden’ zwischen dem ‚unbewusst Vergangenen’ und dem ‚aktuell Gegenwärtigen’ nimmt Bergson seine Überlegungen zur Bildwahrnehmung nochmals auf.[480] Zur Stützung der Annahme einer ‚unteilbaren Kontinuität der Dauer’ unterscheidet der Autor von ‚Materie und Gedächtnis’ zunächst drei verschiedene Modi der Vergangenheit, die gleichwohl in enger Verbindung zueinander stehen und deshalb nur im Zusammenhang verständlich sind:

„Die Wahrnehmung ist niemals bloß ein Kontakt des Geistes mit dem gegebenen Gegenstand; sie ist immer von Erinnerungsbildern durchsetzt, welche sie vervollständigen, indem sie sie erklären. Das Erinnerungsbild wiederum partizipiert an der ‚reinen Erinnerung’, welche es zu materialisieren beginnt, und an der Wahrnehmung, in welche es sich inkarnieren will: unter diesem letzten Gesichtspunkte könnte man es als eine beginnende Wahrnehmung bezeichnen. Und endlich manifestiert sich die von Rechts wegen zweifellos unabhängige

477 Vgl. dazu Bergson 1993 b, S. 59. Dort findet sich auch eine Einschätzung des Autors zum Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik.

478 Bergson 1993 b, S. 45.

479 Zum Grenzfall der „unmittelbaren und rein momentanen Anschauung“, die Bergson selbst als „freie Fiktion“ charakterisiert, siehe weiter oben Anmerkung 288.

480 Siehe dazu auch weiter oben Abschnitt 2.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reine Erinnerung in der Regel nur in dem farbigen und lebendigen Bilde, durch welches sie zur Offenbarung kommt."[481]

Der ‚Wahrnehmung', dem ‚Erinnerungsbild' und der ‚reinen Erinnerung' können in Anlehnung an das erweiterte Kegelschema zunächst die Spitze, die einzelnen Kegelschnitte sowie die Basis der geometrischen Figur zugeordnet werden. Spätestens jetzt wird jedoch die Notwendigkeit einer dynamischen Lesart der graphischen Darstellung deutlich. Denn statt genauer Unterscheidungen zwischen den einzelnen Abschnitten, die wie in räumlichen Zeitvorstellungen linear angeordnet sind, verweist Bergson auf die unklaren Grenzen und fließenden Übergänge zwischen ihnen. So ist die äußere Wahrnehmung – im Unterschied zur ‚reinen Wahrnehmung', die ganz im Gegenwärtigen verbleibt –, durchzogen von einzelnen Bildern der Vergangenheit, weshalb schon an der Spitze des Kegels Virtuelles und Aktuelles sich vermischen. Wie bereits im Zusammenhang mit der Hervorbringung einzelner Perzeptionen aus der ‚Totalität der Bilder' gesehen, spielen Erinnerungen bei diesem Prozess eine entscheidende Rolle. Insofern nämlich beim Wahrnehmen einzelne Bilder aus dem ‚Fluss der Zeit' herausgelöst und zu wiedererkennbaren Einheiten verdichtet werden, gelingt dies nur, wenn hierbei auf bereits bekannte Vorstellungen und Bilder zurückgegriffen werden kann.[482] Im selben Moment werden jedoch die aktuellen Wahrnehmungen schon wieder zu Erinnerungen, die in lebendigen Bildern der Vergangenheit aufbewahrt werden oder aber in den „latenten Zustand"[483] des Unbewussten hinabsinken. Bergson bringt diese Zweiteilung des Erlebens mit den folgenden Worten zum

481 Bergson 1991, S. 127.

482 Deutlich wird dies etwa bei der Identifikation einer vertrauten Person in einer größeren Menschenmenge. Zur Hervorbringung einzelner Wahrnehmungsbilder durch Eliminierung dessen, „was für unsere Bedürfnisse oder allgemeiner: unsere Funktionen ohne Interesse ist", siehe Anmerkung 230 weiter oben.

483 Vgl. Bergson 1991, S. 135.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausdruck: „Jeder Augenblick unseres Lebens bietet also zwei Aspekte, er ist aktuell und virtuell, einerseits Wahrnehmung, andererseits Erinnerung. Er spaltet sich zur selben Zeit, wo er eintritt.“[484]

Im Prozess der Wahrnehmung werden also die zwei Bewegungsrichtungen der Dauer, vom Aktuellen zum Virtuellen und vom Virtuellen zum Aktuellen, wirksam. Wichtig hierbei ist, dass erst durch die Aufbewahrung einzelner Bilder die flüchtigen Ereignisse der Gegenwart eine bestimmte Form erhalten und damit in je spezifischer Weise bedeutsam werden. Insofern die Erinnerungen auf die Wahrnehmungen einwirken und dabei selber zu Erinnerungsbildern sich verdichten, wird zwar der ‚Strom der Ereignisse’ nicht angehalten; allerdings werden zumindest ‚Teile des Ganzen’ in subjektive ‚Momentaufnahmen des Erlebens’ gefasst. Dieser doppelte Prozess der Vergegenwärtigung des Virtuellen und der Verdichtung des Aktuellen bietet zugleich die Voraussetzung für ein bewusstes Erleben, insofern hierfür ein gewisses Maß an Gleichheit und Distanz erforderlich ist. Denn während die Dinge durch Abgrenzung von anderen Gegenständen zu Objekten werden, erhalten die hierbei herausgestellten Formen eine festere Kontur, wenn sie auf ähnliche Wahrnehmungen und Erinnerungen bezogen werden. Dies ist wohl gemeint, wenn Bergson im voran stehenden Zitat darauf hinweist, dass die ‚Erinnerungsbilder’ die Wahrnehmung ‚vervollständigen, indem sie sie erklären’.

Indem also die Erinnerungsbilder auf die aktuellen Wahrnehmungen Form bildend einwirken, wobei die Wahrnehmungen ‚im selben Moment’ schon zu Erinnerungen werden, erscheint es kaum noch möglich, eine deutliche Grenze zwischen dem Gegenwärtigen und Vergangenen zu ziehen. Und wie gesehen, finden sich bei Bergson eine Fülle grundsätzlicher Aussagen, die auf ein solches Verständnis schließen lassen.[485] Die Zusammenfassung des schwierigen Gedankens von der

484 Bergson 1928 a, S. 121.

485 So lassen sich die Schwierigkeiten bei der Bestimmung der ‚durée’ insbesondere darauf zurückführen, dass die angenommene Gleichzeitigkeit des

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Erinnerung des Gegenwärtigen“ klingt deshalb fast schon programmatisch: „Wir haben im aktuellen Augenblick eine Erinnerung an diesen Augenblick. Der Form nach ist es Vergangenheit, dem Stoff nach Gegenwart.“[486] – Doch trotz offener Grenzziehungen und fließender Übergänge zwischen aktuellen Perzeptionen und virtuellen Erinnerungen, verweist Bergson mit gleichem Nachdruck auch auf die Kluft zwischen dem Gegebenen und dem Gewesenen. So gründen etwa die vergleichsweise deutlichen Abgrenzungen der Erfahrungen unter- beziehungsweise oberhalb jener ‚entscheidenden Biegung in Richtung auf unseren Nutzen hin'[487] ausdrücklich auf der Idee ‚reiner Erinnerungen' und einer entsprechend unbeeinflusst vorgestellten Vergangenheit. Am Beispiel des so genannten „Gewohnheits-“ beziehungsweise „körperlichen Gedächtnisses“[488] bleibt daher aufzuzeigen, in welchem Verhältnis konkrete Wahrnehmungen und Erinnerungen zu den vermeintlich reinen Bestimmungen stehen.

Beim „Wiedererkennen der Bilder“ unterscheidet Bergson zwei Arten von Gedächtnis, „deren eines vorstellt und deren anderes wiederholt“[489]. Das ‚Vorstellungsgedächtnis', welches ohne Bezug zu gegenwärtigen Wahrnehmungen und Empfindungen zu sein scheint und deshalb auch als „Gedächtnis par excellence“ beziehungsweise „wahres Gedächtnis“ bezeichnet wird, erschöpft sich in reinen Erinnerungsbildern sowie spontanen Träumereien.[490] Der Verweis auf Träume und

Gegenwärtigen und des Vergangenen mit verräumlichten beziehungsweise linearen Zeitauffassungen nicht vereinbar ist.

486 Vgl. dazu Bergson 1928 a, S. 123 (im Original teilweise hervorgehoben).

487 Siehe dazu Anmerkung 209 weiter oben.

488 Vgl. dazu vor allem Bergson 1991, S. 70–72 sowie S. 145–151.

489 Vgl. dazu Bergson 1991, S. 66 und S. 71.

490 Vgl. Bergson 1991, S. 73. Als „wahres Gedächtnis“ ist es nach Auffassung des Autors „koextensiv mit dem Bewußtsein, [...] bewegt sich wirklich in der endgültigen Vergangenheit und nicht“ – wie das wiederholende Körpergedächtnis – „in einer Gegenwart, die unaufhörlich von neuem beginnt.“ Bergson 1991, S. 146. Zur Unterscheidung des ‚Vorstellungs-'

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unwillkürlich hervorgebrachte Bilder ist durchaus wörtlich zu nehmen, insofern hier „die Schwelle des Bewußtseins“ überschritten wird, sodass wir uns „in all den Fällen wiederfinden, wo wir uns von den Interessen unserer Tätigkeit loslösen.“[491] Wir haben den hier beschriebenen Zustand des ‚wahren Ich', das in die ‚Höhen der reinen Erinnerung' sich versenkt, mit Bergson im Hinblick auf das ‚Unausgedehnte', ‚Unbewusste', ‚Virtuelle' oder ‚rein Geistige' zu fassen versucht – wobei nicht zuletzt aufgrund der verwendeten Begrifflichkeit zumindest eine gewisse Nähe zu den ‚Träumereien eines Geistersehers' vermutet werden kann. Ganz anders tritt dagegen das ‚Gewohnheitsgedächtnis' in Erscheinung. Anstatt die vergangenen Bilder frei und ungeordnet „bis in ihre Gefühlsfärbung hinein“ vorzustellen, geht es hier darum, dass sich das Gedächtnis „mehr und mehr verengt oder vielmehr schärft, so daß es schließlich wie mit der Schärfe einer Klinge in die Erfahrung dringt.“[492] Beschrieben wird mit diesen Worten der „Tatmensch“, der nahezu vollständig in der Gegenwart lebt und „auf einen Reiz mit einer unmittelbaren, den Reiz fortsetzenden Reaktion“ zu antworten versucht.[493] Da die Reaktionen möglichst direkt erfolgen sollen, sind Träumereien oder freie Vorstellungen hier, an der Spitze des Kegels, eher ungeeignet. Um mit der ‚Schärfe einer Klinge in die Erfahrung' eindringen zu können, benötigt man ein „quasi momentanes Gedächt-

---

oder ‚Erinnerungsgedächtnisses' (‚mémoirie–souvenir') vom ‚Körper-' oder ‚Gewohnheitsgedächtnis' (‚mémoire-habitude') siehe auch weiter oben Anmerkung 369.

491 Vgl. Bergson 1991, S. 149. Im gleichen Zusammenhang weist der Autor – in durchaus erziehungskritischer Absicht – darauf hin: „Die außerordentliche Entwicklung des spontanen Gedächtnisses bei den meisten Kindern hängt aufs engste damit zusammen, daß sie ihr Gedächtnis noch nicht in Übereinstimmung mit ihrem Betragen gebracht haben.“ Ebda.

492 Bergson 1991, S. 98.

493 Vgl. dazu Bergson 1991, S. 148. Der Autor erkennt hierin zugleich eine „impulsive Natur“ sowie das „Zeichen eines niederen Tieres“. Ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis“[494], das in ständiger Bereitschaft auf Vergangenes nur zurückgreift, um eine begonnene Handlung zu verbessern beziehungsweise um ungeeignete Reaktionsweisen bereits frühzeitig ausschließen zu können. Der Rückgriff auf vergleichbare Erfahrungen dient hier also vor allem praktischen Zwecken. Folgt man Bergson, so ist es hinsichtlich der Anforderungen einer weitgehend unkontrollierbaren Umwelt unerlässlich, ein möglichst breites Repertoire an Handlungsalternativen auszubilden, das von automatisierten Verhaltensweisen bis hin zu schöpferischen Anpassungsformen reicht. Und da die schöpferischen Qualitäten vor allem an konkreten Erfordernissen und materiellen Widerständen zu erproben sind, verwundert es nicht, dass in diesem Zusammenhang insbesondere die durch „Gewohnheit organisierten sensorisch–motorischen Systeme“[495] in den Blick genommen werden. Mit dem Übergang von den ‚Bildvorstellungen’ zu den ‚Gewohnheitsbildern’ verlagert sich also der Schwerpunkt von der geistigen zur mechanischen Betrachtungsweise.

Insofern anschauliche Reaktionsweisen in räumlichen Bewegungen zum Ausdruck kommen und in Form ‚sensorisch–motorischer Schemata’ körperlich verankert sind, erscheint es durchaus nahe liegend, von einem ‚Gedächtnis des Körpers’ zu sprechen. In diesem Zusammenhang beschränkt sich die Aufgabe des Gehirns als „Organ der praktischen Reaktionsbereitschaft“ für Bergson zunächst darauf, die Körperbewegungen angemessen zu koordinieren und dabei „zu verhindern, daß das Denken sich in Träumerei“ verliert.[496] Im Falle vertrauter Handlungsabläufe werden die äußeren Wahrnehmungsbilder entsprechend den jeweils ausgebildeten sensorisch–motorischen Voraussetzungen möglichst unvermittelt aufgenommen und verarbeitet. Und wie

494 Bergson 1991, S. 147.

495 Bergson 1991, S. 147.

496 Bergson 1993 b, S. 92 (im Original zum Teil hervorgehoben). Siehe in diesem Zusammenhang auch weiter oben Anmerkung 228, wo das Gehirn mit einer Verbindungen herstellenden und aufschiebenden ‚Telefonzentrale’ verglichen wird.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Beispiel einfach entwickelter Organismen zeigt, sind bereits kaum ausdifferenzierte Nervensysteme dazu in der Lage, äußere Reize in motorische Bewegungen umzusetzen.[497] Da hier das Verhältnis von sinnlichen Eindrücken und körperlichen Ausdrucksreaktionen überwiegend kausal bestimmt ist, verweist Bergson auf die Notwendigkeit ihrer mechanischen Deutung. Bedarf es jedoch zur Ausführung einer Handlung darüber hinaus der „Arbeit des Geistes", insofern Vorstellungen aus der Vergangenheit auf die Gegenwart zu beziehen sind, führt dies zu einem entscheidenden Perspektivwechsel: „Das Wiedererkennen eines gegenwärtigen Objektes geschieht durch Bewegungen, wenn es vom Objekt ausgeht, durch Vorstellungen, wenn es vom Subjekt hervorgeht."[498]

Das ‚Körpergedächtnis', so könnte man diesen Gedanken aufnehmen, wird von außen in Gang gesetzt und unterliegt mechanischen Gesetzmäßigkeiten, wogegen das ‚Vorstellungsgedächtnis' einen geistig bestimmten Zugang zur verinnerlichten Vergangenheit bezeichnet. Und obwohl nach Bergson beide Gedächtnisformen unabhängig voneinander existieren, werden sie unter den Bedingungen konkreter Wahrnehmungen und Erinnerungen als vereint vorgestellt. Der Körper verfügt aufgrund der jeweils ausgebildeten ‚sensorisch–motorischen Schemata' einerseits und seiner räumlichen Verfasstheit andererseits über einen doppelten Bezug sowohl zu den vergangenen Formen als auch zu den praktischen Erfordernissen des Lebens. Er bezeichnet damit zugleich den Übergang zwischen inneren Vorstellungen und äußeren Bewegungen und ist „in der Tat nichts anderes als der unabänderlich wieder entstehende Teil unserer Vorstellung, der immer gegenwärtige Teil oder besser der immer gerade vergangene."[499] Das gesuchte Bindeglied zwischen dem „Weiterleben an sich der Vergangenheit"[500] sowie der beständig sich verändernden Gegenwart scheint also gefun-

497 Siehe dazu weiter oben das Beispiel der Amöbe in Anmerkung 223.

498 Bergson 1991, S. 67 (im Original teilweise hervorgehoben).

499 Bergson 1991, S. 146.

500 Bergson 1991, S. 144 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den zu sein, und folglich spricht Bergson in diesem Zusammenhang auch vom Körper als „einen Querschnitt des allgemeinen Werdens“[501]:

„Er [der Körper, F.B.] ist also der *Durchgangsort* der empfangenen und zurückgegebenen Bewegungen, der Bindestrich zwischen den Dingen, welche auf mich wirken, und den Dingen, auf welche ich wirke, der Sitz mit einem Worte der sensorisch–motorischen Vorgänge.“[502]

Der Vorteil dieser Art der Betrachtungsweise liegt zunächst einmal darin, dass im Unterschied zu körperlosen oder gar körperfeindlichen philosophischen Ansätzen der Leib bei Bergson eine besondere Stellung einnimmt. Doch trotz aller vermeintlichen Klarheit über seine doppelte Verankerung ‚zwischen den Dingen’ bleibt nach wie vor ungeklärt, wie die beiden Formen des inneren und des äußeren Gedächtnisses als ‚Bildvorstellungen’ und ‚Gewohnheitsbilder’ konkret aufeinander bezogen sind. Bergson drückt sich in diesem Zusammenhang nur sehr vage aus, wenn er darauf hinweist, dass:

„von den zeitlich angeordneten Erinnerungen [...] sich ein unmerklicher Übergang zu den Bewegungen [vollzieht F.B.], durch die sich, sei es in Ansätzen oder als Möglichkeiten, die Erinnerungen in räumliche Handlung umsetzen.“[503]

Vor dem Hintergrund der Annahme einer ‚kontinuierlichen Dauer’, deren Übergänge in deutlicher Abgrenzung zu verräumlichten Zeitvorstellungen als ‚fließend’ angesehen werden, erscheint es zunächst konsequent, dass Bergson den Übergang zwischen Erinnerungen und Handlungen als ‚unmerklich’ begreift. Hierbei ist jedoch leicht zu übersehen, dass die angenommene Verbindung zwischen den inneren Vorstellungen und den sensorisch-motorischen Gewohnheiten bereits

501 Bergson 1991, S. 147.

502 Ebda. (Hervorhebung im Original).

503 Bergson 1991, S. 67 (im Original hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Möglichkeit ihrer Unterscheidung voraussetzt.[504] Selbst wenn die Grenze zwischen den ‚Bildvorstellungen' und den ‚Gewohnheitsbildern' nicht genau festgelegt werden kann, ist nach wie vor ungeklärt, ob eine solche Grenze überhaupt anzunehmen ist. Folgt man in dieser Frage Bergson, so bleiben die Angaben hierzu widersprüchlich. Während die ‚reine Dauer' über alle zeitlichen und räumlichen Grenzen hinweg als allumfassend und beständig sich verändernd vorgestellt wird, unterliegen die Formen ihrer individuellen Erfassung konkreten Beschränkungen. An die Stelle der auf ‚das Ganze' der Erfahrung zielenden ‚reinen Wahrnehmungen' treten die mit persönlichen Erinnerungsbildern vermischten ‚äußeren Wahrnehmungen' – und statt ‚reiner Erinnerungen' an das ‚Weiterleben an sich der Vergangenheit' sind am unteren Ende des Kegels bereits deutlich die Einflüsse des ‚sensorisch–motorischen Bewusstseins' spürbar. Anders gesagt, verteidigt Bergson in all seinen Schriften die Idee einer reinen, übergeordneten ‚Dauer an sich'[505], die jedoch mit den konkreten Erfahrungen einer ‚Dauer für uns'[506] nicht einfach gleichzusetzen ist. Dies führt im Ergebnis dazu, dass – in Abhängigkeit von der jeweils eingenommenen Perspektive – entweder das Trennende oder aber das Verbindende zwi-

504 Vgl. dazu auch die unterschiedliche Anordnung der Erinnerungen auf der vertikalen und der räumlichen Gegebenheiten auf der horizontalen Ebene im Kegelschema. Auch wenn – geometrisch gesehen - die Kegelspitze S gleichermaßen zu beiden Ebenen gehört, setzt dieses ‚Doppelverhältnis' doch die Unterscheidung zweier Ebenen immer schon voraus.

505 Vor dem Hintergrund der voran stehenden Überlegungen zu unterschiedlichen Aspekten der ‚reinen Dauer', sei in diesem Zusammenhang nochmals verwiesen auf die entsprechenden Ausführungen Bergsons zum ‚inneren Bewusstsein' (‚Zeit und Freiheit'), zum ‚reinen Gedächtnis' (‚Materie und Gedächtnis'), zur ‚schöpferischen Lebenskraft' (‚Schöpferische Entwicklung') und zur ‚geschichtlichen Dynamik' (‚Die beiden Quellen der Moral und der Religion').

506 Siehe zu dieser Formulierung weiter oben Anmerkung 397 in diesem Abschnitt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen dem Virtuellen und dem Aktuellen herausgestellt wird. Und so besteht für Bergson zwischen dem geistigen Vorstellungs- und dem mechanischen Gewohnheitsgedächtnis vom „metaphysischen Ganzen“ aus gesehen ein „Unterschied des Wesens“[507], wogegen mit Blick auf die Anforderungen des praktischen Lebens „die beiden Gedächtnisformen, die wir erst trennten, eng miteinander verschmelzen.“[508] Zur Erläuterung dieser doppelten Sichtweise auf die beiden Formen des Gedächtnisses verweist der Autor auf das Beispiel des Gedichtlernens, bei dem sowohl vorstellende als auch wiederholende Aspekte bedeutsam sind:

„Die Erinnerung an eine einzelne Wiederholung ist eine Vorstellung und nur eine Vorstellung; sie wird von mir in einer Anschauung, die beliebig lang oder kurz sein kann, intuitiv erfaßt; ich verfüge von mir aus über ihre Dauer; nichts hindert mich, sie mit einem Blick wie ein Gemälde zu überschauen. Im Gegensatz dazu erfordert die Erinnerung an das gelernte Gedicht, auch wenn ich es mir nur innerlich aufsage, eine ganz bestimmte Zeit, dieselbe, welche nötig ist, um alle nötigen Artikulationsbewegungen, wenn auch nur in der Einbildung, nacheinander zu vollziehen; sie ist also keine Vorstellung mehr, sondern eine Tat.“[509]

Die beiden Formen des Gedächtnisses entsprechen demnach den beiden Bewegungsrichtungen der Dauer, die ‚für uns’ stärker auf Vergangenes oder Gegenwärtiges ausgerichtet ist, während sie ‚an sich’ ohne differenzierende Besonderheiten existieren soll. Eine Ahnung davon, dass sämtliche Zeitgrenzen in der ‚reinen Dauer’ aufgehoben sind, vermittelt in dem Beispiel die intuitive Vorstellung des Erlernten, die wie ‚mit einem Schlag’[510] die Bilder der Erinnerung wachruft und sie

507 Vgl. Bergson 1991, S. 69.

508 Bergson 1991, S. 146.

509 Bergson 1991, S. 69–70.

510 Siehe zu dieser von Bergson häufig benutzten sprachlichen Wendung Anmerkung 110 weiter oben.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dadurch in ihrem überzeitlichen Charakter ‚verfügbar' macht. Die sensorisch-motorische Wiederholung hingegen beansprucht, selbst wenn sie nur innerlich ausgeführt wird, einen bestimmten zeitlichen Ablauf, um in Aktion treten zu können. An die Stelle gedanklicher Vorstellungen und anschaulicher Bilder, in denen die Taten der Vergangenheit wiederaufleben, tritt also beim Gewohnheitsgedächtnis „das streng geordnete System von Bewegungen, die sich aktuell vollziehen."[511] Oder anders gesagt: während die körperlichen Erinnerungen mechanischen Notwendigkeiten und Gesetzen unterliegen, produziert das ‚wahre Gedächtnis' die Bilder der geistig verinnerlichten Vergangenheit.

Der angenommene Gegensatz zwischen mechanischen Notwendigkeiten und geistigen Freiheiten kommt in diesen Worten besonders deutlich zum Ausdruck. Die ‚sensorisch–motorischen' Reflexe stehen bereits ganz im Zeichen ihrer praktischen Verfügbarkeit, wogegen allein die reflexive Spontaneität des Geistes einen direkten Zugang zur Welt der „inneren Dauer" sowie der „freien Selbstbestimmung" ermöglichen soll.[512] Diese Auffassung ist allerdings nicht nur wegen ihrer idealtypischen Gegenüberstellung innerer Freiheiten und äußerer Zwänge fragwürdig. Auch die hieraus abgeleitete Unterscheidung zwi-

511 Bergson 1991, S. 71. „Genau gesagt, es [das Gewohnheitsgedächtnis, F.B.] stellt unsere Vergangenheit nicht mehr vor, es spielt sie, es imaginiert sie nicht, es agiert sie, und wenn es überhaupt noch den Namen Gedächtnis verdient, so nicht, weil es uns alte Bilder aufbewahrt, sondern weil es ihre Resultate bis in den gegenwärtigen Augenblick hinein zu nützlicher Wirkung lebendig hält." Ebda.

512 „Die Wahrheit aber ist, daß wir dieses Ich immer dann wahrnehmen, wenn wir durch eine starke Anspannung der Reflexion unsre Augen von dem Schatten abwenden, der uns nachfolgt, und in uns selbst zurückgehen. Die Wahrheit ist, daß [...] wir uns stets dennoch in die reine Dauer zurückversetzen können, deren Momente einander innerlich und heterogen sind und wo eine Ursache ihre Wirkung nicht zu reproduzieren vermag, da sie ja selbst sich niemals reproduzieren wird." Bergson 1999, S. 172.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen rein geistigen Erinnerungen einerseits sowie körperlich vermittelten Gewohnheiten andererseits setzt bereits voraus, dass zwischen den selbst hervorgebrachten Bildern sowie den äußerlich bestimmten Mechanismen ein Zusammenhang mehr ‚dem Rechte als der Tatsache nach'[513] besteht. Wie jedoch am Beispiel des Gedichtlernens deutlich wird, greift die idealtypische Zweiteilung geistiger Freiheiten und mechanischer Zwänge zu kurz. Der Lernende, der einen Text memoriert und nach den passenden Worten sucht, dabei eine bestimmte Körperhaltung einnimmt, seine Stirn kräuselt, die Hände ineinander verschränkt und möglicherweise etwas verlegen auf seine Füße blickt, besinnt sich nicht nur auf reine Bilder oder äußerlich bestimmte Gewohnheiten. Diese vermeintliche Alternative verkennt den untrennbaren Zusammenhang zwischen geistigen Vorstellungen und körperlichen Erinnerungen. Sind schon beim Erlernen eines Gedichtes bestimmte körperliche Haltungen und Umgangsweisen bedeutsam, die – nach einer aufschlussreichen Redensart – ‚in Fleisch und Blut übergehen' und dadurch erst zur selbstverständlichen Gewohnheit werden, gilt dies ebenso für ‚die Erinnerung an eine einzelne Wiederholung'. Wachgerufen wird nicht nur, wie Bergson im voran stehenden Zitat betont, eine ‚Vorstellung und nur eine Vorstellung', sondern zugleich eine bestimmte Art der Aussprache, der Bewegung, der Körperhaltung und somit auch eine bestimmte Ausprägung des Denkens und des Fühlens.[514] In den Regeln zur Gedächtnisschulung (*Mnemonik*) der antiken

513 Siehe zu dieser Formulierung weiter oben Anmerkung 293.

514 Für den Lernenden ist dieser Zusammenhang allerdings nur schwer zu durchschauen: „Das derart Einverleibte findet sich jenseits des Bewußtseinsprozesses angesiedelt, also geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden: Nichts erscheint unaussprechlicher, unkommunizierbarer, unersetzlicher, unnachahmlicher und dadurch kostbarer als die einverleibten, zu Körpern gemachten Werte." Bourdieu 1976, S. 200. An anderer Stelle wendet sich derselbe Autor sogar ausdrücklich gegen die geistige und mechanische Zweiteilung der Erinnerungen: „Der Boxer, der einem

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rhetorik kommt dieses Wissen um den engen Zusammenhang gedanklicher Vorstellungen und körperlicher Gewohnheiten bereits deutlich zum Ausdruck.[515] Doch neben der technischen Seite künstlicher Einprägungen (*artificiosa memoria*) in beabsichtigten Lern- und Darstellungsprozessen, überrascht vor allem, dass nach klassischem Verständnis materielle Gegebenheiten und körperliche Eigenschaften noch wie selbstverständlich mit den Vorstellungen und Bildern des Gedächtnisses in Verbindung gebracht werden.[516] Dies mag durchaus als Beleg für die symboltheoretisch bedeutsame „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige [und F.B.] des Geistigen durch das Sinnliche"

Schlag ausweicht, der Pianist oder der Redner, der improvisiert, oder ganz einfach der Mann oder die Frau, die gehen, sich setzen, die ihr Messer (in der rechten Hand ...) halten, ihren Hut lüften oder den Kopf zum Gruß neigen, rufen nicht eine Erinnerung wach, ein geistiges Bild, in dem z.B. die erste Erfahrung der Handlung, die sie soeben ausführen, festgehalten ist; und genausowenig setzen sie lediglich materielle Mechanismen, physische oder chemische, in Gang." Bourdieu 1997, S. 166.

515 Der vielfach variierte Grundtypus der Mnemotechniken besteht darin, einzelne Vorstellungen und Bilder (*imagines*) mit bestimmten Positionen und Orten (*loci*) zu verbinden, um eine möglichst genaue Strukturierung des Gedankenablaufs zu erreichen. Da die Regeln zur Gedächtnisschulung vor allem für Vorträge im öffentlichen Raum entwickelt wurden, wo nicht auf schriftliche Texte zurückgegriffen werden konnte, insofern hier rhetorische Mittel wie der Einsatz der Stimme, das Minenspiel und die Ausdrucksgebärden im Vordergrund standen, bedurfte es besonderer Erinnerungstechniken. Die Herausbildung eines künstlichen Gedächtnisses diente hier vor allem dazu, einen Text möglichst exakt auf eine Vortragssituation zu übertragen, um einen Ersatz für eine schriftliche Fixierung zu finden. Vgl. dazu Cicero 1965, S. 351-361; zur Deutung der mentalen und materiellen Bezüge des Erinnerungsvermögens aus aktueller, evolutionärer Sicht vgl. Eccles 1999, S. 233–275.

516 Zur Entwicklung und Veränderung verschiedener Mnemotechniken vgl. etwa die Übersicht von Yates 1990.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewertet werden.[517] – Doch hier genügt zunächst der Hinweis, dass vor diesem Hintergrund die Annahme ‚reiner Erinnerungen' und einer ‚an sich seienden Vergangenheit' zunehmend fragwürdig wird beziehungsweise befremdlich erscheint.

Folgt man den hier vorgebrachten Einwänden gegenüber der metaphysischen Zweiteilung des Gedächtnisses in reine Vorstellungen und mechanische Gewohnheiten, so erweist sich schließlich auch die angenommene Unterscheidung innerer Freiheiten und äußerer Zwänge als unbegründet. Die intuitive Erfassung einer Gedichtsequenz, ‚die beliebig lang oder kurz sein kann' und ‚wie auf einen Schlag' die unbewussten Bilder der Vergangenheit in uns wachruft, unterliegt sicherlich nicht den gleichen mechanischen Gesetzmäßigkeiten, die etwa bei der Artikulation oder beim Schreiben ihrer Worte zur Anwendung kommen. Denn dies würde voraussetzen, dass die begrifflich hergestellten Sinnbezüge bereits vollständig durch die jeweils erzeugten Laute sowie Buchstaben abgebildet werden, was heute jedoch nicht einmal mehr von Vertretern der logischen Sprachforschung angenommen wird.[518]

517 Über den wechselseitigen Zusammenhang zwischen sinnlichen und geistigen Ausdrucksformen vgl. Cassirer 1994 b, S. 299.

518 „Der fundamentale Aufbau einer allgemeinen Theorie der Sprache hat im Zusammenhang mit einer fundamentalen Logik auf dem Boden der Sprache zu geschehen, die wir ‚immer schon sprechen und verstehen', nicht aber auf dem Boden der Physik, die ja ihrerseits auf Logik als Vorschule des vernünftigen Redens angewiesen ist." Kamlah/Lorenzen 1973, S. 64. Heute weiß man, dass das Sprechen einer Sprache nicht schon darauf sich beschränkt, beliebig viele Sätze erzeugen zu können, sondern vor allem darin zum Ausdruck kommt, kommunikative Handlungen und Sprechakte auszuführen, also etwa Fragen zu stellen, Behauptungen zu formulieren, Versprechen zu geben etc. Dabei erschließt sich der pragmatische Sinn sprachlicher Handlungen erst in Verständigungsprozessen, sodass die Erzeugung grammatikalisch richtiger Sätze – etwa mit Hilfe eines Sprachcomputers – nicht gleichzusetzen ist mit ihrem jeweiligen Bedeutungsgehalt. Schon vor diesem Hintergrund wäre es widersinnig, sprachliche Be-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Allerdings berechtigt die offensichtliche Differenz zwischen den materialen und inhaltlichen Bezügen sprachlicher Formen nicht schon zu der Annahme eines von äußeren Beimischungen gänzlich unbeeinflussten, rein geistig bestimmten Vorstellungsgedächtnisses.[519] Wie gesehen, handelt es sich hierbei vielmehr um eine metaphysische Setzung, bei der das ‚Ich in seiner ursprünglichen Reinheit' terminologisch vor der ‚Tyrannei der Raumvorstellung' geschützt wird, um auf diese Weise die Illusion der ‚Freiheit unserer Bewusstseinszustände' sowie der ‚Eigentlichkeit unserer Existenz' aufrechterhalten zu können.[520]

Anstatt also wie Bergson die Hoffnung zu hegen, dass „wir uns dennoch stets in die reine Dauer zurückversetzen können, deren Momente einander innerlich und heterogen sind"[521], wäre es wichtiger, die

deutungen aus logischen Gesetzmäßigkeiten herleiten zu wollen, da pragmatische Aussagegehalte nicht auf syntaktisch–semantische Formen reduzierbar sind. Zudem bliebe nach dem Modell der „analytischen Sprachauffassung" der „konstitutive Zusammenhang zwischen den generativen Leistungen des sprach- und handlungefähigen Subjekts einerseits und den allgemeinen Strukturen der Rede andererseits" unberücksichtigt. Zu diesem „abstraktiven Fehlschluß" der sprachanalytischen Wissenschaftslogik vgl. Habermas 1982, S. 179–183 (im Original teilweise hervorgehoben) sowie Apel 1988, S. 406-423.

519 Zur Bedeutung mimischer, analogischer und symbolischer Ausdrucksformen in der Sprachentwicklung vgl. Cassirer 1994 b, S. 134–148.

520 Vgl. Bergson 1999, S. 166. Zur Unterscheidung zwischen unserer „objektivierten Existenz" und dem „eigentlichen Ich" vgl. Bergson 1999, S. 162 und S. 171.

521 Bergson 1999, S. 172. Für Ingarden bleibt dieses metaphysische Vermögen bezeichnenderweise „flüchtig" und „unklar", weil „wir vor allem intellektuelle Wesen [sind, F.B.]. Nur indem wir uns selbst bezwingen und uns in Tendenzen versetzen, die – bildlich gesprochen – nur unsere Erinnerung an unsere Abstammung von dem Gesamtimpulse des Lebens darstellen und in unvergleichlich schwächerem Grade in uns vertreten sind, erlangen wir für einen Augenblick die Intuition." Ingarden 1994, S. 118.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vergessene und gleichwohl unablässig fortwirkende Vergangenheit aufzuklären, um sie von ihren dunklen Intuitionen und spekulativen Irrtümern zu befreien. Denn erst wenn die der bewussten Erinnerung entzogene Geschichte nicht mehr nur ‚hinter der Biegung der Erfahrung' aufgesucht wird, wo sie mit abstrakter Freiheit und Reinheit gefahrlos gleichgesetzt werden kann, besteht Aussicht, dass die hierbei bemühten Vorstellungen und Begriffe ihren metaphysischen Glanz einbüßen, der in Wahrheit nur das Maß ihrer realen Entzauberung zum Ausdruck bringt. Ganz im Sinne dieser Entzauberung wäre beispielsweise die metaphysische Rede von der ‚inneren Freiheit' als Reaktion auf den Verlust ‚äußerer Freiheiten' zu begreifen, die unter den Bedingungen einer zunehmenden Rationalisierung gesellschaftlicher wie persönlicher Erfahrungsbereiche – folgt man hierin den etwa zeitgleichen Untersuchungen von Max Weber – „dem Okzident eigen sind."[522]

Ähnliches gilt schließlich auch für Bergsons Annahme einer subjektiv bestimmten Erfahrung der Zeit als Dauer, deren vermeintliche Qualität und Güte jenseits verrechenbarer Größen und Zahlenverhältnisse angenommen wird. Ihr tatsächlicher Wert erschließt sich erst im Zuge ihrer jeweiligen historisch–gesellschaftlichen Vermittlung, das heißt für diesen Autor: im sozialgeschichtlichen Kontext des Übergangs vom 19. zum 20. Jahrhundert. Und für diesen Zusammenhang bleibt anzumerken, dass die von Bergson – und später auch von anderen Autoren[523] – unterstellte ‚Lebendigkeit der Dauer' nur umso nach-

522 So ausgeführt in der vielfach kommentierten „Vorbemerkung" des Autors zu seinen religionssoziologischen Aufsätzen, in Weber 1979, S. 20. Nebenbei sei hier nur darauf verwiesen, dass das Verhältnis von ‚innen' und ‚außen' bereits im 17. Jahrhundert ein beherrschendes Thema der Philosophie wird, das heißt nach dem Verfall des mittelalterlichen Kosmos, in dem der Zusammenhang des Inneren und Äußeren noch nach einem einheitlichen Prinzip vorgestellt wurde.

523 Dies gilt insbesondere für Heidegger, der Bergsons Lebensphilosophie mehr verdankt, als der bloß flüchtige Hinweis auf diesen Autor in „Sein und Zeit" erkennen lässt. Vgl. dazu Heidegger 2001, S. 433 (Fußnote).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haltiger hervorgehoben wird, je stärker die zeitlich bestimmten Erfahrungen der Menschen sich von ihren subjektiven Momenten ablösen. Die moderne Form der „Subjektauflösung“[524], die das ebenfalls moderne Bild vom unteilbaren Ich als Ideologie erweist, ist vorrangig gebunden an die fortgeschrittene Entwicklung der Produktivkräfte, die in der zunehmenden Industrialisierung und Technisierung des öffentlichen und privaten Lebens ihren Ausdruck findet und die konkreten Erfahrungen von Zeit und Raum mitbestimmt.[525]

Indem nun Bergson angesichts des beklagten Verlustes der lebendigen Dauer diese ‚hinter der Biegung der Erfahrung' aufsucht, tappt er buchstäblich im Dunkeln, ohne Gründe für das empfundene „Verschwinden des Subjekts“[526] und die zurückgewiesene Rationalisierung der Erfahrungen aufzeigen zu können. Da das ‚Leben selbst' zu einem metaphysischen und damit bloß begrifflichen Schutzraum gegen die universellen Bedrohungen der industriellen Expansion aufgebaut wird, erschöpfen sich schließlich auch die verheißenen Erlösungen von allem Übel in reinen Spekulationen und begrifflichen Tautologien. So gilt vom metaphysischen Standpunkt aus der Mensch weiterhin als frei, „eben weil wir frei sind“[527]. Da diese Setzung ihre Kraft allein aus ihrer Opposition gegenüber den Determinationen räumlich gefasster Ding-

524 Mit diesem Begriff wird auf die geschichtliche Ambivalenz der Subjektivität angespielt, insofern sie als Bedingung der Möglichkeit autonomen Handelns immer auch das Resultat von Zwängen ist. Die dahinter sich verbergende Tragik, welche die Genealogie des Subjekts entscheidend mitbestimmt, beinhaltet nach einer bekannt gewordenen Formulierung zugleich die illusionslose Feststellung, „daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ Foucault 1974, S. 462.

525 Zum Zivilisationsprozess der Raum-, Zeit- und Bewegungserfahrungen vgl. insbesondere die Arbeiten von Elias 2004, Foucault 1994, Virilio 1996 und Schievelbusch 2000.

526 So der Titel eines Buches zur „Geschichte der Subjektivität“ von Bürger 1998.

527 Bergson 1999, S. 163.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Sozialverhältnisse bezieht, überrascht es nicht, dass Bergson seine „Auffassung von der Freiheit" als „undefinierbar"[528] bestimmt:

„Dadurch allein schon, daß man die konkrete Zeit in Teile zu zerlegen behauptet, entfaltet man ihre Momente in den homogenen Raum; an Stelle der sich vollziehenden Tatsache setzt man die vollzogene Tatsache, und wie man begonnen hat, die Aktivität des Ich gewissermaßen zum Stillstand zu bringen, sieht man, daß sich die Spontaneität in Trägheit und die Freiheit in Notwendigkeit auflöst. – Aus diesem Grunde wird jedwede Definition der Freiheit dem Determinismus Recht geben."[529]

Vor dem Hintergrund, dass metaphysische Annahmen in der Regel jene Stellen markieren, „an der die Erfahrungswelt schwer genommen wird und in ihrem Verhältnis zu der vorher einfach hingenommenen übersinnlichen Welt durchdacht wird"[530], erscheint es nahe liegend, dass die bei Bergson hypostasierten Dualismen letztlich unversöhnlich bleiben. Dauer und Raum, Leben und Materie, Freiheit und Notwen-

528 Bergson 1999, S. 163.

529 Bergson 1999, S. 163. Andere Aussagen, wie etwa über die „Entwicklungsbewegung selber, der man sich anschmiegt, um ihr bis an ihre jeweiligen Ergebnisse zu folgen, statt diese Ergebnisse künstlich aus ihren eigenen Bruchstücken zu rekonstruieren", bleiben ähnlich nebulös oder eben tautologisch. Vgl. Bergson 1912 b, S. 371. Die vom Autor selbst eingeführten und zugleich beklagten Dualismen lassen sich aufgrund ihrer metaphysischen Grundlegung – je nach eingenommener Deutungsperspektive – entweder als tendenziell aufhebbar oder aber als letztlich unüberwindbar herausstellen: „Und je mehr wir darin [in die wahre Dauer, F.B.] eintauchen, umsomehr versetzen wir uns wieder in die Richtung des *allerdings transzendenten* Prinzips, an dem wir teilhaben und dessen Ewigkeit nicht eine Ewigkeit der Unveränderlichkeit, sondern eine Ewigkeit des Lebens ist: wie könnten wir anders darin leben und uns bewegen." Bergson 1993 c, S. 179, Hervorhebung F.B.).

530 So die Einschätzung von Adorno 1998, S. 33.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

digkeit, Intension und Extension, Sukzession und Simultanität, Heterogenität und Homogenität – die hier nur angedeutete Themenliste scheinbar unvermittelter Gegensätze ließe sich leicht ergänzen, sofern sie die vom Autor bearbeiteten Inhalte spiegelt. Und ebenso wie in den klassischen Katalogen metaphysischer Problemstellungen die reinen Ideen gegenüber der Sinnenwelt alle angenommenen Qualitäten und positiven Bestimmungen einseitig auf sich beziehen und dadurch die Möglichkeiten einer Teilhabe von vornherein beschränken, spricht auch Bergson davon, dass es uns immer nur ansatzweise gelingen kann, „auf das ununterbrochene Rauschen unseres tieferen Lebens zu lauschen“[531].

Doch warum kommt es zu dieser Limitierung? Warum gelingt es nicht, in den „Fluß der Zeit“[532] einzutauchen? Auf diese Fragen gibt Bergson entweder ausweichende Antworten, in denen die vorausgesetzten Dualismen nur noch einmal bekräftigt werden[533] – oder aber der Autor verliert sich in naiven Schwärmereien, die zugleich ein beredtes Zeugnis der Fremdheit gegenüber den verschmähten Mechanismen und Notwendigkeiten der ‚ungeistigen Welt’ geben.[534] Zur Auf-

531 Bergson 1993 c, S. 170.

532 Bergson 1912 b, S. 347.

533 Hier nur ein Beispiel: „Die *Lebensschwungkraft*, von der wir sprechen, ist im Grunde ein Verlangen nach Schöpfung. Sie kann nicht absolut schöpferisch sein, weil sie die Materie, d. h. die Umkehrung ihrer eigenen Bewegung vorfindet.“ Bergson 1912 b, S. 255 (Hervorhebung im Original). Ähnliches ließe sich auch für andere Dualbestimmungen zeigen, deren Unterscheidungen zugleich ein hierarchisches Verhältnis anzeigen, in dem – metaphysisch ausgedrückt – Seiendes und Nichtseiendes durch eine „Umkehrung der gewöhnlichen Art des Denkens“ klar geschieden werden. Vgl. dazu Bergson 1993 d, S. 199.

534 Auch dazu ein Beispiel. Im Jahr 1932, also ein Jahr vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland, formuliert Bergson geradezu emphatisch: „Wir wollen also nicht nur sagen, die Vernunft, die in jedem von uns gegenwärtige, erzwinge sich unsere Achtung und unsern Gehor-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klärung der beklagten Zustände und damit zu ihrer Überwindung trägt die ‚lebendige Erkenntnis' kaum etwas bei. Mag auch dem „Zauberblick der Intuition"[535] ein Moment der Wahrheit innewohnen, insofern er sich gegen die Zurichtungen des begrifflich-klassifikatorischen Denkens richtet – eine höhere Art der Erfahrung bietet die „intuitive Metaphysik"[536] nicht. Auch die jäh aufblitzenden, unwillkürlich erscheinenden Bilder und Vorstellungen, die uns ‚wie auf einen Schlag' aus verfestigten Gedanken und Gewohnheiten lösen, entspringen weder aus einer ‚ursprünglichen Quelle der Erfahrung' noch fallen sie vom Himmel, wie in theologischen Deutungen des Intuitionismus angenommen.[537] Weder spontan und zufällig noch bestimmt und kontrolliert, sondern beides zugleich – so begreift die nachfolgende Erkenntniskritik den Zusammenhang zwischen unwillkürlichen Vorstellungen und willkürlichen Gedanken:

„Die sogenannten Einfälle sind weder so irrational noch so rhapsodisch, wie der Szientivismus und mit ihm Bergson ihnen zumutet: in ihnen explodiert das unbewußte, den Kontrollmechanismen nicht ganz botmäßige Wissen und durchschlägt die Mauer der konventionalisierten und ‚realitätsgerechten' Urtei-

sam vermöge ihres hervorragenden Wertes. Wir wollen vielmehr hinzufügen, daß hinter ihr die Männer stehen, die die Menschheit göttlich gemacht haben […] Diese ziehen uns in die ideale Gesellschaft hinauf, während wir gleichzeitig dem Druck der realen Gesellschaft nachgeben." Bergson 1992, S. 54. Auch wenn Bergson keinen totalitären Ideologien nachhängt, unterstreichen derartige Aussagen den Mangel an begrifflicher Klarheit und widerständiger Energie. Freilich geht es hier nicht um persönliche Vorlieben oder Abneigungen, die der Autor mit anderen Zeitgenossen teilt, sondern um die Konzeption metaphysischer Setzungen und Unterscheidungen.

535 Vgl. zu dieser Formulierung Adorno 1956, S. 54.

536 Bergson 1993 f, S. 147 (dort unter Bezugnahme auf Kant).

537 Zum Einfluss Bergsons auf Vertreter der katholischen Erneuerungsbewegung (renouveau catholique) siehe Rohls 1997, S. 22.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

le. Indem sie an der manipulativen Leistung der vom Ich gesteuerten Erkenntnis nicht teilhaben, sondern passiv-spontan dessen an der Sache sich erinnern, was dem Ordnungsdenken bloßes Ärgernis heißt, sind sie in der Tat ‚ichfremd'. Aber was immer in rationaler Erkenntnis am Werk ist, geht auch in sie, sedimentiert und wiedererinnert, ein, um für einen Augenblick gegen die Apparatur sich zu wenden, über deren Schatten Denken allein nicht zu springen vermag. […] Die Intuition ist kein einfacher Gegensatz zur Logik: sie gehört dieser an und mahnt sie zugleich an das Moment ihrer Unwahrheit."[538]

Folgt man diesem Gedanken, dann scheitert Bergsons Kritik an den Verfestigungen des modernen Lebens sowie am Verlust der ‚lebendigen Dauer' am einfachen Dualismus der gegeneinander gerichteten Erkenntnisweisen. Indem Bergson verkennt, dass das intuitive Innewerden vom diskursiven Denken nicht zu trennen ist und beide als unvermittelt begreift, verklärt er das ‚innere Bewusstsein' als das „Andere der Vernunft"[539] und liefert es damit zugleich dem verdinglichten Leben aus.

2.6 Subjektivistische Schlussfolgerungen und Weiterführungen

Die angenommene Unvermitteltheit intuitiven Erkennens, das sich im Sinne von Bergson an den Grenzfällen der ‚reinen Wahrnehmung' sowie der ‚reinen Erinnerung' zeigt, bleibt aufgrund ihrer schroffen Entgegensetzung zu den bereits vermischten räumlichen Erfahrungen und Erinnerungen widersprüchlich. Dies bezeugen exemplarisch etwa jene begrifflichen Künsteleien, auf die Bergson zurückgreift, um die vermeintliche Reinheit des ‚inneren Erlebens' auszuweisen: So er-

538 Adorno 1956, S. 55-56. Vgl. dazu ausführlich Abschn. 3.3 weiter unten.

539 Hier in Anspielung auf die gleich lautende Veröffentlichung von Böhme/Böhme 1983. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen zum „*Bewußtsein überhaupt*" bei Bergson 1912 b, S. 191 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheint die „reine Wahrnehmung“ als „eigentliche Wurzel unserer Kenntnis von den Dingen“ zwar völlig im Jetzt-Moment eingeschlossen. Zugleich gilt sie dem Autor von ‚Materie und Gedächtnis’ jedoch als „freie Fiktion“, die „mehr dem Rechte als der Tatsache nach besteht“[540]. Und auch die vermeintlich „unabhängige reine Erinnerung“ existiert laut Bergson nur „von Rechts wegen“[541], da das „Weiterleben an sich der Vergangenheit“ sich ebenfalls den Abläufen unserer psychischen Existenz verschließt und – wie Bergson selber sagt – „im Dunkel“[542] verbleibt.

Das als unmittelbar verabsolutierte ‚innere Erleben’, das auf die ‚Dauer an sich’ abzielt, tritt somit gleichermaßen formlos wie inhaltsleer in Erscheinung. Die Rede vom „lebendigen Ich“, von der „Kontinuität des Werdens“ oder von der „ungeteilten Einheit der Wahrnehmung“[543] gerät dadurch zur mystifizierenden Phrase[544], die Geltung gerade dort beansprucht, wo Geltungsbegründungen zurückgewiesen werden. Denn wo auf „äußerliche Termini“ und andere „Symbole“ zurückgegriffen wird, werden laut Bergson „nicht mehr die Bewußtseinstatsachen als solche“ erfasst, sondern stattdessen das, was „einige Dauer nennen, das aber in Wirklichkeit Raum ist.“[545]

Vor diesem Hintergrund erweisen sich die vom Autor thematisierten Gegensätze in ihrer Abschließung gegenüber räumlichen Bestimmungen entweder als unauflösbar oder aber als bereits versöhnt und aufgehoben in der Identität des reinen Bewusstseins. Ein Drittes, weiter

540 Vgl. Bergson 1991, S. 18 und S. 19. Siehe dazu auch weiter oben Anm. 288 und Anm. 479.

541 Bergson 1991, S. 127. Siehe ebenso weiter oben Anm. 481.

542 Vgl. Bergson 1991, S. 144 und S. 145.

543 Vgl. dazu in entsprechender Reihenfolge Bergson 1999, S. 174; Bergson 1991, S. 128 und S. 161.

544 „Kein Begriff eines Lebendigen kann gedacht werden, ohne daß dabei ein Moment des identisch Beharrenden festgehalten würde.“ Adorno 1956, S. 56-57.

545 Bergson 1999, S. 123.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oben noch als ‚verbindender Faden' charakterisiert, scheint es nicht zu geben – es sei denn, man ändert die Perspektive und verlegt sein Augenmerk nicht auf „das absolute Gesetz unsres Bewußtseins", sondern auf „das Gebiet subjektiver Tatsachen"[546]

Wie gesehen, ist dieser Perspektivwechsel auch für Bergson bedeutsam, da sämtliche von ihm herausgestellten Dualismen *vor* ihrer Aufhebung im „Identitätsprinzip"[547] mit Blick auf mögliche Verbindungen und Übergänge diskursiv erörtert werden. Dieses – gemessen am Anspruch intuitiver Einsicht – widersprüchliche Verfahren, das den Autor notwendigerweise in Aporien und Erklärungsnöte verstrickt, unterläuft freilich nicht nur die Verabsolutierung vermeintlich ‚reiner' Voraussetzungen und Schlussfolgerungen, sondern öffnet zugleich Einsichten in mögliche Zusammenhänge jenseits apodiktisch eingeführter Dualismen und abstrakt bestimmter Identitäten. Bergson selbst bringt diesen Gedanken an einer Stelle zum Ausdruck, wenn er darauf hinweist:

„Aber gerade weil wir den Dualismus bis zum Äußersten getrieben haben, hat unsere Analyse vielleicht seine widersprechenden Elemente frei gemacht. So könnte nun die Theorie der reinen Wahrnehmung einerseits, der reinen Gedächtnisses andererseits die Wege bereiten zu einer Annäherung zwischen dem Unausgedehnten und dem Ausgedehnten, zwischen Qualität und Quantität."[548]

546 Vgl. zu diesen Formulierungen Bergson 1999, S. 154 und S. 9.

547 „Das Identitätsprinzip" unterscheidet sich vom „Kausalitätsprinzip" dadurch, „dass es nicht Zukunft und Gegenwart, sondern nur Gegenwart und Gegenwart verbindet; es bringt das unerschütterliche Vertrauen zum Ausdruck, das das *Bewusstsein zu sich selbst* empfindet, solange es, seiner Rolle getreu, sich darauf beschränkt, den ersichtlichen aktuellen Zustand der Seele zu konstatieren." Bergson 1999, S. 154 (Hervorhebungen F.B.).

548 Bergson 1991, S. 177.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nach dem bisher Gesagten liegt auf der Hand, dass für Bergson eine solche ‚Annäherung' der ‚widersprechenden Elemente' nur gelingen kann, wenn wir uns „in gewissem Maße vom Raume freimachen"[549] und uns auf die „fundamentale Struktur unseres Geistes"[550] beziehen. Dies setzt voraus, dass wir seine „oberflächlichen und erworbenen Gewohnheiten" zurückstellen und der „zufälligen Form" entraten, „welche ihm durch unsere körperlichen Funktionen und unsere niederen Bedürfnisse gegeben wurde"[551]. Als körperliche Wesen jedoch, gebunden an materielle Bedingungen und soziale Zwänge, bleiben uns die „inneren Linien der Struktur der Dinge"[552] verborgen. Im Sinne von Bergson ahnen wir zwar, dass die „mechanische Komposition der Elemente"[553] wenig gemein hat mit dem Gedanken ihrer ‚ursprünglichen Freiheit' und dem Erleben ihrer ‚kontinuierlichen Dauer'. Allerdings bedarf es zur Verwirklichung dieser Intuition und damit zur Beendigung sämtlicher Dualismen der Überwindung unserer an körperlich-praktische Notwendigkeiten gebundenen irdischen Existenz. Ein Drittes ist auch hier ausgeschlossen beziehungsweise nur in Form eines Gewaltaktes gegen das ‚Gebiet subjektiver Tatsachen' vorstellbar:

„Wenn wir zerschlügen, was durch jene Bedürfnisse gebaut wurde, könnten wir die intuitive Anschauung in ihrer ursprünglichen Reinheit und somit den Kontakt mit der Wirklichkeit wieder herstellen."[554]

549 Bergson 1991, S. 183.

550 Bergson 1991, S. 181.

551 Ebda. Der Autor wendet sich dort gegen die „Ohnmacht der spekulativen Vernunft, wie Kant sie ausgewiesen hat" und beschreibt unsere Erkenntnis „oberhalb jener entscheidenden Biegung, wo sie von ihrem ursprünglichen Weg auf unseren Nutzen hin abweicht und im eigentlichen Sinne die *menschliche* Erfahrung wird". Bergson 1991, S. 180 und S. 181 (Hervorhebung im Original).

552 Bergson 1991, S. 180.

553 Bergson 1991, S. 182.

554 Bergson 1991, S. 181.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der metaphysische Ansatz des Lebens kommt damit dem Tod bereits sehr nah und erweist sich als echter Vorbote der hieran anschließenden Existentialontologie, die nicht mehr nur nach dem verlorenen Zusammenhang des Lebendigen fragt, sondern bereits vom Ende her die unvermeidliche Tendenz zum Tode hervorkehrt. Doch nicht dieser Gedanke soll hier weitergeführt werden. Wichtiger ist der Hinweis darauf, dass die von Bergson in Aussicht gestellte „Annäherung zwischen dem Unausgedehnten und dem Ausgedehnten, zwischen Qualität und Quantität“[555] im Sinne der als gültig vorausgesetzten Gegensatzbestimmungen verschlossen bleibt, da bereits die Vorstellung ihrer Vermittlung dem Gedanken ihrer Unvermitteltheit zuwiderliefe. Gemäß dieser Voraussetzung erwecket der erste Satz aus dem Vorwort zu ‚Materie und Gedächtnis’ durchaus falsche Erwartungen, wenn Bergson versichert:

„Dieses Buch bejaht die Realität des Geistes und die Realität der Materie und versucht die Beziehung zwischen beiden klarzulegen am Beispiel des Gedächtnisses."[556]

Der laut Bergson für das „unmittelbare Bewusstsein“ wie für den „gesunden Menschenverstand“ gleichermaßen nahe liegende Dualismus zwischen beiden[557] ist für den Autor bereits entschieden, bevor die begriffstheoretische Erörterung aufgenommen wird. Der philosophische Durchgang selbst erfolgt in der Absicht, „zur Milderung wenn nicht zur Hebung der theoretischen Schwierigkeiten beizutragen“[558] – das heißt, wie nunmehr ersichtlich ist, zur Bestätigung bereits bestimmter Gegensätze und gegensätzlicher Bestimmungen.

Nun könnte man es dabei bewenden lassen, die Aporien und Widersprüche offen zu legen, die sich ergeben, wenn das intuitive Erkennen nur durch ein absolutes – und das heißt im Kern: begriffloses und

555 Vgl. dazu weiter oben Anm. 548.

556 Bergson 1991, S. I.

557 Vgl. ebda.

558 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

subjektfreies – Erkenntnisvermögen gewährleistet werden soll. Nimmt man hingegen Bergsons Kritik am dinghaft-konventionellen Denken vermittels spontan-passiver Einsichten auf, die, wie bereits angedeutet, als verdrängte oder vergessene Momente das so genannte exakte Denken konterkarieren, dann erscheint das anschauliche Erkenntnisvermögen bereits nicht mehr als unvermittelt, sondern eher als unbewusst wirksames Wissen, das „die Mauer der konventionalisierten und ‚realitätsgerechten' Urteile" durchschlägt.[559] Zu verabschieden ist damit freilich die metaphysische Setzung einer ‚Dauer an sich', die im Sinne von Bergson nur ‚rein' vorzustellen ist und vom Autor ohne Bezug zu diskursiven Einsichten und räumlichen Erfahrungen gefasst wird. Anstatt also von einem allgemeinen ‚Wirklichkeitsbewusstsein' beziehungsweise ‚Geistgedächtnis' auszugehen, in dem sämtliche Wahrnehmungen und Erinnerungen ‚dem Rechte nach' aufgehoben sein sollen, ist das Augenmerk auf jene räumlichen Ausschnitte und zeitlichen Momente zu richten, die zugleich das Neben- und Ineinander spezifischer Wahrnehmungen und Erinnerungen repräsentieren.

Dieses Verständnis, das bei Bergson zwar angelegt ist, jedoch angesichts der Opposition gegenüber ‚bloß abgeleiteten Erfahrungen' zurückgewiesen wird und nur zum Nachweis ihrer Unvollkommenheit Berücksichtigung findet, wurde weiter oben bereits mit dem Begriff ‚Dauer für uns'[560] zur Sprache gebracht. Auch wenn Bergson diesen Ausdruck selbst nicht verwendet, da er der Vorstellung einer ‚apersonalen Dauer'[561] zuwiderläuft, die gerade ohne uns existieren soll, bezeichnet er nach dem hier vertretenen Verständnis den philosophisch relevanten Gehalt, der übrig bleibt, wenn man die geforderte Anpassung an die Sache selbst (‚Dauer an sich') auf den Erkennenden zurück bezieht und in ihrem Verhältnis zu konkret bestimmten Vorstellungen und Erinnerungen (‚Dauer für uns') begreift. Die ‚Dauer' erhält dadurch freilich eine andere Bedeutung, da sie nunmehr ausdrücklich als

559 Vgl. Adorno 1956, S. 55.

560 Siehe dazu Anm. 397.

561 Siehe zu dieser Formulierung weiter oben Anm. 399.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

räumlich vermischte und subjektiv vermittelte zu begreifen ist, und nicht mehr, wie bei Bergson, von allem Uneigentlichen befreit wird, um in ihrer angenommenen Ursprünglichkeit und Reinheit gelten zu können. Erst dadurch lässt sich jedoch, mit Bergsons eigenen Worten, „die Realität des Geistes und die Realität der Materie“ nicht nur bejahen, sondern die „Beziehung zwischen beiden“ rückt tatsächlich in den Vordergrund, ohne bereits vorab entschieden zu sein.[562]

Zum besseren Verständnis dieses antimetaphysischen Perspektivwechsels, der am Begriff der Dauer festhält, ohne die Vorstellung ihrer angenommenen Unvermitteltheit zu teilen, dient die nachfolgende Abbildung:

Abbildung 3: Übersichtsschema ‚la durée’

	Dauer ‚für uns’	**Dauer ‚an sich'**
Wahrnehmungen	Innere und äußere Bilder (Vorstellungsbewusstsein)	Intuitive Zusammenschau (Wirklichkeitsbewusstsein)
Erinnerungen	Zeitlich gegliederte Abläufe (Körpergedächtnis)	Verschmelzen der Übergänge (Geistgedächtnis)

Wenn hier der Terminus ‚Dauer an sich’ aufgeführt wird, so deshalb, um ihn gegenüber dem eigens eingeführten Begriff ‚Dauer für uns’ abzugrenzen. Zudem werden Wahrnehmungen und Erinnerungen hier

562 Vgl. zu dem Eingangszitat von ‚Materie und Gedächtnis’ weiter oben Anm. 556.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ohne den Zusatz ‚rein' gefasst, um dadurch die Vermischung räumlicher Bilder und zeitlicher Abläufe anzudeuten. Denn während, wie gesehen, das ‚Wirklichkeitsbewusstsein' ebenso wie das ‚Geistgedächtnis' bei Bergson unabhängig voneinander wirksam werden, wobei die Wahrnehmungen ganz in den Dingen selbst und die Erinnerungen vollständig im Weiterleben der Vergangenheit selbst aufgehen sollen, gilt dies für die ‚Dauer für uns' gerade nicht.

Wie am Beispiel der Bewegungsbilder und Bildbewegungen ausgeführt[563], ist vielmehr davon auszugehen, dass unsere aktuellen Wahrnehmungen und Vorstellungen immer auch einen Bezug zu vergangenen und nachfolgenden Bildern aufweisen. Eben weil diese nicht nur in den Dingen, sondern auch in unserer Erinnerung aufzusuchen sind, dauern sie, das heißt sie haben eine Vergangenheit und eine Zukunft. Dass die Erinnerungen, ebenso wie die Wahrnehmungen, unvollständig bleiben und immer nur einen Teil der ‚Totalität der Bilder der materiellen Welt' erfassen können, beschränkt zwar ihren Geltungsanspruch; die Annahme einer intuitiven Zusammenschau sämtlicher Bilder in einem vollkommenen Wirklichkeitsbewusstsein lässt sich daraus freilich nicht ableiten. Wichtiger ist vielmehr, dass unsere inneren und äußeren Wahrnehmungen überhaupt in einen – häufig nur flüchtigen – Zusammenhang gebracht werden können. Dies geschieht allerdings eher im Rückgriff auf ‚spontan-passiv' miteinander verbundene Vorstellungen und nicht exklusiv in den Dingen selbst, weshalb die Rede von der ‚Dauer an sich' viel mehr aussagt als tatsächlich eingelöst werden kann.

Ähnliches lässt sich auch für die Erinnerungen sagen, die – wie gesehen – auch nicht als solche existieren und in einem ‚reinen Geistgedächtnis' aufgehoben sind, sondern aufgrund ihrer Verbindungen zur materiellen Welt ebenso räumlich wie individuell vermittelt in Erscheinung treten.[564] Freilich ist auch ihre Dauer begrenzt und nicht schon als ‚unteilbare Kontinuität' oder als ‚Weiterleben an sich der

563 Siehe dazu weiter oben die Abschnitte 2.3 und 2.4

564 Vgl. ausführlich dazu den Abschnitt 2.5.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergangenheit'[565] zu begreifen. Eher handelt es sich bei intuitiven Einsichten und Erinnerungen um „aufblitzende Erkenntnisse"[566], die unwillkürlich in Erscheinung treten und folglich diskontinuierlich bleiben. Nicht also geht es darum, die ‚reine Erinnerung' *vor* den individuellen Erfahrungen an ihrer ‚Quelle' aufzusuchen, um die metaphysische Annahme einer a personalen ‚Dauer an sich' zu untermauern. Schließlich ist die ‚Dauer für uns' immer schon vermischt mit räumlichen Bezügen und individuellen Wahrnehmungen, die in die Analyse des Erinnerungsvermögens mit einzubeziehen sind.

Dies gilt auch, wie bereits angedeutet, für das ‚von außen in Gang gesetzte' Körpergedächtnis (*mémoire-habitude*), das – hier ebenfalls im Unterschied zu Bergson – vom so genannten Geistgedächtnis (*mémoire-souvenir*) nicht zu trennen ist.[567] Sowohl Zeit- als auch Bewegungserfahrungen sind elementar an körperliche Wahrnehmungen und Erinnerungen gebunden. Dieser für die vorliegende Arbeit zentrale Gedanke wird im zweiten Teil der Arbeit nochmals aufgegriffen und vertieft. Deshalb genügt an dieser Stelle der Hinweis, dass zeitliche Veränderungen und räumliche Übergänge als ‚Dauer für uns' immer schon körperlich vermittelt sind und praktisch durchlebt werden. Sie sind mithin nicht in einem absoluten Sinne bedeutsam.[568]

---

565 Zu diesen Formulierungen Bergsons siehe weiter oben Anm. 465 sowie Anm. 500.

566 So eine Charakterisierung der Intuition bei Adorno 1956, S. 55. An späterer Stelle heißt es: „Als blinde Flecke im Prozeß der Erkenntnis, aus dem sie doch nicht herauszubrechen sind, verhalten die Intuitionen die Vernunft dazu, auf sich selbst als bloße Reflexionsform von Willkür zu reflektieren, um der Willkür ein Ende zu bereiten." Ebda., S. 56.

567 Vgl. zu dieser Unterscheidung unterschiedlicher Gedächtnisformen bei Bergson weiter oben Anm. 490 und Anm. 502.

568 Erst in der Identität von ‚reiner Aktualität' und ‚reiner Virtualität' kommt die ‚Dauer an sich' bei Bergson zu sich selbst, das heißt Wirklichkeitsbewusstsein und Geistgedächtnis werden hier als gleich vorgestellt. In logisch-analytischen Urteilen hingegen triumphieren die mit sich überein-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dies bedeutet für die ‚Kontinuität der Erfahrung', dass sie ebenso nicht abstrakt – als Loslösung der Bilder des Vergangenen von persönlichen Erlebnissen – zu verstehen ist. Als ‚Dauer für uns' reduziert sich ihr Fortgang eher auf einzelne unkontrolliert aufblitzende Vergegenwärtigungen bestimmter Empfindungen, Eindrücke und Erinnerungen.[569] Erfolgt nun ihre ‚intuitive Zusammenschau' sowie das ‚Verschmelzen der Übergänge' in körperlich vermittelten Wahrnehmungen und praktisch aufeinander bezogenen Erinnerungen, so bedarf es auch hierfür keiner als ‚rein' und ‚ursprünglich' hypostasierten ‚Virtualität' oder ‚Aktualität'. Ihre jeweilige Bedeutung ‚für uns', gleich ob nur aufscheinend oder länger andauernd, ist erst herzustellen und nicht schon ‚an sich' vorgegeben.

Zwar wird durch die Verabschiedung der ‚Dauer an sich' die von Bergson proklamierte ‚Totalität der Bilder und Erinnerungen' unwiederbringlich eingebüßt. Jedoch weist auch die ‚Dauer für uns' über das

---

stimmenden Formen auch ohne Anschauung bestimmter Inhalte, weshalb Bewegungen und Veränderungen für Zenon nicht widerspruchsfrei zu denken sind. Gemein ist beiden Ansätzen, dass Inhalte und Formen ohne konkrete Vermittlung vorgestellt werden - zum vermeintlichen Beweis einerseits der ‚Bewegung überhaupt' sowie andererseits der ‚absoluten Bewegungslosigkeit'.

569 Bei Bergson werden die Empfindungs- oder Gefühlsbilder (images-affections) zunächst in Wahrnehmungsbilder (images-perceptions) umgewandelt, bevor sie zu Erinnerungsbildern (image-souvenirs) werden. Man könnte diesen Vorgang als einen ersten Symbolisierungsakt – vom empfundenen Eindruck zum bildlichen Ausdruck – begreifen. Allerdings bleibt der Intuitionismus aufgrund seiner starren Festlegung auf ein unmittelbar-anschauliches Innewerden des Lebendigen insgesamt zu schematisch, um eine symboltheoretische Deutung körperbezogener Ausdrucksbilder vornehmen zu können. Der angenommene Dualismus zwischen ‚reiner Dauer' und ‚ausgedehnter Materie' verhindert auch hier, dass beide Seiten in ihrem wechselseitigen Zusammenhang verstanden werden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

statische Neben- und Nacheinander unverbundener Vorstellungen und Erinnerungen deutlich hinaus. Erst durch die Auflösung metaphysischer Annahmen und apodiktischer Setzungen geraten schließlich jene Zusammenhänge zwischen räumlichen Bewegungen und dauernden Veränderungen in den Blick, die für ihr Verständnis gleichermaßen unverzichtbar sind. Wie verdeutlicht, führt ihre fehlende Vermittlung im ‚reinen Denken' wie in der ‚reinen Wahrnehmung' zu einem dogmatischen Dualismus zwischen absoluter Bewegung (Bergson) einerseits und vollkommener Bewegungslosigkeit (Zenon) andererseits. Es bleibt daher aufzuzeigen, welche Form dieser Widerspruch annimmt, wenn er diesseits kategorischer Wahrheitsansprüche und universeller Letztbegründungen untersucht wird.

In diesem Zusammenhang wird deutlich werden, dass die angenommene Geltung vorausgesetzter Begriffe abhängig ist von der jeweiligen Art der Begriffsbildung. In den Fokus geraten damit Aspekte der Konzeptualisierung raum-zeitlicher Bewegungen und Veränderungen, die im Folgenden idealtypisch danach unterschieden werden, ob die hierfür entwickelten Grundsätze objektivistisch oder subjektivistisch ausgerichtet sind. Denn auch wenn metaphysische Setzungen und Dualismen heute überwunden zu sein scheinen, wirken sie dort weiter, wo begriffliche Bestimmungen einseitig gefasst und hermetisch angewendet werden. Dies gilt insbesondere für jene Ansätze, die raum-zeitliche Veränderungen entweder einseitig unter logische Gesetze subsumieren oder stattdessen subjektiv bestimmte Momente zur *causa prima* erheben, um deren allgemeine Bedeutung zu erweisen. In beiden Fällen wird der metaphysische Dualismus – nur mit anderen Mitteln – fortgeschrieben, das heißt es bleibt bei der Entgegensetzung theoretischer Geltungsansprüche einerseits sowie den Formen ihrer konkreten Vermittlung andererseits. Die Kritik dieser Entgegensetzung ist nicht gleichbedeutend mit der Etablierung eines eigenen epistemologischen Erklärungsansatzes. Ihr Ziel besteht vielmehr darin, die Grenzen objektivistischer wie subjektivistischer Zugangsweisen genauer zu bestim-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men, um „das objektive und subjektive Verhältnis zum Objekt weiter zu objektivieren“[570].

570 So die Charakterisierung der „Kritik der theoretischen Vernunft“ bei Bourdieu 1993 a, S. 7.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teil II

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewegung als Phänomen des Übergangs

> Das reine Seyn und das reine Nichts
> ist also dasselbe.
> G. W. F. HEGEL

Die hier im vorangestellten Aphorismus von Hegel[1] behauptete Identität zwischen dem ‚reinen Sein' und dem ‚reinen Nichts' beschreibt die ganze Widersprüchlichkeit des philosophischen Anfangs: Wird das Sein in seiner absoluten, reinen Bedeutung gefasst, so bleibt es indifferent und unbestimmt, ohne „Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Aussen"[2]. Eben darin stimmt es mit dem ‚reinen Nichts' überein, das „in einfacher Gleichheit mit sich selbst" für die „vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit"[3] steht. Die unterstellte Identität von ‚reinem Sein' und ‚reinem Nichts' erhebt daher nicht den Anspruch, bereits im vollendeten Sinne gültig zu sein. Erst im Übergang von Sein und Nichts, das heißt im Zuge ihrer Differenzierung, ist es überhaupt möglich, beide als unterschiedlich und gegensätzlich zu begreifen. Dabei erscheint ihre Differenz gleichermaßen im prozessualen Werden wie im begrifflichen Übergang.

Die begriffliche Unterscheidung zwischen ‚reinem Sein' und ‚reinem Nichts' markiert den – freilich noch unbestimmten – Übergang,

1 Hegel 1999 b, S. 69.

2 Ebda.

3 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der erst im Werden, das heißt im Übergang zwischen Nichts und Sein beziehungsweise Sein und Nichts, seinen jeweiligen Ausdruck findet. Der „Doppelcharakter des Auftretens und Verschwindens“[4], der im Werden angelegt ist, konkretisiert die Differenz zwischen dem Sein und dem Nichts, die bei Hegel in systemphilosophischer Hinsicht als bereits im Werden vereint vorgestellt wird und von den einzelnen Momenten des Werdens selbst zu unterscheiden ist.

„Erst unter dem Aspekt wechselseitigen Verschwindens im anderen bilden reines Sein und reines Nichts eine Einheit und sind als Momente voneinander und von ihrer Einheit unterschieden. So sind die Begriffe Werden und Übergang bei Hegel nicht der Sache nach, sondern nur aspektiv unterschieden. Übergang stellt auf den Aspekt des Geschehens zwischen zwei voneinander Unterschiedenen ab, während Werden eher das Verschwinden des einen im anderen meint. Die Prozessform als solche aber ist in beiden Fällen dieselbe.“[5]

Nun muss man nicht, wie Hegel, sogleich aufs ‚Ganze’ gehen, um den dialektischen Zusammenhang zwischen Vorstellungen begrifflicher Einheit einerseits sowie darin nicht aufgehenden Erfahrungen andererseits zu erkennen. Wie gesehen, lässt sich der Widerspruch zwischen reinen Bestimmungen und konkret vermittelten Erfahrungen ebenso an Einzelphänomenen wie dem der Bewegung aufzeigen, die weniger der Alltagserfahrung als vielmehr der spekulativen Deutung zum Problem wird. Wenn hier die dialektische Denkfigur dennoch bemüht wird, so deshalb, weil an ihr deutlich wird, dass der Begriff des ‚Ganzen’, ‚Reinen’ oder ‚Ersten’ nur in seiner Einschränkung erfasst werden kann, bei der die Vorstellung vom Gegenstand als Einheit ersetzt wird durch die Einsicht in seinen vermittelten und werdenden Charakter. Einsicht deshalb, weil hier nicht einfach ein Prinzip gegen ein anderes eingetauscht wird, wie bei Zenons ‚Unbewegtheit des Seienden’ und Bergsons ‚Sein der Bewegung’. Der eigentliche Vorteil der Dialektik

4 Röttgers 2001, S. 123.

5 Ebda., S. 123-124.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenüber diesen dogmatischen Setzungen eröffnet sich schließlich in dem immanent-kritischen statt erbaulichen Anspruch, das Moment des Nichtaufgehens von Begriff und Sache in der wechselseitigen Konfrontation beider aufrecht zu erhalten. Indem also, wie im ersten Teil geschehen, die Vorstellungen ‚absoluter Bewegungslosigkeit' und ‚dauernder Beweglichkeit' hinsichtlich ihrer jeweiligen Voraussetzungen kritisiert und dabei als unzulänglich erwiesen werden, wird damit zugleich ein Gegenstandsmoment hervorgebracht, das nicht schon im bloßen Begriff der Sache sich erschöpft.

Auch das ‚reine Sein' und das ‚reine Nichts', von Hegel in grundsätzlicher Absicht als ‚dasselbe' gefasst, bezeichnen diese Unterscheidung im Übergang, da die Annahme ihrer unveränderlichen Bedeutung bereits subjektiv vermittelt ist – und das heißt mit anderen Worten: über sich selbst hinausweist. Die Notwendigkeit ihrer Veränderung und Vermittlung ergibt sich freilich aus der Sache selbst, da jede Bestimmung, selbst wenn sie rein begrifflich erfolgt und dem Ideal einer vollkommenen Definition zu entsprechen scheint, nur möglich ist, wenn einem Gegenstand wenigstens ein Prädikat zugewiesen wird, das seine Bedeutung gleichermaßen bestimmt wie einschränkt. Wenn hier also auf die Schwierigkeiten des philosophischen Anfangs verwiesen wird, so deshalb, um die zuvor herausgearbeitete Widersprüchlichkeit ‚reiner' Gegenstandsbestimmungen nicht als bloß äußerlichen Makel oder Fehler erscheinen zu lassen, sondern als in der Sache selbst begründet auszuweisen.

Für diesen Zweck ist es übrigens unerheblich, dass die idealistische Dialektik den Begriff einer Sache mit dem Wesen der Sache selbst zusammenfallen lässt. Hegel zufolge beschränkt sich die „Bewegung des Begriffs"[6] nicht auf die bloß äußerliche Zuschreibung von Begriffen, sondern darüber hinaus werden auch die Dinge selbst als im Werden begriffen und mithin als widersprüchlich verstanden. Nach system- beziehungsweise identitätsphilosophischer Lesart besteht nun der hieraus abgeleitete Anspruch darin, auch dem, was nicht Subjekt ist, philoso-

6 Hegel 1999 a, S. 29.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phisch Herr zu werden[7] – das heißt: die Identität mit dem Nichtidentischen zu versöhnen. Dies geschieht im Sinne von Hegel freilich „erst am Ende“[8], das heißt nach Aufhebung sämtlicher Einzelbestimmungen in der Einheit philosophischen Bestimmungen überhaupt. In diesem Zusammenhang spricht der Autor schließlich vom „Ganzen“ als dem „Wahren“[9], da Begriff und Sache miteinander versöhnt und der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben sein sollen. Nach hier vertretener Auffassung ist es allerdings nicht nötig, den dialektischen Prozess vom ‚Absoluten’ oder vom ‚Ende’ her zu denken, um die ‚Begriffe’ wie die ‚Sachen’ gleichermaßen als werdend und veränderlich zu begreifen. Sowohl im Sinne alltagsweltlicher als auch theoretisch vermittelter Erfahrungen ist vielmehr davon auszugehen, dass die Begriffe, die wir anwenden und die Dinge, auf die wir sie beziehen, nicht schon in einem einheitlichen Ganzen aufgehoben sind. Solange das zu Erkennende und das Erkennende sich unterscheiden, gibt es keinen Grund, eine solche Identität anzunehmen beziehungsweise gedanklich vorauszusetzen. Folgt man diesem Gedanken, so bleibt festzuhalten, dass die Schwierigkeiten des philosophischen Anfangs ebenso für die Totalität philosophischer Abschlussbemühungen gelten, die jedoch zu vermeiden sind, wenn das dialektische Denken nicht vorschnell ‚vom Ende her’ versöhnt wird.

7 In der „Darstellung des Systems“ der Philosophie kommt nach Hegel „alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken.“ Hegel 1999 a, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

8 Ebda., S. 19.

9 Die entsprechende Formulierung lautet: „Das Wahre ist das Ganze.“ Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3 BEWEGUNG ALS ERSCHEINENDER WIDERSPRUCH (HEGEL)

> Es tritt an der Bewegung beides hervor:
> Die reine Negativität als Zeit,
> die Kontinuität als Raum.
> G.W.F. HEGEL

Am Beispiel des Negativen als dem „Princip aller Selbstbewegung“[10] wird deutlich, dass die immanente Kritik der idealistischen Versöhnung im Ganzen gar nicht bedarf, um die Widersprüche zwischen den Dingen und Begriffen zu erkennen und ihre gärende Wirkung zu begreifen. So führt Hegel mit Blick auf die „äusserliche sinnliche Bewegung“[11] aus:

„Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Itzt hier ist, und in einem anderen Itzt dort, sondern indem es in einem und demselben Itzt hier ist und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist. Man muß den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr, daß die Bewegung der *daseyende* Widerspruch selbst ist.“[12]

Wurde diese Aussage für den ersten Teil der Arbeit[13] noch zur Kennzeichnung der erst zu entwickelnden Problemstellung verwendet, so zeigt sich nunmehr, wie im dialektischen Sinne das Moment des Nichtaufgehens von Begriff und Sache zum notwendigen Anlass begrifflicher und sachlicher Veränderungen wird. Indem nämlich das formallo-

10 Hegel 1999 b, S. 287.

11 Ebda.

12 Ebda. (Hervorhebung im Original).

13 Vgl. dazu den entsprechenden Aphorismus zur Einführung in das „Problem des ‚reinen Denkens’ und der ‚reinen Wahrnehmung’“ weiter oben.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gische Prinzip vom verbotenen Widerspruch[14] bewusst verletzt wird, sofern etwas in der äußerlichen Bewegung als zugleich hier und nicht hier bestimmt wird, wird der Begriff der räumlichen Bewegung nicht nur als unzulänglich kritisiert, sondern zugleich auch verändert. Anstelle des starren Nebeneinanders, das die Paradoxien des Zenon bestimmte, und anstelle des beweglichen Nach- und Ineinanders, das von Bergson zum Prinzip der Dauer überhaupt erklärt wurde, tritt bei Hegel die Vorstellung, dass in der ‚äußerlichen sinnlichen Bewegung' räumliche und zeitliche Momente immer schon konkret vermittelt sind, ohne jedoch bereits ineinander aufzugehen. Nun ist diese Auffassung keineswegs neu, sondern stimmt mit den Vorstellungen überein, die im Zuge der Herausbildung der „exakten Naturforschung"[15] ausgebildet wurden. Allerdings interessiert sich die dialektische Betrachtungsweise nicht in erster Linie für mathematisch-naturwissenschaftliche Lösungsansätze, die – wie etwa die Integral- und Differentialrechnung –, entscheidend dazu beitragen, Bewegungen nach mechanischen Gesetzmäßigkeiten zu bestimmen. Zwar bleiben derartige Kenntnisse weder un-

14 Im Sinne des Prinzips vom ausgeschlossenen oder verbotenen Widerspruch (*principium contradictionis*) können einander widersprechende Aussagen nicht zugleich wahr sein.

15 „Bei Galilei erst wird der alte Satz: ‚operari sequitur esse', den die Scholastik der naiven dinglichen Weltsicht entlehnt, zu nichte. Er beginnt mit einer allgemeinen *Gesetzlichkeit des Wirkens*, die unabhängig von aller Besonderheit der empirischen Objekte allgemeine und notwendige Geltung beansprucht; erst unter ihrer Voraussetzung werden die Arten und Gattungen des *Seins* unterscheidbar." Cassirer 1974, S. 401 (Hervorhebungen im Original). Geometrie und Zahlenkunde bildeten bei diesem Autor bereits den Hintergrund für jene universalen Regeln, die es Newton schließlich erlauben sollten, den Streckenzug des Mondes auf seiner Bahn um die Erde in immer kürzeren Zeitintervallen zu berechnen und dadurch seine augenblickliche Bewegung mathematisch genau zu bestimmen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beachtet noch werden sie bestritten.[16] Jedoch geht es der philosophischen Deutung vor allem darum, die Unterschiede zwischen abstrakten Setzungen und Reflexionen einerseits sowie konkret vermittelten Anschauungen und Erfahrungen andererseits als notwendig zu begreifen und auf den Prozess des Unterscheidens selbst zu beziehen.

Überträgt man diesen Gedanken auf unsere Problemstellung, so bedeutet dies, dass die von Zenon aufgezeigte Schwierigkeit, eine unendliche Anzahl von Aufgaben in concreto zu erfüllen, an ihrem Gegensatz, also der Erfahrung, zu bemessen ist, da der Unterschied zwischen Logos und Natur hier als Entgegensetzung beziehungsweise als Widerspruch zu begreifen ist.[17] Umgekehrt gilt auch, dass die von Bergson vorausgesetzte unteilbare Dauer ihren Gegensatz, das heißt die Möglichkeit ihrer Teilung und Beharrung, berücksichtigen muss, da ein Vergleichspunkt außerhalb des Verglichenen nicht existiert – es sei denn für den Preis einer dogmatischen Setzung, die jedoch bereits mit guten Gründen zurückgewiesen wurde.[18]

16 Vgl. dazu etwa Hegels Auseinandersetzung mit dem Kausalitätsprinzip und dem mathematischen Begriff der quantitativen Unendlichkeit. Hegel 1999 b, S. 137-142 sowie S. 236-273. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung steht bekanntlich bereits im Zentrum der kantischen Antinomienlehre. Vgl. Kant 1981 b, B 448–B 461.

17 Demgegenüber wären empirische Gegensätze, etwa zwischen schwarzen und weißen Pferden, „bloße“ Unterscheidungen in Bezug auf den Vergleichenden oder in Bezug auf das als gleich Bestimmte, das sie vereint. Ähnliches gilt für logische Unterscheidungen, wie etwa den Satz der Identität (A ist A), der erst in Konfrontation mit einzelnen Erfahrungen als nicht „bloß“ abstrakt, formal und tautologisch sich erweist.

18 Wird Gleiches und Ungleiches, also etwa Dauer und Zeit, voneinander geschieden, so ist dies weder nur formallogisch noch nur empirisch möglich. Der Vergleichspunkt, auf den hin etwas als gleich oder ungleich bestimmt wird, setzt sich im Vergleich *zugleich* als identisch und nichtidentisch voraus, das heißt er unterscheidet sich einerseits vom zu Unterscheidenden und andererseits von sich selbst, wenn er sich als das sich selbst Entgegen-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nun ließe sich hiergegen geltend machen, dass sowohl Zenon als auch Bergson ihre jeweiligen Positionen gerade dadurch fundieren, dass sie Unterscheidungen vornehmen und Widersprüche aufzeigen, die weder ‚nur' empirisch noch ‚bloß' logisch zu entscheiden sind – mithin also ein dialektisches Moment beinhalten, das gewissermaßen die Brücke zum reflexiven Denken schlägt. So beruhen die Paradoxien des Zenon auf einem indirekten Beweisverfahren, bei dem zunächst das Gegenteil des zu Beweisenden als richtig angenommen wird, um aus den sich daraus ergebenden Widersprüchen schließlich die Wahrheit des zu beweisenden Satzes ableiten zu können. Und auch Bergson verweist in seinen Schriften beständig auf die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn die Dauer als räumliche Kategorie gefasst wird, die dem ‚inneren Ich' gegenübergestellt bleibt. Allerdings, und darin zeigt sich die entscheidende Differenz zur Selbstbewegung des Denkens im Widerspruch, werden gegensätzliche Begriffe und Urteile hier ausschließlich in der Weise berücksichtigt, dass die eigene Position durch den Nachweis der Unzulänglichkeit und Unmöglichkeit ihres Gegenteils affirmiert und bekräftigt wird. Die aufgezeigten Widersprüche dienen damit vor allem der eigenen Festlegung qua Abgrenzung, weshalb eine

setzende denkt. Richard Kroner charakterisiert das (selbst-)reflexive Moment, das in dieser Entgegensetzung zum Ausdruck kommt, folgendermaßen: „Die empirische Negation ist auch Position, aber als solche die von der empirischen Position geschiedene ‚bloß' formale, ‚bloß' logische Tautologie, in der sich der Logos ‚bloß' selbst poniert; sie ist für die Empirie ‚bloß' negativ, so wie das empirische (das einfache, natürliche) Urteil für die Empirie ‚bloß' positiv ist. Die Tautologie, heterologisch *neben* die Heterologie gestellt, ist selbst ein ‚einfaches' Urteil, sie ist ‚naive', ‚natürliche', ‚unmittelbare', d. h. reflexionslose, ‚bloße' Reflexion. […] Die spekulative Negation ist *zugleich* Position und Negation; ‚bloße' Negation und ‚bloße' Position reflektieren sich in ihr als Momente des empirischen Urteilsganzen, das eben dadurch aufhört ‚bloß' empirisch zu sein, und reflektiert-empirisch, spekulativ wird." Kroner 1977, S. 356-357 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vermittlung zwischen gegensätzlichen Bestimmungen nicht einmal möglich erscheint. Damit bleiben die aufgezeigten Gegensätze allerdings rein äußerlich aufeinander bezogen, das heißt ohne reflexive Vermittlung qua Negation und Widerspruch.

Demgegenüber ersetzt die immanente Kritik nicht einfach bestimmte Begriffe durch andere Bestimmungen – wie beispielsweise im sophistischen Denken, wo gleichsam unter der Hand beständig neue Bedeutungen und Sinnbezüge hergestellt werden. Stattdessen werden die Begriffe selbst in konstitutiver Hinsicht mit ihren eigenen Widersprüchen konfrontiert, etwa wenn sie nicht das zum Ausdruck bringen, was sie bezeichnen oder wenn sie etwas bezeichnen, was mit der gemeinten Sache in Konflikt gerät. In diesem Zusammenhang werden die fraglichen Begriffe und Urteile jedoch nicht einfach aufgegeben oder ersetzt, sondern stattdessen so verändert, dass das Moment des Nichtaufgehens von Begriff und Sache umso stärker in den Vordergrund rückt. Indem also die vermeintliche Unzulänglichkeit eines Begriffes oder Urteils in nicht-affirmativer Absicht als notwendig erkannt wird, sind wir zugleich aufgefordert, ihre jeweilige Bedeutung zu reflektieren beziehungsweise zu verändern. Kroner deutet die Form der veränderten Vermittlung beziehungsweise vermittelten Veränderung klassisch als

„[…] ein System von drei Sätzen, ein Schluß, der zugleich Begriff (Position), Urteil (Limitation) und Schluß, oder Thesis, Antithesis und Synthesis, oder die bloß formale (tautologische, identische, abstrakte) Setzung A ist A, das bloß empirische (heterologische, konkrete) Urteil A ist B und den spekulativen (tauto-heterologischen, abstrakt-konkreten) Schlusssatz A ist non-A, d. h. B in sich vereinigt und vermittelt.“[19]

Wenn nun Hegel mit Blick auf die „äusserliche sinnliche Bewegung“ behauptet, sie sei der „daseyende Widerspruch selbst“, insofern etwas,

19 Ebda., S. 355.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das sich bewegt, „in diesem Hier zugleich ist und nicht ist“[20], so widerspricht dies zunächst der Annahme, dass etwas nicht an zwei unterschiedlichen Orten zugleich sein kann. Gegenübergestellt werden dabei zwei unterschiedliche Vorstellungen von Bewegung. Das begrifflich-formale Verständnis bezieht sich auf die tautologische Identität (A ist A) der Bewegung, die es erst ermöglicht, sie als ein und dasselbe zu identifizieren. Freilich lässt sich aus formallogischer Sicht allein nicht erschließen, wie ein und dasselbe „in diesem Itzt hier ist, und in einem anderen Itzt dort“[21]. – Das empirisch-heterologische Verständnis richtet sich dagegen auf die Erfahrung des Übergangs zwischen einzelnen Punkten, die aufgrund ihrer eigenen Veränderung keine Festlegung im Sinne einer Identitätsbestimmung erlaubt (A ist B). – Während also die Bewegung als Gegenstand ein abstraktes Identitätsverständnis voraussetzt, das jedoch der konkreten Erfahrung widerspricht, stellt sich schließlich die Aufgabe der Vermittlung beider Urteilselemente. Für das Denken im Widerspruch bedeutet dies, nicht etwa den formalen gegen den inhaltlichen Standpunkt auszuspielen, indem man sich entweder für die ‚Unbewegtheit des Seienden’ (Zenon) oder für das ‚Sein der Bewegung’ (Bergson) entscheidet. Vielmehr geht es darum, den Widerspruch selbst als Moment der Wahrheit zu begreifen.[22]

---

20 Siehe dazu weiter oben Anm. 11 und Anm. 12.

21 Vgl. dazu weiter oben Anm. 12.

22 Indem A im empirischen Urteil mit B vereint wird, begrenzt und erweitert es sich zugleich. Insofern nämlich B auch als non-A aufzufassen ist, bezieht sich A sowohl auf sich selbst (A) als auch auf alles außer sich (non-A beziehungsweise B). Kroner, der die Auffassung vertritt, dass das Urteil A ist B „nicht empirisch verneint“ wird, sondern „sich reflektiert“, kommentiert diesen Zusammenhang folgendermaßen: „So zerlegt Hegel in der Logik das empirische Urteil (das ‚Urteil des Daseins’), welches er in die Form bringt: das Einzelne ist das Allgemeine in die ‚identischen Sätze’: ‚das Einzelne ist Einzelnes’ und ‚das Allgemeine ist Allgemeines’, um zu zeigen, daß es sich widerspricht und seine Wahrheit in seiner Negation hat.“ Kroner 1977, S. 354. Wenn im Text zu dieser Anmerkung demgegenüber

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.1 Bewegung des Begriffs

Die zuvor verwendete Formulierung vom Widerspruch als Moment der Wahrheit ist nicht misszuverstehen in dem Sinne, dass die Gesetze der formalen Logik einfach zu vernachlässigen oder außer Kraft zu setzen seien. Gemeint ist vielmehr, dass einzelne Bestimmungen gerade durch die Anwendung logischer Kategorien in Widerspruch mit sich selbst geraten und dabei über sich hinausgehen.[23] Andererseits richtet sich die Kritik freilich auch gegen die logischen Begriffe selbst, wenn sie als vermeintlich feste und sichere Bestimmungsgrößen auf Gegenstände überhaupt bezogen werden. Da nicht einfach vorauszusetzen ist, dass die Gegenstände genau so organisiert sind wie die Kategorien, die auf sie angewendet werden, wird die dogmatische Gleichsetzung beider im logischen Bewusstsein von Hegel nachdrücklich kritisiert. So weist der Autor der ‚Wissenschaft der Logik' in seiner ‚Lehre vom Begriff' im Allgemeinen wie im Besonderen luzide nach, dass „das Er-

vom Widerspruch als ‚Moment der Wahrheit' gesprochen wird, so deshalb, um anzudeuten, dass Allgemeines und Einzelnes oder auch A und B nicht nur reflexiv aufeinander bezogen sind, sondern ebenso ‚empirisch verneint' werden können. Denn wenn Begriff (A) und Sache (B) nicht übereinstimmen, so stellt sich die Frage nach ihrer Vermittlung, die im scheinbar neutralen „Ist" zwischen A und B, also in der spekulativen Synthesis, keineswegs gelöst ist. Im Unterschied zur identitätsphilosophischen Gleichsetzung von A und non-A, Allgemeinem und Besonderem, Sein und Nichts etc. sind beide Seiten im verbindenden „Ist" nicht bereits positiv aufgehoben, sondern bleiben negativ vermittelt.

23 Vor allem im dritten Teil der Wissenschaft der Logik setzt sich Hegel gleichermaßen mit den Geltungsansprüchen und Grenzen der traditionellen Logik auseinander. Beides erscheint ihm untrennbar, da „die Logik des Begriffs ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen, verknöchertes Material vorfindet, und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in solchem todten Stoffe wieder zu entzünden". Hegel 1999 c, S. 5.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kennen als solches“, entgegen reklamierter Objektivitätsansprüche, in sich eingeschlossen bleibt, da die einfachen logischen Formen ihre wechselnden empirischen Inhalte notwendig „von Aussen“ erhalten.[24] Doch werden in der Reflexionsphilosophie – im Unterschied zur Vernunftkritik – die Gegensätze zwischen Form und Inhalt nicht absolut gesetzt, sondern auseinander entwickelt, indem sie als wechselseitig vermittelte Momente begriffen werden.[25] Die Widersprüche der Erkenntnisbildung, die im Nichtaufgehen von Formbestimmungen und Inhaltsbezügen ihren je spezifischen Ausdruck finden, werden folglich nicht als Unzulänglichkeiten des Verstandes oder Fehlleistungen der Vernunft gedeutet, sondern als „Organon der Wahrheit“[26] gefasst, da jede einzelne Erfahrung erst durch den Widerspruch hindurch zu einer Erkenntnis wird.

Hegel selbst veranschaulicht in seiner Auseinandersetzung mit der eleatischen Schule, wie die Reflexion des Widerspruchs den „reine[n] Gedanke[n] […] in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit“[27] in Bewegung versetzt. Nicht nur ist dem Kritiker des vorsokratischen Denkens in diesem Zusammenhang daran gelegen, die Begrenztheit des Verstandes zu entlarven, der die Gegensätzlichkeit des Beschränkten und Absoluten verhärtet, „indem er das Beschränkte als ein Absolutes setzt“[28]. Darüber hinausgehend versetzt ihn die Reflexion der widersprüchlichen Verstandesidentität in die Lage, diese „Form der Beschränktheit“[29] zu überwinden, indem sie zwar als notwendig, nicht jedoch als absolut begriffen wird. Der Satz des Wider-

24 Vgl. ebda., S. 199.

25 In diesem Sinne ist bereits die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt willkürlich, da die Reflexion logischer Begriffe diese selbst zum Inhalt macht beziehungsweise einzelne Inhalte nur dann als solche bestimmt werden können, wenn sie formal in Übereinstimmung gebracht werden.

26 Vgl. dazu Kroner 1977, S. 294.

27 Hegel 1965, S. 296.

28 Kroner 1977, S. 158.

29 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spruchs bleibt dabei gültig, das heißt er gilt im Bereich der üblichen Verstandeserkenntnisse ebenso unverändert wie im Bereich der formalen Logik. Allerdings, und darin zeigt sich das spekulative Moment der Philosophie des Geistes, wird das Erkennen selbst als widersprüchlich begriffen, wenn es auf sich reflektiert und dabei das Sich-Widersprechen als ein notwendiges Moment des Sich-Erkennens aufdeckt:

„Denn dieses Erkennen richtet sich nicht nur geradeaus auf anschaulich gegebene Inhalte, sondern zugleich zurück auf sich selbst; es will seine Inhalte in dem zugleich auf sich zurückgewandten Blicke, es will sie reflexiv erfassen. Deshalb muß es das Vorwärtsblicken in sich selbst umbiegen, es muß das auf den Inhalt hinblickende Setzen zugleich in sich zurücknehmen, auf sich zurückbeziehen: es muß das Setzen des Inhalts oder den Inhalt als gesetzten, als Satz negieren; es muß dem Spruche den Widerspruch, dem Satze den Gegensatz folgen lassen. Oder: es muß den Inhalt voraussetzen, aber als vorausgesetzten aufheben, da es ihn reflexiv erkennen, d. h. durch den Akt der Reflexion erst setzen will.“[30]

Die „eleatischen Sätze“, die laut Hegel aus guten Gründen „noch jetzt die Philosophie“[31] interessieren, da hier die Anfänge der Dialektik liegen, gilt es nunmehr in den Blick zu nehmen, um zu sehen, ob durch den ‚Akt der Reflexion’ die Paradoxien der Bewegung mit sich selbst in Konflikt geraten und ein anderes Verständnis ihrer Dialektik nahe legen. Denn dass bei Zenon „die Vernunft den Anfang“[32] macht, daran besteht für Hegel kein Zweifel. Offen ist allerdings, wie sich der Ge-

30 Ebda., S. 335.

31 Hegel 1965, S. 297. An späterer Stelle heißt es: „Zeno’s Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen, und läßt die Sache im Unbestimmten liegen.“ Ebda., S. 328.

32 Ebda., S. 318.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genstand der Betrachtung verändert, wenn er aus dem Widerspruch bestimmter Entgegensetzungen hergeleitet wird.

Insofern bereits im ersten Teil der vorliegenden Arbeit die Unzulänglichkeiten so genannter Ursprungsannahmen am Beispiel des reinen Denkens bei Zenon analysiert wurden, beschränken sich die nachfolgenden Ausführungen darauf, die Bewegungsparadoxien als Momente der Wahrheit im oben angesprochenen Sinne zu begreifen. Damit wird zugleich dem Anliegen Zenons entsprochen, denn

„[d]aß es Bewegung giebt, daß diese Erscheinung ist, – davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elephanten gibt. In diesem Sinne ist es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit […].“[33]

Die Wahrheit der Bewegung zeigt sich auch Hegel zufolge nicht schon in ihrer sinnlichen Gewissheit; darin stimmt er mit Zenon überein. Daraus schlussfolgert er jedoch nicht, dass nur das Eine – als „das Nichts der Bewegung“[34] – sei. Denn während Zenon das Eine erst durch Negation des Vielen und Veränderlichen gewinnt, indem Sein und Nichts scharf gegeneinander abgetrennt werden, lässt Hegel beides gelten:

„Wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu – (dieß gleichsam als Erfahrungsschatz); einer Seits haben wir so die endlichen Dinge und die Veränderung; anderer Seits die Unveränderlichkeit in dieser abstrakten, absoluten Einheit mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Seyn gelten lassen; was die Eleaten verworfen haben.“[35]

33 Ebda., S. 329.

34 Ebda., S. 324.

35 Ebda., S. 323.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch wenn Hegel sein eigenes Verständnis als „trivial und näher“[36] charakterisiert und damit abzuwerten scheint, birgt es doch die ganze Kraft des dialektischen Denkens. Denn logisch betrachtet ist jede „Negation selbst wieder eine Bestimmung“[37], weshalb auch das Nichts nicht aus sich selbst heraus zu denken ist, sondern erst in Abgrenzung zum Sein Bedeutung gewinnt. Folgt man diesem Gedanken, bedingen sich Sein und Nichts wechselseitig, so dass sich die hieran anschließende Frage nahezu selber stellt: „Wo kommt nun die Bestimmung her, wie ist sie zu fassen, sowohl in dem Einen selbst, das Endliche auf der Seite lassend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus?“[38] Mit dieser *quaestio iuris* wendet sich das spekulative Denken gegen die fest gewordenen Gegensätze des Verstandes, die dadurch bedingt sind, dass das Absolute gegenüber allem Endlichen rein und unvermittelt vorausgesetzt wird. Indem Hegel die Entgegensetzung des Absoluten und Endlichen als Bestimmung des reflektierenden Denkens begreift, ist es ihm möglich, beide Seiten aufeinander zu beziehen und als widersprüchlich verbundene Momente der Selbstreflexion aufzufassen. Anstatt also das Unendliche abstrakt und allgemein vorauszusetzen, beansprucht die Reflexionsphilosophie, seine bloß formale Bestimmung durch die entgegensetzende Negation inhaltlich zu erweitern. Denn selbst wenn das Unendliche dem Verstand unbegreiflich bleibt, ist es als Produkt des endlichen Denkens bereits in den Prozess der Spekulation eingebunden.

Wenn nun die Eleaten davon ausgehen, „daß nur das Eine sey, und daß das Negative gar nicht sey“[39], so handelt es sich hierbei laut Hegel um eine „große Abstraktion“[40], die anstelle prozessierender Bestimmungen und Relationen „in den Abgrund der Verstandes-Identität“[41]

36 Ebda.

37 Ebda., S. 324.

38 Ebda., S. 323.

39 Ebda., S. 324.

40 Ebda.

41 Ebda., S. 323.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich versenkt. Erst der im Denken sich entgegensetzende Geist überwindet die einseitige Begrenzung der Verstandesidentität, da er sich nicht nur selbst voraussetzt, sondern zugleich negiert und aufhebt, indem er sich in sich scheidet. Nun mag man hierin eine unmögliche, weil widersprüchliche Aufgabe erkennen; doch liegt in dieser Selbstunterscheidung zugleich ein zentrales Motiv des dialektischen Denkens, bei dem das Subjekt und Objekt der Erkenntnisbildung reflexiv aufeinander bezogen werden. Anders gesagt, richtet sich die Selbstbezüglichkeit des Denkens sowohl auf sich selbst als auch auf etwas außer sich selbst – und erst in dieser reflexiven Entgegensetzung gewahrt es sich in seiner widersprüchlichen Selbst- und Fremdvermittlung. Im Sinne dieser Auffassung genügt der Verstand somit nicht bereits sich selbst, sondern neben der notwendigen Selbstsetzung bedarf es ebenso der Selbstunterscheidung. Eben das ist gemeint, wenn die Selbstreflexion des Denkens das Identische zugleich als das Gegensätzliche beziehungsweise Nichtidentische begreift.

Die widersprüchliche Doppelung von Identität und Nichtidentität im Sich-Erkennen richtet sich direkt gegen den eleatischen Grundsatz, wonach nur das mit sich selbst identische ‚Eine' sei. In seiner Auseinandersetzung mit der ‚Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems'[42] hat Hegel den Grundsatz A = A, der zunächst bei Fichte und in abgewandelter Form auch bei Schelling die „absolute Identität als Princip eines ganzen Systems"[43] zum Ausdruck bringt, als isolierte Aussage bereits in aller Schärfe kritisiert. Für Hegel erscheint es schließlich einerlei, ob A = A oder A = B gesetzt wird, denn „A = A enthält die Differenz des A als Subjekts und A als Objekts"[44], während umgekehrt „die Identität des A und B mit der Differenz beider"[45] operiert. In beiden Aussagen sind Identität und Nichtidentität bereits ver-

42 So der Titel der gleichnamigen Schrift aus dem Jahr 1801. Vgl. Hegel 1832.

43 Hegel 1832, S. 250.

44 Ebda., S. 192.

45 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mittelt, weshalb Hegel für die Bezeichnung des Absoluten die Formel von der „Identität der Identität und der Nichtidentität“[46] verwendet.

Doch beschränkt sich Hegels Kritik nicht auf formallogische Erwägungen und Voraussetzungen. In der Reflexion auf das Denken und die Dinge wirken begriffliche Annäherungen und lebensweltliche Erfahrungen vielmehr wechselseitig aufeinander ein. Genauer gesagt, sind beide voneinander abhängig, zumal vorbegriffliche Erfahrungen begrifflichen Erkenntnissen vorausgehen, weshalb das erfahrungslose Denken merkwürdig leblos erscheint, wogegen das begriffslose Denken haltlos bleibt. So umfasst beispielsweise der Begriff Entwicklung die beiden Momente der Identität und Nichtidentität – allerdings nicht in der Weise, dass beide äußerlich verbunden beziehungsweise unter einen gemeinsamen Obergriff subsumiert werden. Bringt man nämlich das Moment der Identität durch das Unveränderliche und das Moment der Nichtidentität durch das Veränderliche zum Ausdruck, wie dies im Falle der Bewegungsparadoxien geschieht, dann führt das gegensätzliche Verhältnis zwischen beiden weder zu einem Wahrheitsverständnis „ohne alle Bestimmung“[47], wie bei Zenon, noch zu einer eindeutigen begrifflichen Definition, der sich Hegel ebenso widersetzt, wenn er auf die Widersprüchlichkeit der äußerlichen sinnlichen Bewegung verweist.[48]

46 Ebda., S. 252.

47 Hegel 1965, S. 323.

48 Vgl. dazu weiter oben Anm. 12. Zu den grundsätzlichen Einwänden gegen „Definitionen *concreter* Objekte der Natur sowohl als auch des Geistes“ siehe ausführlich Hegel 1999 c, S. 212 (Hervorhebung im Original). Nur am Rande sei erwähnt, dass Nietzsche im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Geschichte des Strafens sich ebenfalls gegen allgemeine Begriffs- und Gegenstandsbestimmungen ausspricht. Wenngleich aus anderen Gründen, bleiben geschichtliche Phänomene auch für diesen Autor „ganz und gar *undefinierbar*“. Vgl. Nietzsche 1980, S. 317 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

An die Stelle absoluter Identitätsannahmen oder allgemeiner Definitionen treten bei Hegel die Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen konkreten Erfahrungen und begrifflichen Abstraktionen. Da logische Formen und Begriffe für sich genommen keine Gewähr für sichere Erkenntnis bieten, bleiben sie auf die Welt alltäglicher Praktiken und Erfahrungen verwiesen, deren Sinnbezüge und Bedeutungen in kategorialen Bestimmungen freilich nicht aufgehen, weshalb die Versuche ihrer Hypostasierung - *universalia sunt realia* – einem nominalistischen Fehlschluss unterliegen. Umgekehrt gilt jedoch auch, dass Begriffe bereits mehr sind als bloße Kennzeichnungen, sofern sie auf Erkenntnis zielen, die bei Hegel nicht im „sinnlichen Bewußtseyn“[49] sich erschöpft. Damit der „unmittelbare Geist“ über sich hinausgehen kann, um „zum eigentlichen Wissen zu werden“[50], sind kategoriale Bestimmungen und logische Formen unverzichtbar. Würde man hierauf verzichten, wäre dies gleichbedeutend mit dem Verlust der Erfahrung selbst, die laut Hegel „die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige“[51] lenkt. Insofern also begriffliche auf seiende Momente bezogen sind und seiende Momente wiederum als kategorial vermittelte Momente

49 Siehe Hegel 1999 a, S. 24.

50 Ebda.

51 Ebda., S. 13. Erfahrungen enthalten im Sinne von Hegel immer schon ein begriffliches Moment, das heißt sie werden weder einfach gemacht noch geschehen sie unvermittelt. Im Sinne der ‚Phänomenologie des Geistes' erfährt sich das reflektierende Bewusstsein zugleich als Subjekt und als Objekt, das sich „sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande“ verändert, indem „wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs, an einem anderen Gegenstande machen“. Vgl. ebda., S. 60-61. Gleichwohl wäre es verkürzt, würde man die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns“ – so der ursprüngliche Titel der ‚Phänomenologie' –, einseitig deuten: zur „Wahrheit des Geistes“ gehören begriffliche Einsichten ebenso wie „concrete Daseynsformen“ und praktische Erfahrungen. Vgl. ebda., S. 61 und S. 24.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstanden werden, wäre es falsch, würde man beide gegeneinander ausspielen.

Ihr Aufeinander-verwiesen-Sein bedeutet freilich nicht, dass damit auch alle Unterschiede zwischen ihnen aufgehoben wären. Hegels Kritik richtet sich gleichermaßen gegen vermeintlich reine Begriffsbildungen wie auch gegen scheinbar begriffslose Erfahrungen. In deutlicher Abgrenzung hierzu verweist der Autor der ‚Phänomenologie des Geistes' auf den prozessualen Charakter ihrer widersprüchlichen Vermittlung:

„Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das geistlose, oder ist das sinnliche Bewußtseyn. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, […] hat er durch einen langen Weg sich hindurch zu arbeiten."[52]

Die Aufgabe der Dialektik besteht Hegel zufolge darin, die widersprüchlichen Interdependenzen zwischen einzelnen Erfahrungen und allgemeinen Begriffen – das heißt ihre Differenzen ebenso wie ihre Identitäten –, aufzuzeigen. Erst dann, so Hegel, wird „dieser Weg […] durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit umfassen."[53] Wenn hier der Begriff ‚Identität' im Plural verwendet wird, so deshalb, um auf das Spannungsverhältnis hinzuweisen, das im Zuge der Erkenntnisbildung zwischen den Erfahrungen und Begriffen bestehen bleibt. Denn so, wie sich die Begriffe unter dem Einfluss konkreter Erfahrungen verändern, erweisen sich auch die Gegenstände der Erfahrung aufgrund ihrer begrifflichen Vermittlung als veränderlich und beweglich. Wären die Erfahrungsgegenstände bereits vollständig gegeben, müsste man alle subjektiven Momente zurückdrängen, um sie zu erkennen. Auf dem ‚langen Weg' zum ‚eigentlichen Wissen' verändern sich die Gegenstände jedoch sowohl in Bezug auf sich selbst als auch in Bezug auf unsere Erkenntnis. Erst die beständige Reflexion auf das Denken sowie auf

52 Ebda., 24.

53 Ebda., S. 29.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die lebendige Erfahrung der Dinge ermöglicht es daher, die wechselnden Formen der Selbst- und Fremdunterscheidungen in ihrem widersprüchlichen Zusammenhang zu begreifen: als Prozess, der die „Bildungsstuffen des allgemeinen Geistes“ ebenso einbezieht wie die „Geschichte der Bildung der Welt“[54].

Ein Denken, das den antagonistischen Charakter des Daseins – nicht zuletzt um dessen Einheit willen – betont, lässt sich nur als Denken in Brüchen begreifen. Die rein formalen Identitätsbestimmungen und Begriffsbildungen in den Bewegungsparadoxien, die gemäß ihrer einseitigen Logik laut Hegel zur Folge haben, „daß nur das Eine sey, und daß das Negative gar nicht sey“[55], bringen den Widerspruch geradezu selbst hervor. Der immanente Anspruch des dialektischen Denkens besteht demgemäß darin, nicht selbst widerspruchsfrei zu agieren, sondern den Versuch zu wagen, „die Paradoxie der Identität in der Nichtidentität aufzulösen dadurch, daß sie nicht einfach stehen bleibt, sondern sich selbst entfaltet, sich selbst in ihren Elementen fortbewegt“[56] Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass für Hegel die Paradoxien des Zenon in besonderer Weise geeignet sind, die dort vorausgesetzte Unwahrheit der Bewegung gleichsam durch ihre eigene

54 Ebda., S. 25.

55 Siehe dazu weiter oben Anm. 39.

56 So eine prägnante Formulierung über Dialektik von Adorno 2010, S. 236. An anderer Stelle verweist der Autor auf den „höchst sonderbare[n] Charakter der Hegelschen Philosophie und der Dialektik überhaupt: daß sie gleichzeitig es unternimmt, eine großartige Einheit zu konstruieren, aber diese Einheit selber sucht in dem Moment der Entzweiung, also in dem Moment des Widerspruchs […].“ Ebda., S. 109. Dass dieser Standpunkt seitens der ebenfalls um Objektivität bemühten logisch-axiomatischen und empirisch-analytischen Wissenschaften als Zumutung empfunden wird, muss hier nicht eigens ausgeführt werden. Aus dem Umfeld der positivistischen Sozialwissenschaften bietet beispielsweise der ‚Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie’ zahlreiche Belege für entsprechende Reaktionen und Abwehrhaltungen. Vgl. Adorno et al. 1980.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Widersprüchlichkeit hindurch als zugleich wahr und falsch auszuweisen und damit selbst in Bewegung zu versetzen:

„Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, ist eben dieß der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung, oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seyenden ist. Das Ding hat, als sich bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist: sich anders werden, sich aufheben."[57]

Nicht also geht es darum, zwei gegensätzliche Positionen gegenüberzustellen und die Wahrheit der einen gegen die Unwahrheit der anderen auszuspielen. Dies wäre laut Hegel gleichbedeutend mit dem üblichen Verfahren, „wenn ein philosophisches System das andere widerlegt"[58], indem das eine „für unmittelbar wahr"[59] und das andere dementsprechend für falsch erklärt wird. Hiergegen wendet er ein, dass beiden Positionen das gleiche Recht zusteht, weshalb aus der einfachen Negation, die die „gewöhnlichste Weise unseres Raisonnirens"[60] darstellt, nicht viel zu gewinnen ist. Die bloße Verneinung gegensätzlicher Bestimmungen führt laut Hegel zu einfachen Unterscheidungen, „die ich mache"[61], das heißt zum Widerspruchsdenken.

Hiervon zu unterscheiden ist das Denken in Widersprüchen, die am Gegenstand selbst sich zeigen. Anstelle subjektiver Standpunkdifferenzen, die das jeweilige Maß ihrer Wahrheit an selbstgenügsamen Meinungen und Ideen sowie "äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen"[62] finden, besinnt sich die „objektive Dialektik"[63] auf jene Wider-

57 Hegel 1965, S. 329.

58 Ebda., S. 326.

59 Ebda., S. 325.

60 Ebda., S. 323.

61 Ebda., S. 325. „Die subjektive Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen raisonnirt, ist dann billig, indem man zugiebt: ‚Im Rechten ist auch Unrichtiges, und im Falschen auch Wahres'". Ebda., S. 327.

62 Ebda., 327.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprüche, die am jeweiligen Gegenstand scheinbar wie von selbst aufscheinen, wenn man „sich ganz in die Sache“[64] hineinversetzt. Scheinbar deshalb, weil der Gegenstand nicht einfach gegeben ist, sondern ebenso durch das Denken bestimmt bleibt wie auch das Denken als ein durch den Gegenstand notwendig Vermitteltes anzusehen ist – beide mithin nicht unabhängig voneinander gesetzt werden können. Betrachtet man nun, wie Hegel vorschlägt, „den Gegenstand an ihm selbst, und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat“[65], so bringt er damit zum Ausdruck, dass – in einer Formulierung aus der Einleitung zur ‚Phänomenologie' – „Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüffende, in dem Bewußtseyn selbst vorhanden sind“[66]. Der Schwerpunkt liegt hier freilich nicht auf der Annahme einer tatsächlichen oder hypothetischen Übereinstimmung zwischen subjektiven und objektiven Momenten, die erst gegeben wäre, wenn Begriff und Gegenstand vollständig ineinander aufgingen. Die Pointe liegt vielmehr in ihrer konkreten Vermittlung, die sich darin zeigt, „daß diese beyden Momente, Begriff und Gegenstand, für ein anderes, und an sich selbst seyn“[67].

Dies hat zur Konsequenz, dass der Maßstab zur Beurteilung eines Gegenstandes nicht von außen an diesen herangetragen werden kann, sondern in der Vermittlung zwischen dem Denken und den Dingen sich bildet, „so daß“ – wie Hegel sich ausdrückt –, „indem das Bewußtseyn sich selbst prüfft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt.“[68] Diese bemerkenswerte, weil den Gegenstand als

63 Ebda., S. 326. An anderer Stelle wählt Hegel die Bezeichnung „wahrhafte Dialektik“, die von der „subjektive[n] beziehungsweise „äuerliche[n] Dialektik“ zu unterscheiden ist. Ebda., S. 327.

64 Ebda., S. 327. An gleicher Stelle heißt es: „In dieser Betrachtung zeigt er sich dann selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt […].“ Ebda.

65 Ebda.

66 Hegel 1999 a, S. 59.

67 Ebda.

68 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

solchen ernst nehmende Formulierung, die das Denken dazu anhält, sich dem Nichtidentischen im ‚Zusehen' zu überlassen, berücksichtigt gleichermaßen die spontane und rezeptive Seite des Bewusstseins, das in der Erfahrung sich bildet. Im reflektierenden Zusammenspiel begrifflicher und nichtbegrifflicher Momente verändern sich auch die Erfahrungsgegenstände, so dass nunmehr verständlich ist, weshalb Hegel den immanenten Zusammenhang von Dialektik und Bewegung nachdrücklich herausstellt und facettenreich kommentiert.[69] Die dialektische „Bewegung des Begriffs"[70], um die Überschrift zu diesem Abschnitt noch einmal aufzunehmen, ist für Hegel gleichbedeutend mit der „lebendige[n] Bewegung der Sache"[71] – gespeist aus dem Moment des Nichtaufgehens beider im verborgenen „Ganzen der Erkenntnisse"[72].

69 Siehe dazu weiter oben Anm. 57. An anderer Stelle heißt es beispielsweise: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird." Hegel 1999 a, S. 60 (Hervorhebungen im Original).

70 Ebda., S. 29.

71 Ebda., S. 38.

72 Hegel 1832, S. 280. Zur Verdeutlichung des ‚Ganzen', das in jeder einzelnen Bestimmung zum Ausdruck kommt, ohne jedoch darin aufzugehen, wählt der Autor ein anschauliches Bild: „Mittelpunkt und Kreis sind so aufeinander bezogen, daß der erste Anfang des Kreises schon eine Beziehung auf den Mittelpunkt ist, und dieser ist nicht ein vollständiger Mittelpunkt, wenn nicht alle seine Beziehungen, der ganze Kreis, vollendet sind […]." Ebda. In der Vollständigkeit des ‚Ganzen' wären Kreis und Mittelpunkt nicht mehr ergänzungsbedürftig, sondern – wie Hegel im Blick auf die Totalität von Vernunft und Anschauung ausführt – „mit der entgegenstehenden subjektiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahiert hat". Ebda., S. 200.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Dialektik bleibt somit für „das Denken“ wie für „alles Seyende“[73] gleichermaßen konstitutiv. Und vor diesem Hintergrund wäre es falsch, würde man dem sich entwickelnden Bewusstsein eine richterliche Funktion zuerkennen, die es erlaubte, auftretende Widersprüche und Gegensätze nach vermeintlich unabhängigen Gesichtspunkten oder übergeordneten Maßstäben zu entscheiden. Nimmt man den Gedanken der Vermittlung ernst, so sind die Begriffe den Dingen gegenüber nicht souverän, sondern das dialektische Denken kommt gerade dadurch in Bewegung, dass es sich „durch sein Extrem hindurch auf das Moment hinbewegt, mit dem es nicht selbst identisch ist“[74].

Dieses ‚Extrem’ erkennt Hegel in Zenons Entgegensetzung von Stillstand und Bewegung. Von der bloß ‚subjektiven Dialektik’ unterscheiden sich die Anfänge der ‚objektiven Dialektik’ dadurch, dass sie „den einfachen Gedanken nicht mehr sich für sich festsetzen, sondern erstarkt, den Krieg in Feindes Land spielen.“[75] In den Bewegungsparadoxien werden „entgegengesetzte Prädikate“[76] negiert. Das bedeutet, dass die Wahrheit einer Bestimmung hier nicht einfach durch die angenommene Unwahrheit ihres Gegenteils bewiesen wird, sondern vielmehr in ihrer eigenen Widersprüchlichkeit sich zeigt:

„Es hilft nicht, daß ich mein System oder meinen Satz beweise, und dann schließe: also ist der entgegengestzte falsch; für diesen anderen Satz erscheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Aeußeres. Das Falsche muß nicht darum

73 Hegel 1965, S. 329.

74 Vgl. zu dieser Charakterisierung Adorno 2010, S. 265. Der Autor sieht die dialektische Vermittlung gerade dadurch gewährleistet, „daß man in das Extrem hineingeht und daß man in dem Extrem selber, indem man es zum Äußersten treibt, seines eigenen Gegenteils eben gewahr wird […].“ Ebda.

75 Hegel 1965, S. 326-327.

76 Ebda., S. 325.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als falsch dargethan werden, weil das Entgegengesetzte wahr ist, sondern an ihm selbst."[77]

Folgt man Hegel, so ist es Zenon gelungen, an der Bewegung selbst das Falsche aufzuzeigen. Die Bewegungsparadoxien zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihren Gegenstand weder nach äußerlichen Gründen noch nach subjektiven Vorstellungen bestimmen, sondern „nach seiner ganzen Natur"[78] hin auflösen. Der Schluss freilich von der Widersprüchlichkeit auf die reine Negativität der Bewegung, verhindert laut Hegel die Weiterentwicklung der aufgezeigten Widersprüche im Denken. So ist es zwar „nothwendig, die Bewegung, so wie Zeno sie gedacht hat, zu denken"; darüber hinausgehend kommt es jedoch darauf an, „dies Setzen der Bewegung selbst weiter zu bewegen"[79]. Eine Dialektik, die „an ihrem Gegenstande gar nichts übrig" lässt, und in der „das Affirmative"[80] noch nicht vorkommt, bleibt unvermittelt und führt zur Stillstellung – anstatt zur Aufhebung – der Widersprüche. Zwar werden „bei den Alten"[81] das Eine und Viele, das Gleiche und Ungleiche, Bewegung und Stillstand etc. gesetzt und entgegengesetzt. Indem die Eleaten jedoch „dabei stehen geblieben [sind, F.B.], daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist"[82], wird laut Hegel verhindert, dass „das Vernünftige aus dem Widerspruche bestimmter Ent-

77 Ebda., S. 326. Adorno leitet aus dieser Denkfigur einen negativen Wahrheitsbegriff ab, indem er den bekannten Satz des Spinoza, wonach das Wahre Index seiner selbst und des Falschen sei („verum index sui et falsi"), dahingehend verändert, dass das Falsche Prüfstein seiner selbst sowie des Wahren ist („falsum index sui et veri"). Siehe dazu Bloch 1985, S. 358.

78 Hegel 1965, S. 327.

79 Ebda., S. 334.

80 Vgl. ebda., S. 327.

81 Ebda.

82 Ebda., S. 328.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegengesetzter“[83] sich entwickelt. Zur Aufhebung dieser Verstandesbeschränktheit kommt es erst, wenn das Gesetzte aufgrund seiner immanenten Widersprüchlichkeit ebenso als das Entgegengesetzte erkannt wird, wenn also die paradoxen Bestimmungen der Bewegung als wahr und falsch zugleich verstanden werden. Denn erst durch den Widerspruch hindurch, das heißt in der äußersten Spannung des sich selbst reflektierenden Denkens, kommt es nach Hegel zur Bildung „neue[r] Identitäten“, bis „das System zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht“[84].

Doch wie ist nun ‚das Affirmative’ vorzustellen, das in der reinen Negation der Bewegung bei Zenon ausgeblendet wird? Worin zeigt sich ‚das sich entwickelnde Vernünftige’, wenn der Begriff der Bewegung sich wandelt und über das bisher Gedachte hinausgeht? Welche ‚neuen Bestimmungen’ und ‚Identitäten’ sind zu erwarten, wenn die Negation der Bewegung, die „selbst wieder eine Bestimmung“ und zudem „selbst endlich“[85] ist, vom „Abgrund der Verstandes-Identität“ abgezogen und dem „realen Seyn“[86] zugewandt wird? Bislang wurde

83 So der Autor in einer frühen Formulierung zur Unterscheidung zwischen den Leistungen des Verstandes und den Ansprüchen der Vernunft. Hegel 1832, S. 197.

84 Ebda., S. 200. Dass Hegel in seiner Auseinandersetzung mit der Ich- und Naturphilosophie beide als Selbstkonstruktion des Absoluten begreift, in der die Identität von Subjet und Objekt zur Totalität sich bildet, muss hier unkommentiert bleiben. Vgl. dazu Hegel 1832, S. 267-269. Es genügt der Hinweis, dass dem Identitäts- und Systemdenken in der nachhegelschen Philosophie deutliche Absagen erteilt wurden. Gleichwohl bleibt anzumerken, dass Subjekt und Objekt wenigstens in irgendeiner Weise aufeinander bezogen sein müssen, damit Erkenntnis überhaupt möglich ist. Zur Wirkungsgeschichte von Hegels Metaphysik des Geistes im 19. Jahrhundert siehe insbesondere Löwith 1981.

85 Hegel 1965, S. 324.

86 Vgl. ebda., S. 323.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Bewegung als „daseyender Widerspruch“[87] aufgefasst. Es bleibt aufzuzeigen, wie sich der Begriff verändert, wenn Bewegung nicht einseitig vom Absoluten her gedacht wird, sondern wenn „wir auch das Endliche als Seyn gelten lassen; was die Eleaten verworfen haben“[88].

Es mag überraschen, dass die aufgeworfenen Fragen bereits bearbeitet wurden. Denn ‚das Affirmative’, über das Hegel spricht, ist nicht zu verwechseln mit der schematischen Bestimmung von Objekten nach formal festgelegten Regeln oder äußerlich hinzugefügten Inhalten. Diese Vorstellung von Dialektik, die in der Formel vom Setzen, Entgegensetzen und Vernichten des Entgegengesetzten nur oberflächlich zusammengefasst ist, hat Hegel selbst als „unbegriffne *Triplicität*“[89] kritisiert. Dem Autor geht es nicht um eine mechanische Anwendung leerer Formen und abstrakter Formeln. Würde man nämlich die Dialektik in das einfache Schema der ‚Triplicität’ auflösen und als allgemeine Methode des Denkens zur Hervorbringung neuer Einsichten und Gegenstände rein zur Anwendung bringen, verfehlte man gerade das, „was das Concrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht“[90]. Dialektisch Denken heißt demgegenüber, „die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen“[91] – und das heißt: in Brüchen und Widersprüchen zu denken, die am Begriff wie auch am Gegenstand aufscheinen, insofern beide ihr Korrektiv und ihre Kritik aneinander finden.

87 Siehe Anm. 12 weiter oben.

88 Siehe dazu weiter oben Anm. 35.

89 Hegel 1999 a, S. 36 (Hervorhebung im Original). An anderer Stelle heißt es: „Der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst.“ Ebda., S. 37.

90 Ebda., S. 38.

91 So Hegel zu der Frage, worauf es „bey dem Studium der Wissenschaft ankommt“. Ebda., S. 41.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zenons Auffassung der Bewegung als das „bloß Negative“ lässt sich mit Hegel als „Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens“[92] begreifen:

„Dadurch daß diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie überhaupt nicht in der Sache, sondern immer darüber hinaus; sie bildet sich deßwegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu seyn, als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen […] gehört im begreiffenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an, und ist sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung, wie als *Ganzes* derselben das *Positive*. Als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative, und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.“[93]

Überträgt man diesen Gedanken auf die ‚lebendige Bewegung’, dann wird verständlich, weshalb Hegel Raum und Zeit als „Quantum“ und mithin als „beschränkte Größe“ fasst, die tatsächlich „zurückgelegt werden“[94] kann. Falls nämlich, wie in den Bewegungsparadoxien ebenso konsequent wie irreführend ausgeführt, Raum und Zeit als unendlich geteilt vorgestellt werden, so verfängt sich das Denken in abstrakten Widersprüchen, die ohne jeden Bezug auf den „immanenten Inhalt der Sache“[95] auszukommen scheinen. Oder andersherum ausgedrückt: Weil die Vorstellungen vom absoluten Raum und unendlicher Zeit notwendig leer bleiben, können sie nicht als exklusives Wahrheitskriterium für die Bestimmung von Bewegungen berücksichtigt werden.

„Dieß eben ist das Unendliche, daß keines seiner Momente Realität hat. […] Das Vorgestellte als solches oder wie es Bild der Vorstellung ist, ist es kein

92 Ebda., S. 42. Der Autor bezieht sich hier auf die vermeintliche Souveränität des reinen, inhaltsleeren Denkens – und damit mittelbar auch auf Zenon.

93 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

94 Vgl. Hegel 1965, S. 333.

95 Hegel 1999 a, S. 39.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ding: es hat kein Seyn, und ist auch nicht Nichts; so das Allgemeine – gleichgültig einfache Einheit, ob im Bewußtseyn oder außer ihm.“[96]

Hingegen, denkt man Bewegung nicht einseitig abstrakt, das heißt als „absolute Punktualität“ oder „reine Kontinuität“, so tritt an ihr beides hervor: „die reine Negativität als Zeit, die Kontinuität als Raum“[97]. Hegel wendet sich damit gleichermaßen gegen die Vorstellung einer reinen Entgegensetzung von Raum und Zeit wie auch gegen die Annahme ihrer differenzlosen Einheit. Ähnlich wie Aristoteles geht er davon aus, dass Raum und Zeit für „bewegte Körper“[98] vorhanden sind und somit tatsächlich durchlaufen werden. Auch wenn, wie bereits gesehen, das Problem der Unendlichkeit damit keineswegs gelöst ist, sondern nach transzendentallogischer Begrifflichkeit in eine andere Modalitätsform – „nicht actu“ sondern „potentia“[99] – überführt wird,

96 Hegel 1965, S. 333.

97 Ebda. Hegel verwendet die Begriffe „reine Negativität“ beziehungsweise „absolute Punktualität“ hier synonym.

98 Ebda. Zu Aristoteles’ Umgang mit der Frage nach der Unendlichkeit von Raum und Zeit in den Bewegungsparadoxien siehe weiter oben im ersten Teil der Arbeit die entsprechende Textpassage zu Anm. 10.

99 Hegel 1965, S. 332. So verweist Hegel in Übereinstimmung mit Aristoteles darauf, dass Raum und Zeit in den Bewegungsparadoxien nicht unendlich geteilt werden, sondern als unendlich teilbar vorgestellt werden. Der hier durch die Verwendung des Begriffes ‚Modalitätsform’ angedeutete Bezug auf Kants „Transscendentale Tafel der Verstandesbegriffe“, in der dem Anspruch nach die Prädikate einer jeden möglichen Erfahrung aufgeführt werden, erscheint insofern naheliegend, als die dort genannte Kategorie der „Modalität“ („Möglichkeit“, „Dasein“, „Notwendigkeit“) Bezüge eröffnet, die über den Bereich analytischer Verstandeserkenntnisse bereits deutlich hinausweisen. Vgl. Kant 1976, S. 59-60 sowie zuvor Kant 1981 b, B 106. Dies zeigt, dass auch die Vernunftkritik als spekulative Reflexion des Sich-Erkennens zu begreifen ist, die von Hegel allerdings eher ablehnend bis spöttisch kommentiert wird – so etwa in seiner scharfen Polemik gegen den

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gelingt es ihm dadurch jedoch, „[d]ie Bewegung selbst“ als „wirkliche Einheit in dem Gegensatze“[100] zu fassen. Damit ist gemeint, dass das reine Denken *des* Raumes und *der* Zeit zu notwendigen Widersprüchen bei der Bewegung führt, die jedoch als bloße Momente der Wahrheit ihre Grenze an ihrem jeweiligen Gegensatz finden, das heißt an der Bewegung *im* Raum und *in* der Zeit. Umgekehrt gilt allerdings auch, dass die ‚lebendige Bewegung’ nicht schon sich selbst genügt, sondern ihr „Ansichseyn“[101] erst in der Vermittlung durch das Denken gewinnt. An die Stelle der ‚reinen Negation’ der Bewegung bei Zenon tritt hier also die ‚bestimmte Negation’, welche die an der Bewegung aufscheinenden Widersprüche in sich aufnimmt und als gegensätzliche Momente ihrer Wahrheit begreift. Hegel selbst fasst diesen anspruchsvollen wie schwierigen Gedanken in folgende Worte:

„Die Bewegung ist das Unendliche als Einheit dieser Entgegengesetzten der Zeit und des Raums. Diese beiden Momente aber treten ebenso als seyend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Seyn. An ihnen als seyend ist die Negativität Grenze als Größe; sie sind, existiren als begrenzter Raum und Zeit. Und die wirkliche Bewegung ist Durchlaufen eines begrenzten Raums und Zeit, nicht des unendlichen Raums und Zeit.“ [102]

„tabellarische[n] Verstand“: „er gibt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht“. Hegel 1999 a, S. 38.

100 Hegel 1965, S. 332.

101 Die Kategorien des „Ansichseyns, des Fürsichseyns, der Sichselbstgleichheit, und so fort“ prägen laut Hegel die Begriffsarbeit, „denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas höheres bezeichnete als diese“. Hegel 1999 a, S. 41. Während – vereinfacht gesagt – das ‚Fürsichseyn’ auf einzelne Verhältnisse und Selbstverhältnisse (pro se esse) abhebt, erschließt sich demgegenüber das ‚Ansichseyn’ über begriffliche Zusammenhänge und Vermittlungen.

102 Hegel 1965, S. 332.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indem Hegel mit quantitativen Vorstellungen und Bestimmungen operiert, ist es ihm möglich, die Rede über die raum-zeitliche Endlichkeit beziehungsweise Unendlichkeit als „Widerspruch des unendlichen Progreßes“[103] zu fassen und damit als „Princip aller Selbstbewegung“[104] auszuweisen. Denn auch für scheinbar exakt bestimmbare Größenverhältnisse bietet das spekulative Denken den Nachweis, dass „die absolute Bestimmtheit, die ein Für-sichseyn wäre“[105], nicht erreicht wird. Denn bereits für jedes einzelne Quantum gilt, dass es nicht schon für sich, sondern erst in Relation zu anderen Größen verständlich ist, wobei das „Unendlichgroße“ beziehungsweise das „Unendlichkleine“[106] eine Grenze markieren, die nicht nur quantitativ zu fassen ist:

„Oder, die Vergrößerung des Quantums ist keine *Näherung* zum Unendlichen, denn der Unterschied des Quantums und seiner Unendlichkeit hat wesentlich auch das Moment ein nicht quantitativer Unterschied zu seyn. Es ist nur der ins Engere gebrachte Ausdruck des Widerspruchs; es soll ein *Großes* d. i. ein Quantum, und *unendlich*, d. i. kein Quantum seyn. – Eben so das Unendlichkleine ist als Kleines ein Quantum und bleibt daher absolut d. h. qualitativ zu groß für das Unendliche, und ist diesem entgegengesetzt.“[107]

Eine prägnantere Entgegnung auf die Bewegungsparadoxien ist schwer vorstellbar, da der hier angedeutete notwendige Umschlag von Quantität in Qualität nicht einfach gesetzt, sondern innerhalb des logisch-mathematischen Kalküls entwickelt wird. Das Unendliche, das aufgrund seiner Unbestimmtheit und Inhaltsleere zuvor noch als indiffe-

103 Hegel 1999 b, S. 221.

104 Ebda., S. 287. Hegel bezieht sich mit dieser Formulierung auf „das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung“. Siehe dazu weiter oben Anm. 10.

105 Ebda., S. 221.

106 Ebda.

107 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rent ausgewiesen wurde[108], erscheint nunmehr in einem anderen Licht: Schließlich wäre der „Progreß ins Unendliche“ nicht möglich, wenn nicht „die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen“ an ihrem jeweiligen Gegensatz sich bildete – freilich mit der entscheidenden Einschränkung, dass das Verhältnis beider „nur der Ausdruck dieses Widerspruchs [ist und; F.B.] nicht die Auflösung desselben“[109] darstellt.

Das Unendliche bleibt somit selbst widersprüchlich. Insofern es einerseits dazu auffordert, die Beschränktheit raum-zeitlicher Verhältnisse in Bewegung zu versetzen, erwächst laut Hegel aus dieser Aufgabe „das Gefühl der Ohnmacht dieses Unendlichen […], das über das Endliche Meister werden will und nicht kann“[110]. Indem andererseits jedoch Raum und Zeit in „ein absolutes unerreichbares Jenseits“[111] ver-

108 Siehe dazu weiter oben Anm. 96.

109 Hegel 1999 b, S. 220.

110 Ebda., S. 223. Für Hegel bleibt das Gefühl der Ohnmacht gebunden an die Begrenztheit der Vorstellungs- und Vermögenskräfte. Zur Erläuterung dieser subjektiven Seite bezieht er sich auf „die Hallersche, von Kant sogenannte *schauderhafte Beschreibung* der *Ewigkeit*“: „Ich häufe ungeheure Zahlen, / Gebürge Millionen auf, / Ich setze Zeit auf Zeit, und Welt auf Welt zu Hauff, / Und wenn ich von der grausen Höh / Mit Schwindeln wieder nach dir seh, / Ist alle Macht der Zahl, vermehrt zu tausendmahlen, / Noch nicht ein Theil von dir.“ Ebda. (Hervorhebungen im Original). In der von Hegel angeführten Stelle relativiert Kant allerdings sogleich den „schwindelichten Eindruck“, den die Ewigkeit hervorruft, „denn sie *misst* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht“. Vgl. Kant 1981 b, B 641 (Hervorhebungen im Original).

111 Hegel 1999 b, S. 225. Der Autor bezieht sich hier auf „die Macht des Ich über das Nicht-Ich, über die Sinnlichkeit und äussere Natur“ und kritisiert in diesem Zusammenhang, dass das konkret-widersprüchliche Verhältnis zwischen beiden bei Kant durch die Setzung eines „Willens zum moralischen Gesetze […] in den ins Unendliche gehenden Progreß verlegt“ wird. Diese auf reine Innerlichkeit und Verallgemeinerbarkeit angelegte

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

legt werden, wird bereits das bloße „Überfliegen der Grenze“ sowie ihre Überwindung als solche fetischisiert, das heißt „für etwas Erhabenes und für eine Art Gottesdienst gehalten“[112]. Auch dieser *progressus in infinitum* ist problematisch:

„In der That macht aber diese moderne Erhabenheit nicht den Gegenstand groß, welcher vielmehr entflieht, sondern nur das Subject, das so große Quantitäten in sich verschlingt.“[113]

Darüber hinaus findet sich bei Hegel beides: der Spott über das Unendliche, das zu groß und zu abstrakt ist, um positiv wirken zu können und der Argwohn gegenüber der Endlichkeit, die sich selbst genügt, ohne ihre eigene Negation begrifflich zu erwägen. Begrifflich meint hier, dass die Rede über das Unendliche nicht schon in der einfachen Gegenüberstellung zum Endlichen ihren Sinn erhält, sondern erst im Kontext ihrer jeweiligen Anwendung bedeutsam wird. So ist etwa der Gebrauch des Begriffes der Unendlichkeit in der Mathematik, die auf allgemeine Formen und Bedeutungen abzielt, anders einzuschätzen, als wenn über Erfahrungen in Raum und Zeit gesprochen wird, die etwa Kant im Blick hat, wenn er über die Bewegungsverhältnisse körperlicher Dinge[114] räsoniert. Hegel unterscheidet daher zwischen „wahrhafter“ und „schlechter Unendlichkeit“[115], womit jedoch keine einfache Bewertung ausgesprochen wird, sondern die „Beziehung auf sich

Moralität führt nach Hegel zu einer Entwertung anstatt zu einer Erhebung der menschlichen Kräfte, „weil Ich sich seine gehaltlose und unhaltbare Leere einerseits, und die in der Negation doch present bleibende Fülle als sein Jenseits fixiert hat“. Vgl. ebda.

112 Vgl. ebda., S. 222.

113 Ebda.

114 Vgl. dazu Kant 1981 a, S. 565-581.

115 Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen zur „daseyenden“ und zur „quantitativen Unendlichkeit“ in Hegel 1999 b, S. 124-143 und S. 218-309.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst“[116] gemeint ist. Diese kommt erst dann zu sich, wenn sie sich selbst aufhebt, das heißt wenn sie das Endliche als eigenes Moment begreift. Sie bleibt jedoch leer und fremd, wenn sie sich – scheinbar getrennt von allem Endlichen – im abstrakten „Jenseits“[117] wieder findet.

Dies gilt, wenngleich unter veränderten Vorzeichen, auch für mathematische Bestimmungen und Verhältnisse. Denn während der wahre Begriff der Unendlichkeit beispielsweise in der mathematischen Regel zur Bildung einer unabgeschlossenen natürlichen Zahlenreihe sich manifestiert, ohne dass ihre Ausführung tatsächlich erfolgen oder gar zu irgendeinem Ende geführt werden muss, bezeichnet die „*schlechte quantitative Unendlichkeit*“[118] in dieser Wissenschaft:

116 Die „unendliche“ und wahrhafte „Beziehung auf sich selbst“ wird im Unterschied zur schlechtunendlichen als „sich in sich bewegende Einheit“ vorgestellt. Ebda., S. 139.

117 Zur positiven Bedeutung des „Jenseits“ im Prozess seiner diesseitigen beziehungsweise „daseyenden“ Vermittlung äußert sich Hegel folgendermaßen: „Es [das ‚zweyfache Aufheben’; F.B.] ist *erstlich* das *Endliche*; *dann* wird darüber hinausgegangen, diß Negative oder Jenseits des Endlichen ist das Unendliche; *drittens* wird über diese Negation wieder hianusgegangen, es entsteht eine neue Grenze, wieder ein *Endliches*. – Diß ist die vollständige, sich selbst schliessende Bewegung, die bey dem angekommen, das den Anfang machte; es entsteht *dasselbe*, von dem *ausgegangen worden* war, d. i. das Endliche ist wiederhergestellt; dasselbe ist also *mit sich selbst zusammengegangen*, hat nur *sich in seinem Jenseits wiedergefunden*.“ Ebda., S. 134 (Hervorhebungen im Original). Zu ergänzen ist, dass der hier beschriebene „Progreß ins Unendliche“, den Hegel an anderer Stelle durch das Bild vom Kreis „ohne Anfangspunkt und Ende“ - ebda., S. 136 - veranschaulicht, nicht als einfache Rückkehr zu begreifen ist. Schließlich ist der Durchgang durch die Bestimmungen, Widersprüche und Vermittlungen - auch nach Hegels eigenen Worten - „noch nicht in ihrer letzten Wahrheit“. Ebda., S. 134.

118 Ebda., S. 222 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„[…] das perennirende Herüber- und Hinübergehen von dem einen Gliede des bleibenden Widerspruchs zum andern, von der Grenze zu ihrem Nichtseyn, von diesem aufs neue zurück zu ebenderselben, zur Grenze."[119]

Die mathematische Regel, so könnte man diesen Gedanken zusammenfassen, setzt den Progress in Gang und führt ihn kontinuierlich weiter; die Fortführung selber ist jedoch kein „Fortkommen und Weiterkommen, sondern ein Wiederholen von einem und eben demselben, Setzen, Aufheben, und Wiedersetzen und Wiederaufheben"[120]. Grenzsetzung und Grenzüberschreitung bedingen einander, doch aufgrund der abstrakten Einfachheit der mathematischen Regel wird das „fortgehende Ueberfliegen der Grenze" schließlich sogar als „perennirende[r] Rückfall in dieselbe"[121] gefasst. Folglich führt im Prozess des Quantitativen die formale Negation der Endlichkeit nicht schon aus sich heraus zu einer positiven Bestimmung der Unendlichkeit.

Hegel fasst das „Schlechtunendliche" dementsprechend als „das *Jenseits*, weil es *nur* die Negation des als *real* gesetzten Endlichen ist"[122]. Es bleibt unerreichbar und damit unwahr, da es nur einseitig gegen das Endliche gesetzt wird, ohne diesen Gegensatz als Moment der eigenen Bestimmung zu begreifen „und durch diese Vermittlung als *wahrhaft Unendliches* zu seyn"[123]. Erst die widersprüchliche Verbindung zwischen dem Unendlichen und Endlichen sorgt also dafür, dass beide als „das Moment des andern" und damit als „Momente des Processes" gefasst werden können, weshalb es für Hegel sogar gleichgültig ist, „welches als Anfang genommen werde"[124], da beide im unendlichen Progress

119 Ebda.

120 Ebda.

121 Vgl. ebda.

122 Ebda., S. 136 (Hervorhebungen im Original).

123 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

124 Ebda., S. 135.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„[…] nur als Momente eines Ganzen vorkommen und daß sie nur vermittels ihres Gegentheils aber wesentlich ebenso vermittels des Aufhebens ihres Gegentheils hervortreten.“[125]

Ebenso, wie die bloß formale Negation des Endlichen in der Mathematik dem Unendlichen noch keinen positiven Sinn zu geben vermag, bleibt auch das „Schlechtunendliche […], weil es *nur* die Negation des als *real* gesetzten Endlichen ist“[126], unvollständig. Erst in der Vermittlung des Endlichen und Unendlichen erschließt sich der Doppelsinn beider, der darin besteht, im Widerspruch gegeneinander und als Momente des jeweils anderen miteinander vereint zu sein.[127] Die „Negation der Negation“ wird von Hegel daher als das verbindende Moment gefasst, das „in beiden“[128] vorhanden ist – freilich auch hier wieder nur unter der Einschränkung, dass „das Affirmative“ des Endlichen und Unendlichen „die Negation beyder enthält“[129], also nicht einfach zu haben ist. Und in diesem Sinne verharren die Bewegungsparadoxien

125 Ebda. In seiner Auseinandersetzung mit „Hegels Philosophie der Mathematik“ weist Stekeler-Weithöfer daher mit Recht darauf hin, dass die Bedeutung von „schlecht“ im Kontext der Hegelschen Unendlichkeitserörterungen etymologisch – also im Sinne von „schlicht“, „schlechtweg“, „unmittelbar“, „geradeheraus“, „unvermittelt“ und damit „nicht ausreichend begriffen“ –, zu verstehen ist. Vgl. dazu Stekeler-Weithöfer 1992.

126 Hegel 1999 b, S. 136 (Hervorhebungen im Original).

127 „Das Endliche hat den Doppelsinn, erstens nur das Endliche gegen das Unendliche zu seyn, das ihm gegenübersteht, und zweytens das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche *zugleich* zu seyn. Auch das Unendliche hat den Doppelsinn, *eines* jeder beyden Momente zu seyn, so ist es das Schlechtunendliche, und das Unendliche zu seyn, in welchem jene beyde, es selbst und sein anderes nur Momente sind.“ Ebda., S. 135 (Hervorhebungen im Original).

128 Ebda., S. 133.

129 Ebda., S. 135.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Zenon in „der Einseitigkeit des abstract Negativen", das heißt es fehlt ihnen „die sich auf sich beziehende Negation"[130].

Zweierlei kann demnach ausgeschlossen werden: Erstens, die unvermittelte Alternative, dass entweder die Bewegtheit oder aber die Unbewegtheit wahr sei. Zweitens, die relativierende Annahme, dass die Wahrheit irgendwo zwischen beiden liege, so dass die Bewegtheit und Unbewegtheit gleich gültig nebeneinander stehen. Im Lichte der Hegelschen Reflexionsphilosophie besteht das Verdienst Zenons darin, der relativierenden Sichtweise des Sowohl-als-Auch, die im Mittelweg zwischen den Extremen sowie in ihrer Versöhnung den Ausgleich sucht, einen unerbittlichen Zerrspiegel vorgehalten zu haben. Insofern die Dialektik ‚der Alten' in der Forderung gipfelt, dem Widerspruch nicht auszuweichen, sondern ihn auf die Spitze zu treiben, wird bereits eine wesentliche Bedingung dialektischen Denkens eingelöst. Die aus der Negation der Bewegung abgeleitete Schlussfolgerung der Unbewegtheit des Seienden operiert freilich ebenso mit blanken Setzungen, die erst in der doppelten Negation ihrer selbst wie ihres Gegenteils sich aufheben beziehungsweise neu bestimmen.[131] Nicht also kommt es in den Bewegungsparadoxien zu einer reflexiven Vermittlung zwischen den Extremen, die im Sinne der Hegelschen Dialektik nur als doppelte Negation eine werdende „Rückkehr zu sich selbst"[132] ermöglicht, sondern es bleibt bei der schroffen Entgegensetzung zwischen

130 Ebda., S. 137.

131 Hegel verdeutlicht diesen widersprüchlichen Zusammenhang in folgender Weise: „Das, worin sich das Endliche aufhebt, ist das Unendliche als das Negiren der Endlichkeit; aber diese ist längst selbst nur das Daseyn als ein *Nichtseyn* bestimmt. Es ist also nur die *Negation*, die sich in der *Negation aufhebt*. So ist ihrerseits die Unendlichkeit als das Negative der Endlichkeit und damit der Bestimmtheit überhaupt, als das leere Jenseits, bestimmt; sein Sich-aufheben im Endlichen ist ein Zurückkehren aus der leeren Flucht, *Negation* des Jenseits, das ein *Negatives* an ihm selbst ist." Ebda., S. 133 (Hervorhebungen im Original).

132 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der reinen Wahrheit des Unveränderlichen und der widersprüchlichen Unwahrheit beziehungsweise Nichtidentität alles Beweglichen. Für Hegel scheint indes ausgemacht, dass erst „durch die Vermittlung, welche Negation der Negation ist“[133], die Wahrheit der Bewegung im widersprüchlichen Zusammenhang zwischen Bewegung und Ruhe sich entfaltet.

„Diese Bestimmungen [als Momente des Ganzen; F.B.] sind es, die wesentlich ins Auge zu fassen sind; das zweite aber ist, daß sie im unendlichen Progresse auch gesetzt sind, und wie sie in ihm gesetzt sind, – nemlich noch nicht in ihrer letzten Wahrheit“[134]

In der Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes’ fasst Hegel diesen voraussetzungsreichen Gedanken in eine nahezu poetische Form, die an den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zum ‚reinen Seyn’ und ‚reinen Nichts’[135] erinnert – hier jedoch erweitert durch den Gedanken des Übergangs zwischen den aufgezeigten Gegensätzen im Rahmen ihrer widersprüchlichen Vermittlung:

„Das Wahre ist so der bachantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.“[136]

3.2 Dauer der Bewegung

Es ist sicher kein Zufall, dass ‚das Wahre’ im voran stehenden Zitat in der widersprüchlichen Verbindung von ‚einfacher Ruhe’ und lebendiger Bewegung – als ‚bachantischer Taumel’ übrigens in auffälliger Nähe zu Unvernunft und Wahnsinn – zum Ausdruck gebracht wird.

133 Ebda.

134 Ebda., S. 133-134.

135 Siehe dazu Anm. 1 weiter oben.

136 Hegel 1999 a, S. 35.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denn so sehr Hegel daran gelegen ist, ‚das Ganze', in dem die Momente der Ruhe und Bewegung aufgehoben sein sollen, als ‚das Wahre'[137] zu fassen, so unvermeidlich ist doch die Einsicht in die Nichtidentität des Gegensätzlichen. Auch nach dem dialektischen Durchgang durch einzelne Bestimmungen, Entgegensetzungen und Neubestimmungen bleibt „die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst"[138], das heißt Ruhe und Bewegung finden nicht wirklich zusammen. Wo Hegel dennoch vom „erfüllte[n] Ganze[n]" spricht, in dem „der Begriff sich selbst erfaßt" und als „begriffnes und begreiffendes Anschauen" am Ende „seine Zeitform" aufhebt[139], wo also mit anderen Worten die „Ruhe der Bewegung"[140] affirmativ angesprochen wird, findet sich auch bei ihm kein Drittes, das seine positive Wahrheit aus den Widersprüchen selbst gewinnen könnte. Wenn der Autor in systemphilosophischer Absicht das Nichtaufgehen von Begriff und Sache im „Ganzen der Bewegung"[141] im sich selbst wissenden Geist trotzdem zu versöhnen sucht, so zeigt dies nur, dass dem Systemanspruch selbst das Moment der Unwahrheit innewohnt.

Im direkten Anschluss an die zuvor zitierte Passage aus der Vorrede zur ‚Phänomenolgie des Geistes' betont der Autor daher, dass der Begriff der Bewegung durch seine Selbstsetzung und Selbstbegrenzung prozessierend sich erweitert. Das Undenkbare, hier verstanden als Negativität des Denkens, tritt dabei umso deutlicher hervor, weshalb es hier zum Anlass genommen wird, die Frage nach der Dauer der Bewegung überhaupt zu stellen. Nachdem also Hegel „das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht"[142] als zugleich ‚bachantischen Taumel' und ‚einfache Ruhe' gekennzeichnet hat, fährt er fort:

137 Siehe dazu weiter oben Anm. 9.

138 Vgl. Anm. 12 weiter oben.

139 Vgl. Hegel 1999 a, S. 429.

140 Adorno 1996, S. 277.

141 Hegel 1999 a, S. 35.

142 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Daseyn gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Daseyn das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Daseyn ist.“[143]

Nicht ist hier mit ‚dem Ganzen der Bewegung’ schon die Versöhnung gemeint, von der Hegel spricht, wenn er Ruhe und Bewegung vom Ende her als Momente des Absoluten begreift, in dem die Zeit sich auflöst, wenn der „Geist“ sich in seinem „reinen Begriff“[144] erfasst. Diesseits des ‚absoluten Wissens’ ist mit dem ‚Ganzen’ vielmehr „der Proceß“ gemeint, „der sich seine Momente erzeugt und durchläufft“[145]. Diese „ganze Bewegung“ macht laut Hegel „das Positive und seine Wahrheit aus“[146]. Solange der Prozess jedoch unabgeschlossen ist, ist „das Negative“ – „was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte“[147] – notwendiger Bestandteil des Prozesses selbst. Während ‚das Negative’ in der klassischen Tragödie noch mit dem Teufel als „Geist, der stets verneint“[148] personifiziert wird, vermeidet Hegel entsprechende Substantialisierungen[149]. Statt-

143 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

144 Vgl. Ebda., S. 429. Für Hegel bleibt der Geist „solange in der Zeit“, wie der Begriff der Zeit „als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt“ beziehungsweise „der nur angeschaute Begriff“ ist. Zur Aufhebung der Zeit kommt es erst in der „Gleichheit des Selbsts mit sich“. Ebda., S. 429-430.

145 Ebda., S. 34.

146 Ebda.

147 Ebda.

148 Goethe 1989, S. 184.

149 Die Kritik am bürgerlichen Personenbegriff, die nicht mehr an einem bösen oder vernünftigen Wesen, sondern am bürgerlichen Recht als Ausdruck kapitalistischer Eigentumsverhältnisse sich orientiert, wurde erst im Anschluss an Hegel von Marx im Begriff der „Charaktermaske“ auf den Punkt gebracht. Vgl. dazu Marx 1975, S. 99-100.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dessen betrachtet er das „Verschwindende“ als „wesentlich“ und „nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten“[150] wäre. Um ‚das Wissen von sich selbst’ im ‚daseyenden Proceß’ zu ermöglichen, bedarf es freilich ebenso bestimmter, identifizierbarer Momente, die ‚in dem Ganzen der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt’, den unterschiedlichen Dingen erst ihr ‚besonderes Daseyn gibt’. Die von Hegel im voran stehenden Zitat angesprochene ‚Erinnerung’, die ‚das Wissen von sich selbst’ und von ‚den daseyenden Dingen’ aufbewahrt, ist vom ‚bachantischen Taumel’ nicht zu trennen. Gleichwohl bietet sie zumindest vorübergehenden Halt im Strom des Lebens.

Am Ende und im Rückblick auf die ‚Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes’ wird durch Hegels Verweis auf geschichtliche Prozesse und begriffliche Entwicklungen die ganze ‚Bewegung des Lebens’ nach ihrer objektiven und subjektiven Seite nochmals vor Augen geführt:

„*Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die *Wissenschaft* des *erscheinenden Wissens*; beyde zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes […].“[151]

Hegel hebt hiermit die beiden entscheidenden Momente im ‚daseyenden Proceß’ hervor, die einerseits als zufällig und unbeständig sowie andererseits als geordnet und kontrolliert in Erscheinung treten. Als Momente ‚des Ganzen’ sind Geschichte und Erkenntnis allerdings nicht voneinander getrennt zu begreifen – etwa in dem Sinne, dass das Zusammenspiel unserer lebendigen Erfahrungen von der Organisation des begrifflichen Wissens zu trennen wäre. Vielmehr werden beide, als

150 Hegel 1999 a, S. 34-35.

151 Ebda., S. 433-434 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gelebte wie auch als begriffene Geschichte, beständig mit ihrem jeweiligen Gegensatz konfrontiert. Am Beispiel der ‚Bewegung des Begriffs'[152] wurde bereits deutlich, dass das Denkbare und Undenkbare in jedem Punkt des Denkens einander durchdringen. Der Begriff, der sich selbst entgegensetzt und damit – wie es zuvor hieß –, ‚sich dem Nichtidentischen im Zusehen' überlässt[153], ist bereits auf das Moment des Undenkbaren bezogen. Die Negativität des Denkens schließt also das Moment des Irrationalen keineswegs aus; dieses tritt vielmehr als Grenze des Denkens in der Konfrontation mit dem Objekt in Erscheinung[154]. Die Selbstbewegung des Begriffs wäre sogar undenkbar, wenn dieser seine eigene Auflösung nicht betriebe und seine formal festen Bestimmungen absolut setzte. Allerdings, und darin unterscheidet sich das reflexive Denken vom bloß verwirrten Irrationalismus[155], versucht die Dialektik gerade das zu begreifen, was dem rationalen Denken sich entzieht und in den kategorialen Formen seiner logischen Ordnung nicht aufgeht. Auf diese Weise wird das Moment der Irrationalität als immanenter Widerspruch des Denkens in das Denken selbst hinein genommen, weshalb Richard Kroner in diesem Zusammenhang zutreffend vom „rational gemachten[n] Irrationalismus"[156] spricht. Die He-

152 Vgl. dazu den voran stehenden Abschnitt 3.1.

153 Sieh dazu weiter oben die entsprechende Textpassage zu Anm. 69.

154 Die rationale Selbstbeschränkung bleibt auf ihr Gegenüber notwendig verwiesen: „Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Gränzen […]". Hegel 1999 e, S. 240. Das heißt: die Selbstsetzung trifft in der Negation ihrer selbst auf ihr eigenes Gegenteil, das in der ‚Ohnmacht der Natur' und im ‚Nichts des Denkens' ihren radikalsten Ausdruck findet.

155 So spricht etwa Popper in seiner Abrechnung mit der Hegelschen Philosophie in Verkennung ihrer Dialektik von „Hegels Verwirrung und Erniedrigung der Vernunft […]". Popper 1980, S. 42.

156 Kroner 1977, S. 272 (im Original hervorgehoben). An gleicher Stelle heißt es: „*Hegel ist ohne Zweifel der größte Irrationalist*, den die Geschichte der Philosophie kennt. Kein Denker vor ihm hat es vermocht, den Begriff so sehr zu irrationalisieren, das Irrationalste so sehr durch den

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gelsche Dialektik ist geradezu als Versuch zu verstehen, das Irrationale, das nicht aufgeht in der Rationalität, als das Unverfügbare und Nichtidentische zu begreifen. Erst dadurch erhebt sich das reflexive Denken über den Gegensatz des Rationalen und Irrationalen. Dies schließt, wie gesehen, die Kritik logischer Formen – der Klassifikation, der Unterscheidung, der Schlussfolgerung etc. – mit ein, die nicht etwa falsch sind, sondern als isolierte Bestimmungen „die Fülle von Erfahrung, von der bei ihm [Hegel, F.B.] der Gedanke zehrt“[157], systematisch verfehlen. Die „Arbeit des Negativen“ im Prozess des sich selbst reflektierenden Denkens bleibt für Hegel unhintergehbar gebunden an die Erfahrungen von „Ernst“, „Schmerz“ und „Geduld“[158]. Als Momente des Widerspruchs bezeichnen sie die Erfahrung des Negativen selbst, die bei Hegel zur ‚Anstrengung des Begriffs' gehört, wogegen das so genannte rationale Denken ihren Einfluss auf die Erkenntnisbildung gerade auszublenden versucht. Für Hegel ist das Maß der Rationalität nicht einseitig durch die ordnende Verstandestätigkeit bestimmt, sondern der „abstrakte Gedanke“ wird erst „durch das Erfahrene, der bloße Stoff durch den Zug des Denkens ins Lebendige zurückverwandelt“.[159]

Begriff zu erleuchten wie er. Mit ihm verglichen sind alle Irrationalisten, die ein Irrationales irgendwelcher Art außerhalb des Denkens setzen oder postulieren, vielmehr Rationalisten, weil sie bei dem Entgegengesetzten verharren, und weil das Entgegensetzen, das nicht sich selbst entgegensetzt und im Widerspruche sich aufhebt, vielmehr das Wesen der ratio, des Verstandes ist. Hegel ist Irrationalist, weil er das Irrationale im Denken zur Geltung bringt, weil er das Denken selbst irrationalisiert, weil er freilich andererseits die dem Ueberrationalen eigentümliche Rationalität gerade durch diese Irrationalisierung zur Darstellung bringt.“ Ebda., S. 271-272 (Hervorhebungen im Original).

157 So Adorno über den inneren Zusammenhang von gedanklicher Abstraktion und konkreter Erfahrung. Adorno 1996, S. 293.

158 Vgl. Hegel 1999 a, S. 18.

159 Adorno 1996, S. 293-294.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vor diesem Hintergrund erscheint schließlich auch der Anspruch, die Gegenstände ‚von innen her' zu erfassen, in einem fahlen Licht. So wendet sich Hegel nachdrücklich – und gleichsam im Vorgriff auf die ‚Intuition der Dauer' bei Bergson – gegen „die Begeisterung, die wie aus der Pistole geschossen mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt"[160]. Auch wenn diese Kritik gegen Schellings Lehre der „intellectuelle[n] Anschauung" gerichtet ist, die Hegel als „willkührliche[n] Standpunkt"[161] entlarvt, gilt sie gleichermaßen auch für jene Ansätze, die beanspruchen, das Leben unmittelbar in seinem ‚reinen Vollzug' zu erfassen. Anstatt im dialektischen Sinne zu versuchen, das dem Verstandesdenken Entgegengesetzte im und durch den Widerspruch des Denkens hindurch zu erfassen, wird es erst zum unbegriffenen Irrationalen[162] dadurch, dass es außerhalb des Denkens beziehungsweise am vermeintlichen Ursprung der Erfahrung – ‚oberhalb jener entscheidenden Biegung'[163] – aufgesucht wird. Über diese Art des philosophischen Anfangs, die das Denken der Nichtidentität geradezu anathematisiert, spottet Hegel, dass sie „mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt"[164]. Fragwürdig erscheint ihm daher mit Blick auf Schellings intellektuelles Anschauungsvermögen sowie vergleichbarer „Zustände des Bewußtseyns", ob sie „der eine in sich vorfinde oder hervorbringen könne, ein anderer aber nicht"[165].

Hegel kritisiert beides: den einseitigen Verzicht auf logische Verstandeskriterien zugunsten unmittelbarer Absolutheitsansprüche wie auch das Festhalten an leblosen Begriffen und inhaltsleeren Schemata,

160 Hegel 1999 a, S. 24.

161 Hegel 1999 b, S. 63.

162 Darin übrigens vergleichbar dem ‚schlecht Unendlichen', vgl. dazu die entsprechende Textpassage zu Anm. 116 weiter oben.

163 Vgl. zu dieser von Bergson verwendeten Metapher Anm. 209 im ersten Teil der Arbeit.

164 Hegel 1999 a, S. 24.

165 Hegel 1999 b, S. 63 (im Original zum Teil hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die für sich genommen „die Natur und das Leben“[166] verpassen. Isoliert und absolut gefasst sind die logischen Formen und lebendigen Eindrücke ebenso wenig rational wie das, was sie zu erkennen beanspruchen. In der ‚Arbeit des Negativen’, das heißt in der wechselseitigen Konfrontation der einander widersprechenden Momente, die sich im ‚Ganzen der Bewegung’ aneinander abarbeiten, eröffnet sich erst die Aussicht, dass „in der Veränderung des Wissens […] sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst“[167] ändert. Es wäre demnach zu einfach, würde man das Irrationale in einen schlichten Gegensatz zum Rationalen bringen und als unbedeutend oder falsch vom ‚Ganzen der Erkenntnis’ abtrennen. Als Moment der Wahrheit bringt es in der Selbstreflexion des Denkens gerade das zur Geltung, was durch die einseitige Herrschaft des Verstandes verloren geht. In der einfachen Gegenüberstellung zur Allgemeinheit des Gedankens lässt sich das Irrationale bequem diffamieren, indem es entweder als rational unhaltbar oder als romantisch verklärt abqualifiziert wird. Demgegenüber beansprucht die „bestimmte Negation“[168], in der Rationales und Irrationales in ihrem widersprüchlichen Zusammenhang begriffen werden, „das Denken zu denken“[169] – ohne dem Unverfügbaren zu gebieten oder sich ihm auszuliefern.

Indem Bergson mit dem Begriff der ‚Dauer’ das Moment der ‚Beweglichkeit’ zu retten versucht, das im reinen Denken bis zum Stillstand erstarrt, erinnert er gewissermaßen an das, was sich dem einfa-

166 Hegel 1999 a, S. 36. Zu Hegels Kritik am ‚tabellarischen Verstand’ vgl. weiter oben Anm. 99.

167 Ebda., S. 60. Bezeichnet wird damit zugleich ein zentrales Motiv der ‚Phänomenologie des Geistes’.

168 Ebda., S. 57.

169 Hier in Anlehnung an die ‚Dialektik der Aufklärung’: „Aufklärung hat die klassischen Forderung, das Denken zu denken – Fichtes Philosophie ist ihre radikale Entfaltung – beiseitegeschoben, weil sie vom Gebot, der Praxis zu gebieten, ablenke, das doch Fichte selbst vollstrecken wollte.“ Horkheimer/Adorno 1972, S. 31.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen Gedanken widersetzt und nicht in festen Formen zu bannen ist. Die Intuition, die von Bergson gegen das reflektierende Denken in Stellung gebracht wird, gilt dabei als besondere Erkenntnisquelle für dauernde Veränderungen, die als lebendige Erfahrungen die Kruste konventioneller Anschauungen und verdinglichter Begriffe durchbrechen sollen. Indem Bergson auf die unkontrollierbare, weil plötzlich und unvermittelt aufleuchtende Seite der Erfahrungsbildung abhebt, gelingt es ihm tatsächlich, dem engen Korsett eingeübter Bestimmungen und immergleicher Überzeugungen zu entfliehen. Wenigstens in dieser Hinsicht wird die *intuition originelle* ihrem eigenen Anspruch gerecht, und es ist Bergson zu glauben, wenn er versichert, dass ihm in seiner Auseinandersetzung mit dem physikalisch-mechanischen Zeitbegriff zu seiner großen Überraschung deutlich wurde, „que le temps scientifique ne dure pas“.[170] Dieses Moment der Überraschung durchzieht schließlich das ganze Werk des Autors, das anstelle etablierter Ordnungen und Routinen assoziationsreiche und lebhafte Einsichten bereithält – man denke nur an die dauernde Sukzession fortschreitender Entwicklungen oder an das unvermittelte Auftreten neuer Formen in schöpferischen Prozessen.[171]

Auch wenn die Intuition als Ausdruck des Unwillkürlichen und Überraschenden ein wichtiges Moment lebendiger Erfahrungen bezeichnet, wäre es jedoch falsch, sie den „Zonen der Indeterminiertheit“[172] zuzurechnen, die allein – glaubt man Bergson – unverfälscht und unvermittelt „der Verfestigung gewisser Empfindungen, gewisser Gefühle und gewisser Vorstellungen“[173] zu trotzen scheinen.

170 Bergson 1972, S. 765.

171 So insbesondere in ‚Materie und Gedächtnis’, wo die Kontinuität und Beständigkeit der Dauer hervorgehoben wird sowie in ‚Schöpferische Entwicklung’, wo die Diskontinuität und Unvorhersehbarkeit qualitativer Veränderungen ins Zentrum rückt. Vgl. dazu Bergson 1991 und 1912 b sowie die entsprechenden Ausführungen hierzu im ersten Teil der Arbeit.

172 Bergson 1991, S. 24.

173 Bergson 1999, S. 127.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der entscheidende Nachteil für die beabsichtigte Rettung der Intuition als Erkenntnisgrund *sui generis* liegt nämlich darin, dass sie vom ‚Ganzen der Erkenntnis' abgekoppelt wird, wodurch es erst möglich sein soll, nicht nur zwischen wahren und falschen Erkenntnissen, sondern vor allem zwischen „ursprünglichen" und „nützlichen" Erfahrungen, „lebendigen" und „starren" Erlebnissen, „unbewussten" und „gespannten" Empfindungen sowie „beweglichen" und „mechanischen" Eindrücken zu unterscheiden.[174] Durch diese Abkoppelung, die im Kern der Unterscheidung zwischen ursprünglich ‚reinen' und bloß ‚abgeleiteten' Erfahrungen geschuldet ist[175], verfällt Bergson schließlich selbst jener Manier, die er sonst so nachdrücklich und unnachgiebig kritisiert. Gemeint ist die ablehnende Haltung gegenüber dem ordnenden Denken überhaupt, das, um Unterscheidungen vornehmen zu können, „notwendigerweise von festumrissenen Begriffen ausgehen" muss, die laut Bergson vor allem dazu dienen, dogmatische „Vorstellungen von Leblosigkeit, Passivität, Automatentum"[176] heraufzubeschwören. Indem freilich der reinen Intuition eben jene lebendige Kraft einseitig zuerkannt wird, die dem ordnenden Denken gerade abgesprochen wird, handelt es sich hierbei ebenso um eine starre und abgeschlossene Einteilung, die – nach Bergsons eigenen Vorgaben – schon aufgrund ihres feststellenden Charakters ungeeignet ist, „die Beweglichkeit des Beweglichen wiederzugewinnen"[177].

174 Siehe dazu etwa die entsprechenden Ausführungen über ‚Das Lachen'. Bergson 1921, S. 5-23. Vergleichbare Gegenüberstellungen kennzeichnen, wie gesehen, das gesamte Werk dieses Autors.

175 Vgl. pointiert dazu Bergson 1991, S. 175-223.

176 Zu dieser Charakterisierung der „die lebendige Ordnung […] zerstückelnden Erfahrung" am Beispiel geometrischer Formen vgl. Bergson 1912 b, S. 228-229.

177 Bergson 1993 b, S. 213. Der Autor äußert sich dort über die „Festigkeit der Begriffe" und dem daraus abgeleiteten „Dogmatismus" der „Systeme". Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Dauer der Bewegung ist demnach nicht einfach absolut zu setzen und vom reflektierenden Denken abzulösen, sondern die Beweglichkeit der Dinge bleibt auf ihren begrifflichen Gegensatz verwiesen. In Anlehnung an Hegel gehören beide, die ‚Bewegung des Begriffs' und die ‚Intuition der Dauer', zum gegensätzlichen Prozess der Erkenntnis:

„Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird."[178]

Während die *Erfahrung der Dauer* dem Begriff des Lebendigen dadurch gerecht zu werden versucht, dass sie das Moment des identisch Beharrenden in ihr Denken aufnimmt, frönt die *Metaphysik der Dauer* demgegenüber dem „Kultus der reinen Aktualität"[179]. Doch auch hier handelt es sich nicht um einen einfachen Gegensatz, denn „[a]ls blinde Flecke im Prozeß der Erkenntnis" gehört die Intuition zum rationalen Denken und erinnert damit die begrifflichen Formen „zugleich an das Moment ihrer Unwahrheit".[180] Und in eben diesem Sinne befördert die Dauer der Bewegung zugleich ihre eigene Dialektik.

3.3 Dialektik der Bewegung

Die Intuition der Dauer, so wie Bergson sie versteht, mag als „Verzicht auf Dialektik"[181] gedeutet werden. Allerdings enthält sie ein dialektisches Moment, das erst in begrifflicher Vermittlung aufscheint und als solches erkennbar wird. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an „das

178 Hegel 1999 a, S. 60 (im Original zum Teil hervorgehoben).

179 Adorno 1956, S. 57.

180 Vgl. ebda., S. 56.

181 So Schürmann in seiner Deutung lebensphilosophischen Denkens am Beispiel von Bergson. Vgl. Schürmann 2011, S. 78-88.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reine Zusehen“[182], das Hegel in seiner Einleitung zur ‚Phänomenologie des Geistes’ erwähnt, um das notwendige Zusammenspiel begrifflicher und nichtbegrifflicher Momente im Prozess der Erfahrungsbildung zu verdeutlichen. So wie bei Hegel das sich selbst reflektierende Denken nicht schon aus sich heraus das Ganze der Erfahrung hervorzubringen vermag, sondern sich mit dem verstrickt, was nicht identisch ist mit ihm, so sehr löst sich auch der plötzliche Einfall oder intuitive Gedanke von der ordnenden Tätigkeit des Verstandes, der erst zur Ruhe kommt, wenn alle Urteile gefällt, alle Schlüsse gezogen und alle Gegenstände erkannt sind. Da insbesondere der Fortschrittsglaube der Wissenschaft von dieser Fiktion rationaler Erkenntnisbildung zehrt, erscheinen rhapsodische Einfälle und unkontrollierte Einsichten dem ordnenden Denken von vornherein verdächtig. Sie stören nicht nur den geregelten Prozess der Gegenstandsbestimmung, sondern widersprechen zugleich dem Rationalitätsanspruch der Wahrheitsbildung, der im Kern darauf abzielt, „das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten“[183].

Insofern die so genannten Einfälle nicht willentlich hervorgebracht werden, sondern scheinbar spontan sich ereignen, haftet ihnen ein gewisser Zauber an. In mythisch-religiösen Bildern wird das plötzliche Ergriffenwerden von einem Gedanken oder einer Idee dementsprechend als „Einatmung“ (*epipnoia*) oder „Einhauchung“ (*spiritus*) gefasst, womit zugleich die Ich-Fremdheit beziehungsweise Objektgegebenheit dieses Vorgangs zum Ausdruck kommt. Nicht beansprucht der antike Seher oder Dichter Autorität über das von ihm Mitgeteilte, sondern er sieht sich als Empfänger einer Gabe, die er weiter gibt. Der schöpferische Impuls geht vom Göttlichen selbst aus; ihn zu empfangen und auszusprechen markiert die passiv-spontane Seite seiner Vermittlung[184].

182 Hegel 1999 a, S. 59 sowie Anm. 68 weiter oben.

183 Kant 1981 b, B 674.

184 Dies gilt selbst noch für die Phase des Übergangs vom Mythos zum Logos: „Ein Philosoph wie Parmenides kleidet seine streng logische Speku-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diese besondere Aufmerksamkeit gegenüber dem vermeintlich bloß Gegebenen beziehungsweise nicht eigenständig Gemachten oder Gedachten, lässt sich heute freilich kaum noch als Folge göttlichen Beistands oder höherer Eingebung deuten. Wenn Bergson dennoch auf die unwillkürliche Kraft intuitiver Einsichten abhebt, so vor allem deshalb, um die Verkürzungen und Verstellungen des konventionellen und wissenschaftlichen Denkens zu entlarven. Selbst wenn die Infinitesimalrechnung ein geeignetes Verfahren zur Operationalisierung kleinster Einheiten gefunden und damit das Problem der Unendlichkeit mathematisch handhabbar gemacht zu haben scheint, ist damit die Frage nach der besonderen Qualität einzelner Bewegungsabläufe und –übergänge nicht beantwortet. Hierfür bedarf es eines anderen Zugangs, der insbesondere dem Gegenstand selbst Beachtung schenkt, anstatt ihn sogleich begrifflich zu klassifizieren und rational zuzurichten. Dieser starke Impuls gegen das einseitig subsumierende, verdinglichende Denken besitzt eine eigene Plausibilität, die deutlich wird, wenn Bergson dem Denken der Bewegung ein gleichsam aus der Zeit fallendes „Bedürfnis nach Unbeweglichkeit“[185] attestiert. Gegen diese Art des

lation in das Gewand eines Mythos, der ihn gen Himmel fahren läßt, um das, was er zu verkünden hat, als Offenbarung aus dem Mund ‚der Göttin’, d. h. der Wahrheit, zu empfangen. Sophisten wie Protagoras und Prodikos verschmähen es gleichfalls nicht, ihre Gedanken über die Entwicklung des Menschengeschlechts oder über die sittliche Entscheidung zwischen Tugend und Laster ganz bewußt in die Form eines selbsterfundenen Mythos zu gießen. Und selbst Platon nennt das Letzte und Höchste, was seinem Denken erreichbar ist, ‚Ideen’, d. h. Gestalten, die er mit seinem geistigen Auge schaut, und wo er die Grenze des mit dem Denken Erreichbaren berührt, da greift er zum Gleichnis, zum Mythos, um die transzendente Welt, die Präexistenz der Seele oder ihr Geschick nach dem Tode, den Leser in anschaulichen Bildern, die aber doch mehr als Bilderhinweise auf eine höhere Wirklichkeit sein wollen, ahnen zu lassen.“ Nestle 1975, S. 18.

185 Bergson 1993 c, S. 163.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erinnerungslosen Denkens drängt sich die Forderung geradezu auf, „der Zeit ihre Dauer“ und „der Bewegung ihre Beweglichkeit“[186] zurückzugeben, zumal das diskursive Denken allenfalls „willkürliche Ausschnitte aus dem Ganzen“[187], nicht jedoch das Ganze einer Bewegung selbst in den Blick zu nehmen vermag.

Allerdings lässt sich dieses ‚Ganze’, wie gesehen, nicht „von innen her“[188] oder gar „mit einem Schlage“[189] erkennen. Auch wenn das ‚reine Zusehen’ bei Hegel ähnlich wie ‚die Intuition’ bei Bergson gerade das zur Geltung bringt, was durch das reine Denken abgeschnitten wird und durch logische Begriffe nicht zum Bewusstsein gebracht werden kann, handelt es sich hierbei nicht um einen einfachen Gegensatz unterschiedlicher Erkenntnisvermögen. Das Besondere des im Gegenstand nicht sogleich Aufgehenden erschließt sich vielmehr erst in der Reflexion des Denkens auf sich selbst, indem etwa konventionell oder gesetzmäßig geordnete Objektbestimmungen mit plötzlich aufscheinenden Vorstellungen und Erinnerungen[190] in Konflikt geraten und in dieser negativen Vermittlung über sich hinausweisen. Anstatt also das „Besondere aus dem Allgemeinen“[191] abzuleiten, kommt es im dialektischen Sinne darauf an, das Moment des Besonderen als immanenten Widerspruch des Allgemeinen zu begreifen. Auf diese Weise erscheint

186 Bergson 1993 a, S. 28.

187 Vgl. Bergson 1993 d, S. 193. Der Autor beschäftigt sich hier mit unterschiedlichen Gegenstandsbestimmungen, die „das Ganze unter einem gewissen Gesichtswinkel“ (ebda.) repräsentieren, ohne selbst Teil des Ganzen zu sein. Diese Überlegungen führen Bergson im weiteren Verlauf zu der prägnanten Formulierung: „von der Intuition kann man zur Analyse übergehen, aber nicht von der Analyse zur Intuition“ (ebda., S. 203).

188 Bergson 1912 b, 363.

189 Ebda., S. 312.

190 „In den Intuitionen besinnt sich die ratio auf das, was sie vergaß, und in diesem Sinne hat Freud recht, wenn er dem Unbewußten eine eigene Art von Rationalität zuschreibt.“ Adorno 1956, S. 56.

191 Siehe weiter oben Anm. 183.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Intuition schließlich nicht mehr als vermeintliches Gegenmodell zum logischen Denken, sondern sie erinnert vielmehr an das, was sich dem rationalen Zugriff beständig entzieht, insofern es nicht mit ihm identisch ist.

In Hegels ‚Ästhetik', in der das ideale Kunstwerk nicht einseitig oder subjektivistisch verengt als „das reine Erscheinen des inneren Geistes in der Realität äußerer Gestalten", sondern als „die anundfürsichseiende Wahrheit und Vernünftigkeit des Wirklichen" gefasst wird, finden sich Hinweise darauf, wie es möglich sei, „das Wahrhaftige aller Dinge" [192] zu ergreifen. Um „das Ganze"[193] einer äußeren Gestaltung zu durchdringen, die „das Element der Produktion abgibt"[194], bedarf es unter anderem der „Besonnenheit, Sonderung, Unterscheidung"[195]. Der hierfür notwendige Anteil des Subjekts, „das sich ein solches Hervorbringen zum Zwecke setzt", wird vom Autor dementsprechend als „produktive Tätigkeit"[196] bestimmt. Allerdings spiegelt sich in dieser Tätigkeit nur die eine Seite der künstlerischen Hervorbringung. Die andere Seite richtet sich auf den jeweiligen Stoff beziehungsweise das Material einer künstlerischen Gestaltung, die „aus der Überfülle des Lebens" und nicht – wie in Philosophie und Wissenschaft – „aus der Überfülle abstrakter Allgemeinheiten"[197] zu gewinnen sind. Auf den ersten Blick scheint es, Hegel konstruiere in dieser Gegenüberstellung einen einfachen Gegensatz zwischen dem lebendigen Besonderen und dem abstrakten Allgemeinen, das entweder künstlerisch oder begrifflich hervorzubringen ist. Zum Ausdruck gebracht werden jedoch verschiedene Arten des Zugangs, wobei die Aufgabe der künstlerischen im Unterschied zur begrifflichen Tätigkeit darin gesehen wird, „sich von jener inneren Vernünftigkeit nicht in Form all-

192 Hegel 1976, S. 276.

193 Ebda., S. 277.

194 Ebda., S. 275.

195 Ebda., S. 277.

196 Ebda.

197 Ebda., S. 275.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemeiner Sätze und Vorstellungen, sondern in konkreter Gestalt und individueller Wirklichkeit ein Bewußtsein zu geben“[198].

Ins Zentrum der künstlerischen Aufmerksamkeit rückt damit das Besondere, nicht begrifflich Hervorzubringende. Eine gewisse Nähe zur ‚Intuition’ deutet sich an, wenn Hegel etwa davon spricht, dass der Künstler, nachdem er „den Gegenstand ganz zu dem seinigen hat werden lassen, […] er umgekehrt seine subjektive Besonderheit und deren zufällige Partikularitäten zu vergessen wissen und sich seinerseits ganz in den Stoff versenken“[199] müsse. Ähnliches behauptet schließlich auch Bergson, wenn er fordert, der Geist solle sich von fest umrissenen Begriffen lösen, denn „[e]r kann sich in die bewegliche Wirklichkeit hineinversetzen, ihre unaufhörlich wechselnde Richtung annehmen, kurz, sie intuitiv ergreifen“[200]. Allerdings beschränkt sich die künstlerische ebenso wie die „objektive Dialektik“[201] bei Hegel nicht darauf, „sich ganz in die Sache“[202] hineinzuversetzen beziehungsweise „ganz in der Sache gegenwärtig zu sein“[203]. Um einen Gegenstand erfassen zu können beziehungsweise von ihm „ganz erfüllt zu werden“[204], gibt es verschiedene Zugangsweisen, die entweder das begriffliche oder das stoffliche Moment hervorheben. Für beide gilt jedoch, dass sie nicht einfach und unvermittelt nebeneinander stehen, sondern „dass diese beyden Momente, Begriff und Gegenstand, für ein anderes, und an sich

198 Ebda., S. 276.

199 Ebda., S. 282. Und wie eine hellsichtige Spitze gegen den heutigen Kunstbetrieb wirkt die Mahnung des Autors an den Künstler, sich in seiner Begeisterung nicht etwa als selbstgefälliges Subjekt aufzuspreizen, sondern „das Organ und die lebendige Tätigkeit der Sache selber zu sein“. Ebda.

200 Bergson 1993 d, S. 213.

201 Siehe dazu weiter oben Anm. 63.

202 So Hegel im Rahmen seiner Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Dialektik. Siehe dazu Anm. 64 weiter oben.

203 Hegel 1976, S. 282.

204 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst seyn“[205]. Diese Form der Vermittlung ist mit der intuitiven Metaphysik der Dauer, die Begriff und Sache voneinander trennt und „*sich aller Symbole zu entledigen sucht*“[206], nicht vereinbar.

Ein lebendiges Beispiel dafür, wie Begriff und Gegenstand qua gedanklicher Vermittlung am Gegenstand selbst in ihrem widersprüchlichen Zusammenhang begriffen werden, gibt Adorno in seinen ‚Musikalischen Schriften'. Unter der Überschrift „Musik von außen“[207] beschreibt der Autor , wie ein musikalisches Phänomen während seines Vollzugs in zweifacher Weise – also gleichsam in der Sache und außerhalb der Sache – zu betrachten ist, um erkennen zu können, wie begriffliche und nichtbegriffliche Momente einander bedingen, ohne jedoch ineinander aufzugehen. Um einem Musikstück nicht in bloß gewohnter oder fachmännisch geschulter Weise zu begegnen, verändert der frühe Musikkritiker seine ihm vertraute Wahrnehmungs- und Beobachtungsperspektive. ‚Musik von außen' bedeutet in diesem Zusammenhang

„[…] in dem wörtlichen Sinn zunächst einmal, Musik sich so anzuhören, wie sie nicht etwa in einem Opernhaus oder in einem Konzertsaal kling, sondern wie in einer Oper klingt, wenn man es etwa versäumt hat, nach dem Ende der Pause sofort in seine Loge sich zurückzubegeben, und dann dieses Getöse von außen vernimmt – was dieses Getöse von außen dann einem sagt; und ich hatte das Gefühl, daß dabei eine Art, eine Seite der Musik herauskommt, die man sonst nicht sieht, und allgemeiner gesprochen, war mir aufgegangen, daß über ein Phänomen etwas nur auszusagen ist, wenn man es zugleich gewissermaßen

205 Zu dieser Hegelschen Bestimmung des dialektischen Verhältnisses zwischen Begriff und Gegenstand siehe weiter oben Anm. 67.

206 Bergson 1993 d, S. 184 (Hervorhebung im Original).

207 Vgl. Adorno 1997, S. 18. Der hier erwähnte Artikel erschien erstmals im Jahr 1929 unter gleichnamiger Überschrift als Beitrag für die Musikzeitschrift ‚Anbruch'. Vgl. dazu Adorno 1929, S. 335-338.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von außen ebenfalls sieht und nicht nur von innen, also innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in dem es steht."[208]

Um, wie bei Hegel ausgeführt, ‚ganz in der Sache zu sein', muss man im Sinne von Adorno zugleich neben oder über der Sache sein. Nur so gelingt es, die unaufhebbare Differenz zwischen dem vermeintlich unmittelbaren Hören und dem immer schon vermittelten Verstehen als zusammenwirkende Momente der Musikerfahrung aufeinander zu beziehen – oder anders gesagt:

„[…] das Allgemeine und das Besondere, das hic et nunc und seinen Begriff, zusammenzubringen und gleichwohl dessen innezusein, daß eine unmittelbare, eine unvermittelte Identität zwischen diesen Momenten nicht besteht, sondern daß sie auseinanderweisen."[209]

Nicht wird die Dignität einer Sache durch ihre kritische Aneignung relativiert oder gar entwertet, sondern umgekehrt gewinnt das Hören der Musik in der Konfrontation mit ihrem Begriff an Verbindlichkeit und Lebendigkeit. Während bei Bergson diese Lebendigkeit nur dadurch zu retten ist, dass die Intuition als unabhängig vorgestelltes Erkenntnisvermögen einen vermeintlich anderen Blick auf die Dinge eröffnet, geraten die Dinge im dialektischen Sinne erst dadurch in Bewegung, dass sie auf ihr eigenes, begriffliches Gegenteil verwiesen werden. Anstelle der einfachen Unterscheidung zwischen ‚inneren' und ‚äußeren Wahrnehmungen', auf deren Grundlage ‚zeitliche' und ‚räumliche', ‚dauernde' und ‚feste', ‚direkte' und ‚vermittelte', ‚qualitative' und ‚quantitative' sowie ‚intuitive' und ‚begriffliche' Gegenstandsbestimmungen voneinander getrennt werden, kommt es darauf an, ihren widersprüchlichen Zusammenhang am Gegenstand selbst aufzuzeigen, bis dieser schließlich „selber zu leben beginnt"[210].

208 Adorno 2010, S. 218.

209 Ebda., S. 219-220.

210 Ebda., S. 223.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im dialektischen Sinne wäre es demnach falsch oder verkürzt, würde man das Phänomen der Bewegung als „rein intensive Bewegungsempfindung“[211] deuten. Ebenso verfehlt wäre es jedoch – und darauf hat Bergson mit Recht hingewiesen –, die „Bewegung mit dem vom Bewegten durchlaufenen Raume“[212] zusammenzuwerfen. Begreift man hingegen das „Element der Dauer, was die Zeit“[213] anbetrifft und den „durchlaufene[n] Raum, d.h. das Bewegungslose“[214], als zusammengehörige und nicht ineinander aufgehende Momente der Bewegung, dann geraten beide, Gegenstand und Begriff, in der „Reflexion ihre[r] Negativität“[215] selbst in Bewegung. Auch wenn vor diesem Hintergrund die Vorstellungen vom ‚Bewegungsstillstand' (Zenon) wie von der ‚Beweglichkeit der Bewegung' (Bergson) gleichermaßen als einseitig und unvollständig zurückzuweisen sind, erweisen sie sich in ihrer zugleich gegensätzlichen und widersprüchlichen Vermittlung doch als sinnvoll, sofern sie innerhalb der Totalität ihres Gedankens der eigenen Nichtidentität gewahr werden. In der ‚Ästhetischen Theorie' wird diese kritische Haltung gegenüber den eigenen Begriffen sowie der Unverfügbarkeit der Gegenstände äußerst treffend als „Freiheit zum Objekt“[216] gekennzeichnet. Treffend deshalb, weil damit zum Ausdruck gebracht wird, dass der Widerspruch zur Totalität des Denkens gehört und seinen Sinn darin findet, in reflexiver Besinnung sich am Gegenstand zu bilden und dabei über sich hinauszugehen.

So sehr das Denken der Bewegung, von Hegel als „der daseyende Widerspruch selbst“[217] gefasst, sich in Polaritäten verstrickt, so wenig

211 Bergson 1999, S. 85.

212 Ebda., S. 86.

213 Ebda., S. 88.

214 Ebda., S. 87.

215 Hegel 1999 a, S. 42.

216 Adorno 1970, S. 33.

217 Siehe dazu weiter oben Anm. 12 sowie Anm. 87.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

handelt es sich hierbei um „bloßes Blendwerk“[218] oder um eine „Antinomie der reinen Vernunft“[219]. Ihr ‚daseyendes‘ Moment zeigt sich vielmehr im „Vorrang des Objekts“[220], also in dem, was im Begriff zwar ausgedrückt, nicht aber erfasst werden kann. Nachdrücklich ins Spiel kommt damit ein materialistisches Motiv, das zugleich die Grenze beziehungsweise „das Scheitern von Erkenntnistheorie selber“[221] markiert. Dieses Scheitern findet seinen vielleicht schönsten Ausdruck schon bei Platon in dem letztlich vergeblichen Versuch, den Augenblick als verbindendes Moment zwischen Ruhe und Bewegung begrifflich festzuhalten:

---

218 So die Kennzeichnung der „skeptische[n] Methode“ im Unterschied zum „Skeptizismus“ bei Kant 1981 b, B 452 (im Original zum Teil hervorgehoben).

219 Hier in Anspielung auf die „Antinomie der reinen Vernunft“ aus der transzendentalen Dialektik bei Kant 1981 b, A 405 ff. Vgl. dazu auch die entsprechenden Passagen zur Exposition des Themas in der Einleitung zu dieser Arbeit.

220 Adorno führt dazu aus: „Kaum ein stärkeres Argument für den zerbrechlichen und einzig in der wechselseitigen Vermittlung von Subjekt und Objekt zu fassenden Vorrang des Objekts bietet sich an, als daß Denken einem Objekt sich anschmiegen muß, auch wenn es ein solches noch gar nicht hat, gar es zu erzeugen meint.“ Adorno 1977 b, S. 602. Und an anderer Stelle findet sich der ergänzende Hinweis: „Vorrang des Objekts heißt vielmehr, daß Subjekt in einem qualitativ anderen, radikaleren Sinn seinerseits Objekt sei als Objekt, weil es nun einmal anders nicht denn durch Bewußtsein gewußt wird, auch Subjekt ist.“ Adorno 1977 c, S. 746.

221 Adorno 1956, S. 157. Das vollständige Zitat lautet: „Keine Materie ist von den Formen abzusondern. Dennoch aber ist die Form einzig als Vermittlung der Materie. In solchem Widerspruch drückt Einsicht in die Nichtidentität, die Unmöglichkeit sich aus, in subjektiven Begriffen ohne Überschuß einzufangen, was nicht des Subjekts ist; schließlich das Scheitern von Erkenntnistheorie selber.“ Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Denn aus der Ruhe kann, solange diese noch andauert, keine Veränderung stattfinden, und ebenso wenig aus der Bewegung, solange sie noch im Gange ist; vielmehr hat zwischen Bewegung und Ruhe der Augenblick seinen Sitz, dies unbegreifliche Etwas, das keiner Zeit zugehört, und er ist es denn, in den und aus dem einerseits das Sichbewegende sich zur Ruhe, andererseits das Ruhende sich zur Bewegung verändert.“[222]

Es bleibt zu fragen, ob dieses ‚unbegreifliche Etwas’ in die Zeit zurückgeholt werden kann, wenn es als ‚daseyendes Etwas’ in Anschlag gebracht wird, denn „[a]us Subjekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt ein Seiendes nicht sich eskamotieren“[223].

222 Platon 1993 a, Parmenides, 156 d.

223 Adorno 1977 c, 747.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4 BEWEGUNG ALS FORMBILDUNGSPROZESS (CASSIRER)

> Das positive Sein des empirischen Objekts wird gleichsam durch eine doppelte Negation gewonnen:
> durch seine Abgrenzung gegen das ‚Absolute' einerseits und gegen den Sinnenschein andererseits.
> E. CASSIRER

Die ‚Philosophie der symbolischen Formen', der das vorangestellte Zitat[224] entnommen ist, beansprucht für sich einen zentralen Gedanken der ‚Phänomenologie des Geistes', wonach „das geistige Sein nicht bloß als Substanz, sondern ‚ebensosehr als Subjekt' aufgefasst und ausgedrückt werde"[225]. Dies führt konkret dazu, dass neben wissenschaftlichen Erkenntnissen und Wahrheitsansprüchen auch andere Weltzugänge mit eigenen Sinnbezügen und formspezifischen Objektbereichen Berücksichtigung finden. Hierzu zählen vor allem die vier Bereiche des Mythos, der Sprache, der Kunst und der Erkenntnis, sowie die Technik, Religion beziehungsweise Recht und Sittlichkeit, die als weitere symbolische Formen behandelt werden[226]. Jede dieser Formen bezeichnet eine besondere geistige Auffassungsweise, die trotz wechselseitiger Bezüge nicht aufeinander reduzierbar sind oder ineinander aufgehen. Die ‚Freiheit zum Objekt'[227], so könnte man in Anknüpfung an das zuvor Gesagte ergänzen, zeigt sich hier nicht im Sinne substantieller Annahmen, wie etwa in der Vorstellung von der „Einheit des Seins", die in der kantischen Fassung vom „Ding an sich […]

224 Cassirer 1994 c, S. 45.

225 Ebda., S. 34.

226 Diese Aufzählung bezieht sich auf die einschlägigen Schriften und Ausführungen Cassirers; „Recht und Sittlichkeit" als „Grundformen der Gemeinschaft und […] des Staates" werden vom Autor eigens ergänzt. Vgl. dazu Cassirer 1984, S. 112.

227 Siehe weiter oben Anm. 216.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schließlich völlig ins Gebiet des Unerkennbaren abgedrängt wird“[228]. Stattdessen wird die Art des Zugangs gleichsam umgekehrt, indem nunmehr die symbolischen Formen als Objektivationen des Geistes in den Blick genommen werden, die „das eigentliche Gebiet des Wiss- und Kennbaren, in seiner unveräußerlichen Vielheit, in seiner Bedingtheit und Relativität“[229] bezeichnen. Mythos, Sprache, Kunst und Erkenntnis erzeugen, so lässt sich dieser Gedanke zusammenfassen, ihre je eigenen, formspezifischen Gegenstandsbereiche.

Im Sinne dieses Verständnisses stehen die transzendentalen Anschauungsformen und Begriffe wie Raum, Zeit, Substanz und Kausalität für eine bestimmte Formgestalt unserer Erfahrung. Daneben gibt es jedoch weitere Sinnbezüge und Objektbereiche, die in den genannten Begriffstrukturen nicht aufgehen. Anders gesagt: Die kategorialen und anschaulichen Formen, von Kant als allgemeine Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis gefasst, bilden und verändern sich in verschiedenartigen Erfahrungskontexten, so dass etwa Raum- und Zeitverhältnisse im mythischen Bewusstsein eine andere Bedeutung besitzen als etwa im wissenschaftlichen Denken. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Cassirer die Aufgabe der Erkenntniskritik zuvörderst als „Kritik der Kultur“[230] begreift. Das Modell der wissen-

228 Cassirer 1994 b, S. 7.

229 Ebda.

230 „Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. […] Solange die philosophische Betrachtung sich lediglich auf die Analyse der reinen *Erkenntnisform* bezieht und sich auf diese Aufgabe einschränkt, solange kann auch die Kraft der naiv-realistischen Weltsicht nicht völlig gebrochen werden.“ Ebda., S. 11 (Hervorhebung im Original). Das ‚materialistische Motiv’, das bei Cassirer in den symbolischen Formen als Strategie der Vergegenständlichung des Geistes in Erscheinung tritt, ist vom zuvor beschriebenen ‚Vorrang des Objekts’ (siehe Anm. 220 weiter oben) freilich deutlich zu unterscheiden. So betont Cassirer ausdrücklich, dass „aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaftlichen Erkenntnis bietet schließlich nur einen möglichen Zugang zur Welt. Trotz dieser Öffnung des Fragehorizontes lässt die ‚Philosophie der symbolischen Formen' allerdings keinen Zweifel daran, dass „die Einfügung des Besonderen in eine universelle Gesetztes- und Ordnungsform"[231] das höchste Ziel der Erkenntnis bleibt.

4.1 Sinnbildung im Symbolprozess

Verständlich wird der Grundvorgang der Symbolisierung an dem auch über die Grenzen der akademischen Philosophie hinaus bekannt gewordenen Beispiel des Linienzuges. Cassirer gibt hierfür die folgende Beschreibung:

„Betrachten wir etwa ein Erlebnis der optischen Sphäre, so ist dieses niemals aus bloßen ‚Empfindungsdaten', aus den optischen Qualitäten von Helligkeit

---

des Geistes zur Voraussetzung hat. Hierin erst findet die Grundthese des Idealismus ihre eigentliche und vollständige Bewährung." Cassirer 1994 b, S. 11. Leider findet sich bei Adorno – außer einer Rezension der Festschrift zum 60. Geburtstag Cassirers (vgl. Adorno 1937) – keine direkte Auseinandersetzung mit dem Werk dieses Autors. Gegen den „Neukantianismus der Marburger Schule" erhebt Adorno jedoch schon früh den Einwand, dieser habe „zwar seine systematische Geschlossenheit gewahrt, dafür aber jeden Rechts über die Wirklichkeit sich begeben". Vgl. Adorno 1990, S. 326. Auch wenn diese Kritik Cassirer nicht vollständig trifft, da die ‚Tat des Geistes' bei diesem Autor von ihren symbolischen Formgestalten nicht zu trennen ist, besteht jedoch der Preis hierfür darin, dass die an den Ursprung verlegte gedankliche Leistung – im Sinne von Adorno – „unverbindlich im Wirklichen, undurchsichtig im Geistigen" bleibt. Vgl. ebda. Zur „Nicht-Theoretisierbarkeit" der formbildenden „‚produktiven Einbildungskraft'", die vom Kommentator sogar als „Pointe der Cassirerschen Konzeption" hervorgehoben wird, vgl. Schwemmer 1997 a, 44.

231 Cassirer 1994 b, S. 8.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Farbe zusammengesetzt. Seine reine Sichtbarkeit ist niemals außerhalb einer bestimmten Form der ‚Sicht' und unabhängig von ihr zu denken; es ist als ‚sinnliches' Erlebnis immer schon Träger eines Sinnes, und steht gewissermaßen im Dienste desselben. Aber eben hierin kann es nun sehr verschiedene Funktionen erfüllen und kraft ihrer sehr verschiedene Sinn-Welten vorstellig machen. Wir können ein optisches Gebilde, wie etwa einen einfachen Linienzug, nach seinem reinen Ausdruckssinn nehmen. Indem wir uns in die zeichnerische Gestaltung versenken und sie für uns aufbauen, spricht uns in ihr zugleich ihr physiognomischer ‚Charakter' an. In der rein räumlichen Bestimmtheit prägt sich eine eigentümliche ‚Stimmung' aus: das Auf und Ab der Linien im Raume faßt eine innere Bewegtheit, ein dynamisches Anschwellen und Abschwellen, ein seelisches Sein und seelisches Leben in sich. […] Aber all dies tritt nun alsbald zurück und erscheint wie vernichtet und ausgelöscht, sobald wir den Linienzug in einem anderen ‚Sinne' nehmen – sobald wir ihn als mathematisches Gebilde, als geometrische *Figur* verstehen. Er wird nunmehr zum bloßen Schema, zum Darstellungsmittel für eine allgemeine geometrische *Gesetzlichkeit*. Was nicht der Darstellung dieser Gesetzlichkeit dient, was bloß als individuelles Moment in ihm mitgegeben ist, das sinkt jetzt mit einem Schlage zur völligen Bedeutungslosigkeit herab – es ist aus dem geistigen Blickfeld verschwunden. […] Und wieder in einem völlig anderen Gesichtskreis stehen wir, wenn wir den Linienzug als mythisches *Wahrzeichen* oder wenn wir ihn etwa als ästhetisches *Ornament* nehmen. Das mythische Wahrzeichnen faßt als solches den mythischen Grundgegensatz, den Gegensatz des ‚Heiligen' und ‚Profanen', in sich. Es ist aufgerichtet, um diese beiden Gebiete voneinander zu trennen, zu warnen und zu schrecken, um dem Ungeweihten die Annäherung an das Heilige oder seine Berührung zu wehren. Und es wirkt hierbei nicht nur als bloßes Zeichen, als Merkmal, an dem das Heilige *erkannt* wird; sondern es besitzt auch eine ihm sachlich innewohnende, eine magisch-zwingende und magisch-abstoßende Macht. Als Ornament betrachtet erscheint die Zeichnung ebensowohl als Sphäre des ‚Bedeutens', im logisch-begrifflichen Sinne, wie der des magisch-mythischen Deutens und Warnens entrückt. Sie besitzt in sich

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbst ihren Sinn, der sich nur der reinen künstlerischen Betrachtung, der ästhetischen ‚Schau' als solcher, erschließt."[232]

Zeichnerische Gestaltung, mathematisches Gebilde, mythisches Wahrzeichen und ästhetisches Ornament – diese vier symbolischen Sichtweisen eines bestimmten Linienzuges stehen hier zugleich für vier verschiedene ‚Sinn – Welten', die in der sinnlichen Wahrnehmung nicht schon sich erschöpfen, sondern als „Gebilde des Bewußtseins"[233] ihre je spezifische Gestalt erst gewinnen. Mit Blick auf die „prägnanten Momente"[234] der Wahrnehmung bemerkt Cassirer zu diesem Prozess der Sinn- beziehungsweise Formbildung:

„Jeder noch so ‚elementare' sinnliche Inhalt ist schon von einer solchen Spannung erfüllt und mit ihr gewissermaßen geladen. Er ist niemals einfach, als isolierter und abgelöster Inhalt, ‚da'; sondern er weist in eben diesem Dasein, über sich hinweg; er bildet eine konkrete Einheit von ‚Präsenz' und ‚Repräsentation'".[235]

Am Beispiel der optischen Inversion[236] lässt sich dieser Zusammenhang verdeutlichen. So kommt es bei so genannten Springfiguren im plötzlichen Umschalten des Figur-Grund-Schemas zu einem jähen Wechsel der Wahrnehmung, so dass derselbe optische Reiz unterschiedliche Objektgestalten – wie etwa zwei gegenüberstehende Gesichter oder die Umrisse eines Pokals – hervorbringen kann. Wichtig ist, dass der Perspektivwechsel zugleich eine Veränderung des jeweils Gesehenen bewirkt, das nicht unmittelbar ‚als solches', sondern immer schon ‚als etwas' wahrgenommen wird. Dabei erfolgt der Wechsel zwischen den Sichtweisen und Objektgestalten ohne Übergang, das

232 Cassirer 1994 d, S. 232-234 (Hervorhebungen im Original).

233 Vgl. ebda., S. 149.

234 Vgl. ebda., S. 133.

235 Ebda., S. 149.

236 Vgl. dazu ebda., S. 184-185.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heißt wir sehen entweder zwei Gesichter oder einen Pokal. Ein Drittes scheint es nicht zu geben.

„Der Bezugspunkt selbst kann verschoben werden; die Art der Beziehung kann wechseln: und jedesmal gewinnt bei einem solchen Wechsel die Erscheinung nicht nur eine andere abstrakte Bedeutung, sondern auch einen anderen konkret-anschaulichen Sinn und Gehalt."[237]

Die verschiedenen Deutungen des Linienzuges sind nur möglich, weil der Wechsel der Perspektiven in Bezug auf unterschiedliche Sinnkontexte erfolgt. Im Kontext der ‚zeichnerischen Gestaltung' dominiert der ‚Ausdruckssinn', das heißt das ‚optische Gebilde' wird zur bestimmten Gestalt, indem es von anderen Wahrnehmungen, Eindrücken, Gefühlsregungen oder Vorstellungen unterschieden wird. Der Akt der Unterscheidung ist nur möglich, „indem wir dem fließenden Eindruck, in irgendeiner Richtung der Zeichengebung, *bildend* gegenübertreten"[238]. Die inhaltliche Nähe zu Bergsons ‚*données immédiates*' liegt hier zwar nahe, insofern auch Cassirer „eine spezifische Aktivität des Bewusstseins" annimmt, „die sich von aller Gegebenheit der unmittelbaren Empfindung oder Wahrnehmung unterscheidet, um sich dann doch eben dieser Gegebenheit selbst als Vehikel, als Mittel des Ausdrucks zu bedienen"[239]. Der Unterschied zu den ‚unmittelbaren Bewußtseinstatsachen' ist freilich darin zu sehen, dass die „Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnli-

237 Ebda., S. 184.

238 Cassirer 1994 b, S. 43 (Hervorhebung im Original).

239 Ebda., S. 42; zum vollständigen Zitat siehe weiter unten Anm. 243. Bei Bergson heißt es an vergleichbarer Stelle: „Unausgedehnte Empfindungen bleiben also was sie sind, nämlich unausgedehnte Empfindungen, wenn nichts hinzukommt. Damit der Raum aus ihrer Koexistenz entspringe, bedarf es einer Tätigkeit des Geistes, die sie alle mit einem Male umfaßt und nebeneinander stellt […]." Bergson 1999, S. 73.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

che“[240] bei Cassirer als Befreiung vom Zwang des Unmittelbaren aufgefasst wird, wogegen Bergson den Verlust von Freiheit und Spontaneität in eben dieser Vermittlung sieht.[241] Auch wenn die jeweils hervorgebrachten Ausdrucksgestalten, wie im vorliegenden Beispiel ‚das Auf und Ab der Linien im Raume', noch stark geprägt sind durch ‚eigentümliche Stimmungen' und entsprechende Impulse, so weisen sie doch bereits deutlich über unmittelbare Gegebenheiten und plötzliche Gefühlsregungen hinaus. Cassirer erläutert diesen Zusammenhang am Beispiel der „natürlichen Symbolik“[242], die bereits im Vollzug der Wahrnehmung als Wahrnehmungserlebnis wirksam wird:

„In jedem sprachlichen ‚Zeichen', in jedem mythischen oder künstlerischen ‚Bild' erscheint ein geistiger Gehalt, der an und für sich über alles Sinnliche hinausweist, in die Form des Sinnlichen, des Sicht-, Hör- und Tastbaren umgesetzt. Es tritt eine selbständige Gestaltungsweise, eine spezifische Aktivität des Bewußtseins auf, die sich von aller Gegebenheit der unmittelbaren Empfindung oder Wahrnehmung unterscheidet, um sich dann doch eben dieser Gegebenheit selbst als Vehikel, als Mittel des Ausdrucks zu bedienen.“[243]

Ähnlich wie Hegel vertritt Cassirer die Überzeugung, dass sich der Geist nur in seinen Äußerungen fassen und verstehen kann. Allerdings geht der Kulturphilosoph[244] im Unterschied zu Hegel nicht davon aus,

240 Cassirer 1994 b, S. 299.

241 So etwa in den Ausführungen zur „Auffassung von der Freiheit“; vgl. Bergson 1999, S. 163. Zu den Differenzen zwischen Bergson und Cassirer siehe weiter oben Abschn. 2.5.

242 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 42.

243 Ebda.

244 Krois weist in diesem Zusammenhang darauf hin: „Philosophy is a later development in the history of culture. Cassirer is acutely conscious of this and – like Hegel – he is especially aware of the place of his own thought in the history of philosophy. The philosophy of culture serves Cassirer as a medium for reflection on philosophy. In this regard it fulfills the func-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass die Äußerungen des Geistes auf dem Weg von der ‚sinnlichen Gewissheit' zum ‚absoluten Wissen' bereits „[i]n dem Ganzen der Bewegung"[245] zusammengefügt sind. Wie das Beispiel des Linienzuges zeigt, weisen die Aktivitäten des Geistes vielmehr in verschiedene Richtungen, die unterschiedlichen Symbolwelten angehören. Gemeinsam ist den symbolischen Formwelten, dass ihnen „eine produktive geistige Grundfunktion"[246] zugrunde liegt, die nach ihrer jeweiligen Ausprägung als Ausdrucks-, Darstellungs- oder Bedeutungsfunktion gefasst wird.[247]

---

tion for Cassirer that the Phenomenology of Mind did for Hegel." Krois 1987, S. 73.

245 So Hegel in einer Formulierung über die Einheit der dialektischen Gesamtbewegung aus der Vorrede zur ‚Phänomenologie des Geistes'. Siehe näher dazu weiter oben Anm. 143.

246 Cassirer 1994 d, 185.

247 Schwemmer bemerkt dazu: „Zudem scheint es, als habe Cassirer mit seiner Unterscheidung von Darstellung und Bedeutung die kantische Unterscheidung von Anschauung und Begriff ohne weiteres genutzt und ihr, als seine eigene Neuerung, lediglich die Funktion des Ausdrucks als kritisches, weil zugleich relativierendes und fundierendes Moment hinzugefügt. Da würde sich dann die Frage nach der Unterscheidbarkeit zwischen Darstellung und reiner Bedeutung als Frage nach der Angemessenheit des Dualismus zwischen Anschauung und Begriff wiederholen." Schwemmer 1997 a, S. 65-66. Aufgeworfen wird damit die grundsätzliche Frage, ob die ‚Philosophie der symbolischen Formen' selbst als symbolische Form zu verstehen ist. Habermas legt den Finger in die gleiche Wunde, wenn er feststellt: „Offensichtlich kann die Identität des Sinneseindrucks als des Bezugspunktes verschiedener Interpretationen nur behauptet werden, wenn dieser Affektion der Sinne eine von allen Interpretationen unabhängige, an sich seiende Realität unterstellt wird. Cassirer müßte dann aber genau die metaphysische Trennung von Form und Materie zulassen, die er wegen ihrer widersprüchlichen Konsequenzen mit Recht vermeiden will. Andererseits kann er die Prämisse von der Einheit der Wirklichkeit

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cassirer fasst den Vorgang der Sinnerzeugung schon auf der Ebene der Wahrnehmung unter den Begriff der „Prägnanz“ und führt dazu aus:

„Unter ‚symbolischer Prägnanz’ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches’ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn’ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Hier handelt es sich nicht um bloß ‚perzeptive’ Gegebenheiten, denen später irgendwelche ‚apperzeptive’ Akte aufgepfroft wären, durch die sie gedeutet, beurteilt und umgebildet würden. Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation’ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben ‚im’ Sinn. Sie wird nicht erst nachträglich in diese Sphäre aufgenommen, sondern sie erscheint gewissermaßen als in sie

in der Mannigfaltigkeit der Perspektiven auch nicht einfach fallenlassen. Denn solange alleine die symbolischen Formen Objektivität und Geltung begründen sollen, müssen sie auf dieselbe Realität Bezug nehmen. Heute würden wir das Problem in der Weise formulieren, daß Cassirer nicht beides zugleich behaupten kann: daß die verschiedenen Symbolsprachen inkommensurabel sind und gleichwohl, mindestens partiell, ineinander übersetzt werden können.“ Habermas 1997, S. 32-33. Cassirer selbst hofft zumindest, es könne gelingen, „einen Standpunkt zu finden, der *über* all diesen Formen und der doch andererseits nicht schlechthin jenseits von ihnen liegt“. Cassirer 1994 b, S. 14 (Hervorhebung im Original). Der Ansatz bliebe damit allerdings gefangen in den eigenen ideellen Voraussetzungen, deren Sinnbezüge nicht gegenständlich hervorzubringen, sondern nur selbstbezüglich nachzuvollziehen wären. Aus diesem Grund hebt Cassirer in der spannungsgeladenen Formulierung von der „Einheit des Geistes“ und der „Vielfalt der symbolischen Formen“ vor allem den poietischen Charakter der Symbolbildung hervor, der ein Wechselspiel zwischen „Produkt“ und „Produzieren“ voraussetzt. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 92 sowie S. 525.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hineingeboren. Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinn–Ganzes, soll der Ausdruck der Prägnanz bezeichnen.“[248]

Diese schwierige, für das Verständnis der ‚Philosophie der symbolischen Formen’ gleichwohl zentrale Stelle, thematisiert das Verhältnis von Sinnlichkeit und Sinn nicht erst aus der Perspektive des sich selbst reflektierenden Geistes, sondern bereits im Medium sinnlicher Erlebnisse und anschaulicher Verhältnisse. Indem ausgesagt wird, dass eine bestimmte Sinnstruktur schon im Wahrnehmungs- beziehungsweise Ausdruckserlebnis präsent ist und nicht etwa durch einen ergänzenden Akt der Bewusstwerdung hervorgebracht wird, verweist Cassirer auf eine besondere Form des Verstehens, die „wesentlich früher als das ‚Wissen von Dingen’“[249] ist. Angesprochen sind damit zugleich alle jene prärationalen Anschauungs- und Ausdrucksformen, die einen bestimmten Ausdruckssinn mit sich führen und die ganze Fülle möglicher Ausdrucksphänomene – vom mimetischen Schrei über die körperliche Geste bis hin zum wohl artikulierten Laut – umfassen.[250] Ihnen ist ge-

248 Cassirer 1994 d, S. 235.

249 Cassirer 1994 d, S. 74. An anderer Stelle spricht der Autor in Bezug auf die Ausbildung der Lautsprache dementsprechend von einer „Sprache der Sinne“. Vgl. Ebda., S. 270.

250 Vgl. zur Unterscheidung „des mimischen, des analogischen und des eigentlich symbolischen Ausdrucks“ Cassirer 1994 b, S. 139. Es ist sicher kein Zufall, dass der Autor in diesem Zusammenhang auch auf das so genannte „tierische ‚Bewußtsein’“ zu sprechen kommt. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 74. Doch anders als in der ebenfalls nach dem Epochenbruch des Ersten Weltkriegs sich herausbildenden ‚Philosophischen Anthropologie’, die die Philosophie des Menschen als Philosophie seiner Natur zu begründen beabsichtigt, begreift Cassirer das Ausdruckserleben nicht als „Kardinalfrage menschlicher Existenz“ – so Plessner 1982, S. 437 –, sondern er sieht darin den Ausgangspunkt für die Dynamik des Symbolprozesses selbst. Dementsprechend orientiert sich die Rede vom Menschen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mein, dass sie zunächst hervorgebracht werden müssen, um als bedeutsam verstanden zu werden. Betont wird damit der selbsttätige beziehungsweise produktive Anteil des Ausdruckserlebens, das noch keine feste Ordnung besitzt. Diese bildet sich erst nach und nach in praktischen Vollzügen und Reaktionen ‚kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung' als Form der Vergegenwärtigung im Erleben und Handeln. Bevor jedoch die Ausdrucksphänomene in bewusste Formgestalten überführt werden, bleibt das Ich ein „Spielball zwischen all den Ausdrucksmomenten, die sich ihm an bestimmten Einzelerscheinungen darbieten, und die es, plötzlich und ohne Widerstand, überfallen."[251]

Der Prozess der Subjektwerdung ist bei Cassirer demnach direkt gebunden an den Prozess der Vermittlung und Unterscheidung von zunächst noch zufällig aufscheinenden Ausdrucksphänomenen, die in tätiger Auseinandersetzung schrittweise zu „Gebilden höherer Ordnung"[252] verdichtet werden. Doch bereits vor ihrer bewussten Formbildung und Gestaltung offenbart sich „in bestimmten Wahrnehmungserlebnissen ein Ausdrucks-Sinn", ohne den „das Dasein für uns stumm"[253] bliebe. Während man in rein theoretischer Absicht vermuten könnte, dass dieser Sinn erst durch die Abstraktion von ‚bestimmten Wahrnehmungserlebnissen' und Empfindungen entsteht beziehungs-

als „*animal symbolicum*" im kulturphilosophischen Sinne vor allem an den unterschiedlichen Facetten und Formen der Symbolbildung, die in der anthropologischen Formel vom „*animal rationale*" nicht aufgehen. Vgl. dazu Cassirer 1996, S. 51 (Hervorhebungen im Original).

251 Cassirer 1994 d, S. 106.

252 Ebda., S. 107. Hier in deutlicher Abgrenzung zum fortgeschrittenen „Ichbewusstsein", das in der mythischen „Welt des Ausdrucks" noch fehlt: „Denn alles *Erleben* – Ausdruck ist zunächst nichts anderes als *Erleiden*; ist weit mehr ein Ergriffenwerden als ein Ergreifen – und eben diese ‚Rezeptivität' steht zu jener Art der ‚Spontaneität', in der alles Selbstbewußtsein als solches sich gründet, im deutlichen Gegensatz." Ebda., S. 88 (Hervorhebungen im Original).

253 Vgl. ebda., S. 86.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weise an Bedeutung gewinnt, geht Cassirer davon aus, dass auch die ‚höheren' Formen der Vergegenwärtigung auf die elementaren Formen ihres Ausdrucks verwiesen bleiben:

„Wo der ‚Sinn' der Welt noch als reiner Anschauungssinn genommen wird, da weist jede Erscheinung in sich selbst einen bestimmten ‚Charakter' auf, der aus ihr nicht bloß erschlossen oder gefolgert wird, sondern der ihr unmittelbar zukommt. Sie trägt in sich die Züge des Düsteren oder Heiteren, des Erregenden oder Sänftigenden, des Beruhigenden oder Furchteinflößenden. Als Ausdruckswerte und Ausdrucksmomente haften diese Bestimmungen den erscheinenden Inhalten *selbst* an; sie werden nicht erst auf dem Umweg über die *Subjekte*, die wir als hinter der Erscheinung stehend ansehen, aus ihnen herausgelesen."[254]

Spätestens hier ist die inhaltliche Nähe zu den ‚*données immédiates*', von denen zuvor bereits die Rede war[255], buchstäblich greifbar. Die Überwältigung durch einzelne Ausdrucksmomente, die für Cassirer ein „symbolisches Grundverhältnis"[256] bezeichnen, da sie auch nach Ausbildung objektbezogener Gliederungen und Ordnungsschemata bedeutsam sind, erinnert stark an „die Traumbilder" in den „Tiefen des Bewusstseins", von denen Bergson spricht, um die Vorgänge zu umschreiben, „die wir in der fundamentalen Emotion verworren unterscheiden"[257]. Doch Cassirer knüpft diese Bilder nicht an die „inneren Zustände" des hinter der Oberfläche des Alltäglichen verborgenen „fundamentalen Ichs"[258], sondern für ihn sind die ‚Ausdruckswerte und Ausdrucksmomente' kennzeichnend für den Ausdruckscharakter sämt-

254 Ebda., S. 85 (Hervorhebungen im Original).

255 Siehe weiter oben Anm. 239.

256 Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einem „Urphänomen […], das sich als konstitutives Moment in allem ‚Wissen' vom Gegenstand aufweisen läßt." Vgl. Cassirer 1994 d, S. 144.

257 Vgl. Bergson 1999, S. 14 und S. 21.

258 Vgl. ebda., S. 125.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

licher uns betreffender Geschehnisse und Ereignisse. Eben diese sind gemeint, wenn der Autor in den Ausführungen zur ‚symbolischen Prägnanz' vom ‚Leben im Sinn' spricht, mit dem unsere Wahrnehmungserlebnisse ‚ideell verwoben' sind; und nur aufgrund dieser Vermischung ist es möglich, dass ein ‚sinnliches Erlebnis' einen ‚nichtanschaulichen Sinn' in sich fasst.[259]

Folgt man dieser Auffassung, so ist es nicht möglich, aus diesem ‚Grundverhältnis' auszusteigen, da für Cassirer der „Zugang zur Wirklichkeit […] allein in dem Urphänomen des Ausdrucks und des ausdrucksmäßigen ‚Verstehens' gegeben"[260] ist. Die Welt erscheint unablässig in wechselnden Ausdrucksmomenten und –charakteren, von denen wir solange ergriffen werden, bis wir uns dessen gewahr werden und uns „in der Form des Tuns"[261] nach außen wenden:

---

259 Siehe dazu die Ausführungen des Autors zur ‚symbolischen Prägnanz' in Anm. 248 weiter oben.

260 Cassirer 1994 d, S. 86. In den Ausführungen „Über Basisphänomene" spricht Cassirer dementsprechend vom „Bewusstseinsstrom, der weder Rast noch Ruhe kennt – ihn müssen wir als Urphaenomen hinnehmen, ohne eine ‚Erklärung' von ihm zu versuchen". Cassirer 1995, S. 123.

261 Cassirer 1995, S. 124. Dies schließt nicht aus, dass auch unter zivilisierten beziehungsweise domestizierten Verhältnissen der Funke des Ausdruckserlebens erwacht und wir überwältigt oder hingerissen werden vom Augenblick, der uns so in seinen Bann zu ziehen vermag, dass er außerhalb der Zeit zu existieren scheint. Hier zumindest gibt es gewisse Parallelen zu Platons Charakterisierung des Augenblicks. Vgl. dazu weiter oben Anm. 222. Cassirer knüpft an diesen Zustand der „Sammlung aller Kräfte auf *einen* Punkt" an und beschreibt jedoch sodann, wie die Spannung sich löst, „indem die subjektive Erregung sich objektiviert". Vgl. dazu Cassirer 1983 b, S. 103 (Hervorhebung im Original). Im mythischen Denken führt diese Form der ‚Objektivierung' zur Entstehung so genannter „Augenblicksgötter", die im modernen Denken in „ein Reich symbolischer, also bloß signifikativer, nicht unmittelbar ‚lebendiger' Formen" überführt werden. Vgl. Cassirer 1995, S. 268. Nach diesem Verständnis

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Nicht das bloße Betrachten, sondern das Tun bildet vielmehr den Mittelpunkt, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt. Hier zuerst beginnen sich die Kreise des Objektiven und Subjektiven, beginnt sich die Welt des Ich von der der Dinge zu scheiden. Je weiter das Bewußtsein des Tuns fortschreitet, um so schärfer prägt sich diese Scheidung aus, um so klarer treten die Grenzen zwischen ‚Ich' und ‚Nicht-Ich' hervor."[262]

Diese – modern gesprochen – praxisphilosophische Grundlegung der personalen, sozialen und kulturellen Wirklichkeit wird uns im weiteren Verlauf noch beschäftigen.[263] An dieser Stelle genügt der Hinweis, dass nicht erst der sich selbst reflektierende Geist, sondern schon die körperlichen Wahrnehmungs- und Ausdrucksmomente den Ausgang für die Unterscheidungen, Ordnungen und Formen bilden, die „das Chaos der sinnlichen Eindrücke" in eine „feste Gestalt"[264] überführen. Auch wenn die „Mannigfaltigkeit von Gestaltungen"[265] bei Cassirer in nachdrücklicher Weise auf die „Selbsttätigkeit" und „‚Spontaneität'

sind somit weder ‚der Augenblick' noch ‚das Leben' selbst ohne das Dazwischentreten irgendeiner Ausdrucksform zu haben. Dies gilt für alle kulturellen Ausdrucksformen, gleich ob sie mythisch, technisch, sprachlich oder künstlerisch angelegt sind, wobei ihre jeweilige Struktur, Dynamik, Historizität und Materialität entscheidend dafür ist, welche Art der Artikulation möglich ist.

262 Cassirer 1994 c, S. 187. An anderer Stelle spricht der Autor in diesem Zusammenhang vom „‚Werk', das wir schaffen", als vergegenständlichte und verselbständigte Form dieser Scheidung – auch gegen uns selbst: „Das Werk gehört *uns* schon nicht mehr an – es ist die erste Stufe der ‚Entfremdung'". Cassirer 1995, S. 125 (Hervorhebung im Original).

263 Siehe dazu weiter unten die Ausführungen zur „Praxeologie der Bewegung" in Abschn. 5.2 weiter unten.

264 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 43.

265 Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Geistes“[266] zurückgeführt wird, liegt der Schlüssel hierfür im praktischen Tun beziehungsweise im Ausdrucksverhalten. Denn wie wir im weiteren Verlauf am Beispiel der Bewegung[267] noch sehen werden, sind selbst die – im Sinne von Kant – nur widersprüchlich zu fassenden geistig-sinnlichen Anschauungsformen von Zeit und Raum praktisch fundiert und damit in ihrer Entwicklung rekonstruierbar. Die Herausbildung von – im weitesten Sinne – geistigen Vorstellungen ist für Cassirer von den praktischen Vorgängen ihrer Entstehung nicht zu trennen. Der Gedanke einer genealogischen Praxis durchzieht sämtliche Ebenen der Symbolbildung.[268]

Vor diesem Hintergrund kommen wir noch einmal auf das Beispiel des Linienzuges[269] zurück, um die bisher herausgestellten Annahmen zur Symbolbildung am Material selbst zu prüfen: Während in der zeichnerischen Gestaltung der ‚reine Ausdruckssinn' im ‚Auf und Ab

266 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 259. An gleicher Stelle weist Cassirer darauf hin, dass auf der Ebene der „geistigen Ausdrucksfunktion“ die Gestaltungsvorgänge noch weitgehend unbewusst bleiben: „Der Geist erzeugt die Reihe der sprachlichen, der mythischen, der künstlerischen Gestalten, ohne daß er in ihnen sich selbst als schöpferisches Prinzip wiedererkennt.“ Vgl. ebda. S. 258 und S. 259.

267 Siehe dazu die folgenden Abschnitte dieses Kapitels.

268 Schwemmer erläutert diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Der Mythos ist für Cassirer ‚sozusagen die Urschicht des Bewußtseins und der tragende Grund für alle seine Leistungen'. Aus dieser Ursprungsstellung des Mythos folgt aber gerade kein Stufenschema im Sinne einer fortschreitenden Reihung der verschiedenen symbolischen Formen. Wenn nämlich alle symbolischen Formen im Mythos gründen, so wäre für deren Entwicklung – zumindest was die Anordnungen ihrer Richtungen angeht – eher das Bild einer Rosette zu wählen, aus deren Mythos-Mitte die Blätter der anderen symbolischen Formen herauswachsen: durch den Mythos bleibend miteinander verbunden und doch in eigenen Richtungen und eigenständigen Gestaltungen.“ Schwemmer 1997 a, S. 41.

269 Siehe weiter oben Anm. 232.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Linien' noch danach trachtet, der inneren Bewegtheit einen angemessenen Ausdruck zu geben, wobei Wahrnehmung und „Für-Wahrnehmen"[270] noch nicht geschieden sind, orientiert sich der ‚mythische Ausdruckssinn' bereits stärker an den schicksalhaft gedeuteten dämonischen oder göttlichen Kräften des mythischen Wahrzeichens selbst. Der Linienzug wird zur magischen Grenze, zur anschaulichen Demarkation des ‚Heiligen und Profanen', die die Unwägbarkeiten des Lebens an ein „bestimmtes dingliches Substrat"[271] bindet und damit zugleich beeinflussbar macht. Die Ausdrucksformen der zeichnerischen Gestaltung und des mythischen Ornaments stimmen darin überein, dass sie einzelne Erlebnismomente wie das Düstere und Beschwingte, das Unheimliche und Vertraute oder das Heilige und das Profane mit dem Phänomen selbst identifizieren. Zur Dingwahrnehmung kommt es jedoch erst, wenn aus dem Gesamtbild der Erscheinung einzelne Aspekte herausgelöst und mit anderen verglichen werden – das heißt, wenn die Passivität der Eindrücke in die Aktivität des Ausdrucks umgewandelt wird.

„Der Mensch hat eine neue Art des Ausdrucks entdeckt: den symbolischen Ausdruck. Dies ist der gemeinsame Nenner all seiner kulturellen Tätigkeiten: in Mythus und Poesie, in Sprache, in Kunst, in Religion und in Wissenschaft. Diese Betätigungen sind sehr unterschiedlich, aber sie erfüllen alle ein und dieselbe Aufgabe: die Aufgabe der *Objektivierung*."[272]

Als symbolische Ideationen verweisen die zeichnerische Gestaltung wie auch das mythische Wahrzeichen bereits auf reflektierte Vorstellungen und Empfindungen, die in physischen Reaktionen – wie dem wutgeleiteten Faustschlag – und in magisch-rituellen Praktiken noch ohne Richtung sind. Zwar mag eine körperliche Reaktion auf ein plötzlich aufwallendes Gefühl dem Betroffenen eine gewisse Erleichterung

270 Cassirer 1994 c, S. 46.

271 Ebda., S. 73.

272 Cassirer 1994 e, S. 63 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verschaffen; jedoch hat der Affekt, wenn er abgeklungen ist, „sein Ende erreicht, ohne irgendeine bleibende Spur zu hinterlassen“[273]. Selbst wenn der einzelne hiervon im Moment ganz eingenommen wird, wovon im sozialen Kontext magischer Zeremonien etwa die Bereitschaft zur kollektiven Hingabe ein beredtes Zeugnis gibt, kommt es hier noch nicht zu einem Abwägen und Distanznehmen vom eigenen Tun. Dies geschieht erst, „[s]obald der Mensch beginnt, sich über seine Handlungen Fragen zu stellen“. Erst dann „hat er einen neuen und entscheidenden Schritt getan […], der ihn am Ende weit weg von seinem unbewußten und instinktiven Leben führen wird“[274]. Auch wenn fraglich ist, wo genau der Übergang vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck stattfindet, das heißt mit anderen Worten, wo das dramatische zum epischen Moment sich verändert, da beide nicht getrennt voneinander existieren[275], bleibt festzuhalten, dass – im Unterschied zu motorischen Reaktionen und affektiven Äußerungen – für die Einschätzung des eigenen Tuns im symbolischen Ausdrucksverstehen eine wenigstens vage Vorstellung seiner Bedeutung erforderlich ist. Denn es ist offensichtlich, dass „die Bewertung eine Form der Rückschau, der Vorschau und der Überschau einschließt, die den Gefühlen, als bloßen Zuständlichkeiten, mangelt“[276].

Der Linienzug als ästhetisches Ornament beziehungsweise als geometrische Figur verweist auf zwei weitere mögliche Wahrnehmungsweisen, die ebenfalls erst verständlich werden, wenn man den jeweiligen Kontext ihrer Eingliederung mitberücksichtigt. Während in der künstlerischen Betrachtung die gezeichnete Wellenlinie als bestimmte Individualität eines Ausdrucks wahrgenommen wird, die im Kunst-

273 Ebda., S. 64.

274 Ebda.

275 „Mythus ist das *epische* Element im primitiven religiösen Leben; Ritus ist das *dramatische* Element. Wir müssen mit dem Studium des letzteren beginnen, um das erste zu verstehen.“ Ebda., S. 41 (Hervorhebungen im Original).

276 Cassirer, zit. nach Schwemmer 1997 a, S. 133.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werk als eine vom Künstler bereits losgelöste Darstellungsform in Erscheinung tritt, wird derselbe Linienzug zur geometrischen Figur, wenn er als graphische Konkretion einer mathematischen Formel oder trigonometrischen Funktion aufgefasst wird. Der Unterschied zwischen beiden Sichtweisen zeigt sich darin, dass die „räumliche Gestalt" in ihrer geometrischen Bedeutung „nur noch die Hülle [ist; F.B.], in die sich ein an sich unanschaulicher mathematischer Gedanke kleidet"[277]. In seiner Bedeutungsfunktion steht dieser Gedanke „nicht für sich allein – sondern in ihm stellt sich eine umfassendere Gesetzlichkeit, die Gesetzlichkeit des Raumes schlechthin, dar"[278]. Besondere Merkmale, wie Farbe, Schwung oder Proportion, die für die Wahrnehmung als ästhetisches Ornament bedeutsam sind, sinken „mit einem Schlage zur völligen Bedeutungslosigkeit herab"[279]. Und ähnlich wie die ‚eigentümliche Stimmung' des Ausdruckssinns und der mythische Gegensatz des ‚Heiligen und Profanen' bereits im Sehen verschiedene Sinnwelten erzeugen, verändern auch die geometrische und die künstlerische Sichtweise die jeweilige „*Modalität* des Sinns"[280]. Möglich ist dies, weil jede Wahrnehmung immer schon im Kontext übergreifender Sinnbezüge steht, so dass an die Stelle von vermeintlich bloßen „Empfindungsdaten" und reinen „Sichtbarkeiten"[281] verschiedenartige Sichtweisen und differente Gestaltungsformen treten.

Am Ende des dritten Bandes der ‚Philosophie der symbolischen Formen' spricht Cassirer mit Blick auf die Genealogie der Symbolbildung – vom Ausdruckssinn über die symbolische Darstellung bis zur reinen Bedeutung – von „charakteristischen Metamorphosen", die dem „Gesetz der Stetigkeit"[282] folgen:

277 Cassirer 1994 d, S. 233.

278 Ebda.

279 Ebda.

280 Ebda., S. 232 (Hervorhebung im Original).

281 Ebda.

282 Ebda., S. 524 (im Original teilweise hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Die folgende Phase bedeutet der früheren gegenüber nicht etwas schlechthin Fremdartiges, sondern sie ist nur die Erfüllung dessen, was in dieser bereits angedeutet und angelegt war. Auf der anderen Seite schließt indes dieses Ineinandergreifen der einzelnen Phasen ihr klares und scharfes Gegeneinander nicht aus. Denn jede neue Phase stellt eine eigentümliche und prägnante Forderung, stellt eine neue Norm und eine ‚neue' Idee des Geistigen selbst auf. So kontinuierlich der Fortgang erscheint, so verschieben sich in ihm doch ständig die geistigen Bedeutungsakzente, – und aus jeder dieser Verschiebungen geht ein neuer ‚Gesamtsinn' der Wirklichkeit hervor."[283]

Man könnte diesen zurückschauenden und resümierenden Gedanken durchaus als *quinta essentia* symbolischer Formbildungen und Objektivierungen deuten. In diesem Fall würde man allerdings dem Gedanken der Ursprungsstellung des Mythos für alle weiteren Symbolisierungsformen[284] kaum gerecht. Denn wenn es stimmt, dass „die Urschicht des Ausdruckserlebnisses in seiner schlechthin originären und originalen Form" auch in Bezug auf „‚höhere' Funktionen"[285] vorauszusetzen ist, dann ist nicht einzusehen, weshalb die symbolischen Formen zwar gemäß ihrer jeweiligen Logik voneinander abgegrenzt werden, ihre widersprüchlichen Zusammenhänge und Verbindungen jedoch „in der Kontinuität des Bewusstseinsganzen"[286] aufgehen sollen. Cassirer hebt für den Fortgang des Objektivierungsprozesses hervor, dass der Übergang zwischen den einzelnen Phasen, dem ‚Gesetz der Stetigkeit' folgend, „mit einem Schlage"[287] geschehe, woraus notwen-

283 Ebda., S. 524-525.

284 Siehe dazu weiter oben Anm. 268.

285 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 103.

286 Ebda., S. 92.

287 Vgl. ebda., S. 525. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf den bereits vergeblichen Versuch Bergsons, ‚das Ganze' der Bewegung ‚mit einem Schlage' zu erfassen sowie auf die vorausgehende Kritik Hegels an Schellings ‚intellectueller Anschauung', die ‚wie aus der Pistole geschossen mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt'. Vgl. dazu weiter

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dig folgt, dass die hierbei auftretenden Widersprüche einander äußerlich beziehungsweise unvermittelt bleiben. Angesichts ihrer undialektischen Zusammenführung verwundert es nicht, dass das ‚klare und scharfe Gegeneinander' der sich ablösenden Phasen einseitig und apologetisch als ‚Erfüllung dessen' bestimmt wird, was vorher ‚bereits angedeutet und angelegt war'.

„Denn eben dies macht die Einheit und Ganzheit des Geistes aus, daß es in ihm keine absolute ‚Vergangenheit' gibt, sondern daß er auch das Vergangene noch in sich befaßt und es als Gegenwart in sich hält"[288]

Auch wenn man dem genealogischen Gedanken dieser Aussage zustimmen mag, versperrt der Hinweis auf die ‚Synthesis des Geistes' den Blick für die „Realität der ‚symbolischen Formen'"[289]. Im Sinne ihres Realitätscharakters ist davon auszugehen, dass die symbolischen Formen nicht identitätsphilosophisch[290] fundiert sind, sondern stattdes-

---

oben Anm. 160 und Anm. 189. Auch wenn Cassirer nicht ‚mit dem absoluten Wissen' beginnt, verpasst der Rekurs auf die „*konkrete* Einheit" der „Welt des ‚Geistes'" die widersprüchliche Vermittlung ihrer Gegensätze. So werden bei diesem Autor „die extremsten Gegensätze" nicht gegensätzlich aufeinander bezogen und im Widerspruch mit sich selbst auf ihr äußerstes, nichtidentisches Moment hinbewegt, sondern treten – dunkel und verschwommen – „als irgendwie *vermittelte* Gegensätze" in Erscheinung. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 92 (Hervorhebungen im Original). Zur dialektischen Form der Vermittlung siehe dagegen Anm. 74 weiter oben.

288 Cassirer 1994 d, S. 92.

289 Vgl. dazu Paetzold 1994, S. 123. Der Autor beschäftigt sich dort unter anderem mit den Unterschieden zwischen Cassireres ‚Myth of the State' sowie Horkheimers und Adornos ‚Dialektik der Aufkärung'.

290 Siehe dazu weiter oben Anm. 230. Adorno bemerkt in diesem Zusammenhang: „Das Erste der Philosophen erhebt totalen Anspruch: es sei unvermittelt, unmittelbar. Damit es dem eigenen Begriff genüge, wären immer erst die Vermittlungen gleichsam als Zutaten des Gedankens zu

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen das ‚Vergangene' als *konkret Vermitteltes* ‚in sich befassen'. Erst indem die Wirkungen des Vergangenen in der Gegenwart aufgespürt werden, erscheint das Vergangene auch als Gegenwärtiges und das Gegenwärtige ebenso als Vergangenes.[291] Der Aspekt ihrer Vermittlung weist damit bereits über gewohnte Einteilungen und vertraute Begrenzungen hinaus.

Für den weiteren Fortgang der Untersuchungen bleibt zu fragen, auf welche Weise ‚das Vergangene' in der ‚*Realität* der symbolischen Formen' fortbesteht. Denn dass der Zusammenhang der symbolischen Sinn-Welten allein durch die ‚Einheit des Geistes' gewährleistet sein soll, widerspricht nicht nur dem Gedanken ihrer Vermittlung, sondern impliziert darüber hinaus „einen emphatischen Gebrauch des Begriffs vom Ersten selber"[292]. Demgegenüber wurde in den Ausführungen zum dialektischen Begriffsgebrauch und zum ‚daseyenden Widerspruch' im voran stehenden Kapitel deutlich, dass der Begriff der ‚Einheit und Ganzheit des Geistes', auch wenn er nur in seinen symbolischen Äußerungen wirksam wird, nicht unmittelbar vorauszusetzen, sondern als bereits vermittelt zu begreifen ist. Bei Cassirer bleibt die Vermittlung so lange äußerlich, wie die verschiedenen ‚Sinn-Welten' einseitig als symbolische Formbildungen ‚des Geistes' bestimmt werden. Nimmt man hingegen den ‚Ausdruckssinn', das ‚mythische Wahrzeichen', die ‚geometrische Figur' sowie das ‚ästhetische Ornament' als konkrete Formen, die mit dem Geistigen nicht schon identisch sind, dann lassen

beseitigen und das Erste als irreduktibles An sich herauszuschälen. Aber ein jegliches Prinzip, auf welches Philosophie als auf ihr Erstes reflektieren kann, muß allgemein sein, wenn es nicht seiner Zufälligkeit überführt werden will." Adorno 1956, S. 15.

291 Hiervon zeugen insbesondere jene kultur- und gesellschaftskritischen Ansätze, die etwa den Verstrickungen zwischen Mythos und Aufklärung (Horkheimer und Adorno), zwischen Affekt- und Verhaltensstrukturen (Freud, Elias) oder den Veränderungen von Wissens- und Machtkonstellationen (Foucault) nachgehen.

292 Adorno 1956, S. 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich die Unterschiede zwischen ihnen nicht auf ihre schöpferisch hervorgebrachte Dinglichkeit reduzieren. Vielmehr ist im dialektischen Sinne davon auszugehen, dass „die Analyse von Dinglichem ebenso aufs Gegebene stößt wie die des Gegebenen auf Dinghaftes". – „Jeglicher Versuch, einer privilegierten Kategorie dies Recht zuzuspielen, verfängt sich in Antinomien"[293].

Bei Cassirer findet sich diese Perspektive zumindest angedeutet, wenn er im Zuge seiner Ausführungen zur ‚symbolischen Prägnanz' darauf hinweist, dass eine bestimmte Sinnstruktur schon im Wahrnehmungs- beziehungsweise Ausdruckserlebnis präsent ist und nicht erst durch einen ergänzenden Akt der Bewusstwerdung hervorgebracht wird. Allerdings kann der Autor nur über den Umweg bereits bestehender ‚Sinn-Welten' den symboltheoretischen Anspruch geltend machen, dass anschauliche Sinn- und nichtanschauliche Bedeutungsbezüge zueinander finden. Die Frage, wem der gebührende Anteil hieran zusteht, dem Gegebenen oder Geistigen, die Cassirer ganz im Sinne der „Grundthese des Idealismus"[294] beantwortet, lässt sich freilich nicht auflösen. Auch deshalb kann es im Folgenden nicht darum gehen, Geistiges und Gegebenes gegeneinander auszuspielen und in der „Kritik am Ersten" die „Jagd nach dem Allerersten"[295] zu eröffnen. Zu kritisieren ist jedoch die einseitige Positivität des Gedankens der ‚Einheit und Ganzheit des Geistes', der zugleich die Richtung des Formbil-

293 Vgl. ebda. In der ‚Dialektik der Aufklärung' wird der Unterschied zwischen dem Gegebenen und Dinghaften am Gegensatz von Kunst und Wissenschaft aufgezeigt: „Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder Gesamtkunst je wiederherstellen ließe." Horkheimer/Adorno 1972, S. 24.

294 Siehe dazu weiter oben Anm. 230.

295 Vgl. Adorno 1956, S. 15.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dungsprozesses „auf ein ideelles Zentrum“[296] hin ausrichtet, das Cassirer in folgender Weise charakterisiert:

„Dieses Zentrum aber kann […] niemals in einem gegebenen Sein, sondern nur in einer gemeinsamen *Aufgabe* liegen. Die verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur, die Sprache, die wissenschaftliche Erkenntnis, der Mythos, die Kunst, die Religion werden so, bei all ihrer inneren Verschiedenheit, zu Gliedern eines einzigen großen Problemzusammenhangs, – zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen *Eindrücke*, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen *Ausdrucks* umzubilden.“[297]

So spricht nur, wer eine ungebrochene oder einseitig-optimistische Auffassung der Geisteskultur vertritt, ohne die Widersprüche zu beachten, die im Begriff der Aufklärung selbst sowie des Fortschritts angelegt sind und „schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet“[298]. Für Cassirer stellt sich die ‚Welt des reinen geistigen Ausdrucks’, der im theoretisch-physikalischen Denken gleichsam zu sich selber findet, „als ein reines Ordnungs-Gefüge“ dar, das „zu immer allgemeineren Symbolen fortschreitet“[299]. Aufgeworfen wird damit zugleich die Frage, „ob es nicht möglich sei, auch diesen letzten Rest von ‚Zufälligkeit’, von ‚Subjektivität’ aus der Beschreibung des Naturgeschehens zu tilgen“[300]. Der Gegensatz zum Mythos, der in der „Projektion von Subjektivem auf die Natur“[301] seinen Aus-

296 Cassirer 1994 b, S. 12.

297 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

298 Vgl. zur ‚Dialektik der Aufklärung’, die als „unversöhnte Natur“ ihre „Herrschaft bis ins Denken selbst hinein“ ausübt, Horkheimer/Adorno 1972, S. 3 und S. 47.

299 Vgl. dazu Cassirer 1994 d, S. 558 und S. 560.

300 Vgl. ebda., S. 559.

301 Horkheimer/Adorno 1972, S. 12. Die Autoren verweisen dort auf den „Anthropomorphismus“ als „Grund des Mythos“. Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gang nimmt, scheint für Cassirer in der Idee naturgesetzlicher Einheit und Objektivität am größten zu sein. Hiergegen lehrt jedoch die ‚Dialektik der Aufklärung', dass der Mythos nicht nur Opfer, sondern ebenso „eigenes Produkt"[302] der Aufklärung ist, so dass die moderne Form der Subjektauslöschung im wissenschaftlichen Denken vom mythischen Opfer nicht so weit entfernt ist, wie dies von Cassirer für die „Welt der ‚reinen Erkenntnis'"[303] unterstellt wird. Bei Horkheimer und Adorno wird dieser Zusammenhang illusionslos und prägnant benannt:

„Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie."[304]

Selbst eine weit weniger kritische Lesart der ‚Philosophie der symbolischen Formen' kommt zu dem Schluss, dass – trotz aller notwendigen Abgrenzungen gegen lebensphilosophische Unmittelbarkeitsvorstellungen – die einseitige Hervorhebung reiner Erkenntnisleistungen und gesetzmäßiger Verfahrensweisen letztlich den Blick für den „Unterbau"[305] der Wissenschaft verstellt:

---

302 Ebda., S. 14.

303 Cassirer 1994 d, S. VII. Der erkenntnistheoretische Gedanke des „‚Primats' des Gesetzesbegriffs vor dem Dingbegriff" (vgl. ebda.) widerspricht übrigens nicht der Annahme, dass „[d]as wahrhaft Einfache, das letzte Element aller Wirklichkeit, […] niemals in den Dingen; wohl aber […] in unserem Bewusstsein auffindbar sein" (ebda., S. 27) soll. Das Subjekt als Träger des Bewusstseins tritt hier nicht etwa durch die Hintertür wieder in den Prozess der Objektivierung ein, sondern übernimmt die Funktion eines erkenntnistheoretischen Platzhalters, ähnlich dem kantischen „Bewusstsein überhaupt", das „den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft". Vgl. Kant 1976, S. 56.

304 Horkheimer/Adorno 1972, S. 18.

305 Das Bild vom „Unterbau" sowie von der „Gliederung und Architektonik des ‚Oberbaus' der Wissenschaft" findet sich bei Cassirer 1994 d, S. VI. Zu den „universellen Konstanten […] des physikalischen Geschehens"

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Cassirers Tendenz, letztlich doch der Aufklärung mit ihren Schematisierungen und Abstraktionen zu folgen – man denke hier nur an die Stufenfolge von mimischem, analogischem und rein symbolischem Ausdruck oder auch an die von Ausdruck, Darstellung und reiner Bedeutung, von Mythos, Sprache und Erkenntnis -, verdeckt ihm die Sicht auf die eigenständige Kraft der konkretisierenden und individualisierenden Imagination und Gestaltung […]. Entgangen ist ihm dabei aber die Eigenständigkeit – die Eigenstruktur und ‚Eigen-Sinnigkeit' – der imaginativen und produktiven Weltbewältigung. Und dies gilt nicht nur für die Kunst oder alle sonstigen Formen der schöpferischen Phantasie, sondern auch für die Wissenschaften und die Technik."[306]

Auch wenn mit dieser Aussage auf eine spezifische „Spannung" und „Widersprüchlichkeit" des Cassirerschen Denkens abgehoben wird, das noch zwischen den Sichtweisen und Formgestalten der Renaissance und der Aufklärung hin- und her gerissen ist[307], lässt sich die Frage nach der ‚Eigen-Sinnigkeit' der Symbolisierungen vor allem im ‚Unterbau der Wissenschaft' aufnehmen und erweitern. Vor dem Hintergrund des Einwandes, dass die Zusammenhänge in der ‚Architektonik' der symbolischen Formwelten nicht nur geistig vermittelt sind und den Weg nach oben bereiten – „von den primären Gestaltungen, wie sie sich in der Welt des ‚unmittelbaren' Bewußtseins finden, zur Welt der ‚reinen Erkenntnis'"[308] –, bleibt somit zu klären, welche Perspektiven ein Wechsel der Richtung eröffnet. Bei diesem vermeintlichen „Abstieg" ist allerdings nicht daran gedacht, ‚die Architektonik des Oberbaus' zurückzuweisen oder umzukehren, wie in Bergsons Rück-

bemerkt der Autor: „Die Invarianz solcher Beziehungen, nicht die Existenz irgendwelcher Einzelwesen, bildet die letzte Schicht der Objektivität". Vgl. zu dieser Charakterisierung Cassirer 1994 d, S. 554.

306 Schwemmer 1997 a, S. 239-240.

307 Vgl. ebda.

308 Zur Illustration des hier beschriebenen Aufstiegs verwendet der Autor das dem praktischen Leben entlehnte und in der Philosophie überaus beliebte Bild der „Leiter". Vgl. Cassirer 1994 d, S. VII.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

griff auf die ‚reine Dauer' und den ‚ursprünglichen Prozess des Lebens'. Denn, wie gesehen, verfängt sich gerade diese Art der Opposition gegen das aufklärerische Denken in eben jenen Fallstricken der Rationalität, die zurückgewiesen werden.[309] Stattdessen wird es darum gehen aufzuzeigen, wie in der Welt des Ausdrucks und der Anschauung eigensinnige Formen der Zeit, des Raums sowie der Bewegung ausgebildet werden. Denn selbst wenn diese konkreten Formen in ihrer begrifflichen Bedeutung vollständig aufgehoben wären, wäre ihre jeweilige Besonderheit dadurch nicht schon vollständig repräsentiert, da jeder symbolische Gehalt „nach seiner Beschaffenheit und nach den Gesetzen seiner Struktur"[310] gebildet wird. Der dialektische Gewinn einer Beschäftigung mit der ‚Philosophie der symbolischen Formen' begründet sich – angesichts der immanenten Widersprüche ihrer ideellen Voraussetzungen und Zentrumsbildungen – schließlich darin, dass:

„[…] die Bestimmung dessen, was die ‚theoretische Form' als solche ist, nicht von einer ihrer Einzelleistungen hergenommen wird, sondern die Gesamtheit ihrer Möglichkeiten ständig im Auge behält."[311]

Zu diesen Möglichkeiten gehören, wie am Beispiel des Linienzugs gesehen, nicht zuletzt auch die von Cassirer so genannten „anderen geistigen Schichten"[312] aus dem ‚Unterbau der Wissenschaft', die im Sinne ihrer konkreten Vermittlung nicht nur begrifflich und systematisch an-

309 Siehe dazu weiter oben Abschn. 2.6 und Abschn. 3.2. Eine vergleichbare Kritik am unvermittelt bleibenden Denken findet sich in der ‚Dialektik der Aufklärung': „Auf welche Mythen der Widerstand sich immer berufen mag, schon dadurch, daß sie in solchem Gegensatz zu Argumenten werden, bekennen sie sich zum Prinzip der zersetzenden Rationalität, das sie der Aufklärung vorwerfen". Horkheimer/Adorno 1972, S. 12.

310 Cassirer 1994 d, S. 3.

311 Ebda., S. 48.

312 Ebda., S. VI.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gelegt sind, sondern ebenso anschaulich wie praktisch in Erscheinung treten.

4.2 Werden zur Form

Indem Cassirer die Vorstellungen von Raum und Zeit nicht als gegeben annimmt, sondern in ihrer Entwicklung – vom substantiellen Sein der Dinge bis zu ihrer begrifflichen Ordnung und Relation – begreift, ist es ihm möglich, die angenommene Bewegungsrichtung „nicht lediglich nach vorwärts auf die Welt der Objekte", sondern auch „auf die eigene Funktion der Erkenntnis selbst"[313] zu beziehen. Für die Entwicklung der Raumvorstellung weist er dementsprechend darauf hin:

„Nicht indem wir ein fertig-vorhandenes dingliches Urbild des ‚absoluten Raums' in unserer Vorstellung abbilden, sondern indem wir die verschiedenen, an sich unvergleichlichen Eindrücke der mannigfachen Sinnesgebiete, insbesondere des Gesichts- und des Tastsinns, als Repräsentanten und Zeichen für einander gebrauchen lernen, entstehe für uns die Welt des Raumes als eine Welt systematisch verknüpfter und aufeinander bezogener Perzeptionen."[314]

Gleichwohl fallen die unterschiedlichen Raumvorstellungen nicht einfach mit dem Seh- und Tastraum der sinnlichen Wahrnehmung zusammen. Auch wenn der sinnliche Anschauungsraum insbesondere dem mythischen Raumverständnis nahe zu sein scheint, insofern Unterscheidungen zwischen oben und unten, vorn und hinten, links und rechts, innen und außen die körperliche Orientierung – als organisch bestimmtes „Wissen"[315] – bestimmen, werden die entsprechenden

313 Vgl. Cassirer 1985 b, S. 93.

314 Cassirer 1994 b, S. 35.

315 In der von Michael Polanyi angeregten Diskussion über das „implizite Wissen" (tacit knowing) geht man davon aus, dass „jeder unserer Gedanken Komponenten umfasst, die wir nur unmittelbar, nebenbei, unterhalb unseres eigentlichen Denkinhalts registrieren – und daß alles Denken aus

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrnehmungen und Empfindungen nicht einfach abgebildet, sondern in „räumliche Bilder und Anschauungen“[316] übersetzt. Möglich ist dies, weil schon der „’physiologische’ Raum“ in bestimmter Weise gegliedert und gerichtet ist. Die entsprechenden Prägnanzprofile des Sehens und des Tastens, aber auch des Hörens, Riechens und Schmeckens, lassen sich nicht beliebig ersetzen oder vertauschen, da sie – im Wortsinn – „organspezifisch“[317] bestimmt sind. So sehen wir einen Gegenstand, der sich bewegt, indem wir ihm mit unseren Augen folgen und den Kopf entsprechend mitbewegen. Beim Hören hingegen richtet sich unsere Aufmerksamkeit stärker auf die Dynamik des Bewegungsablaufs, welcher auch außerhalb unseres Sichtfeldes stattfinden kann und dessen Empfindung – in Anlehnung an Bergson – „uns sehr deutliche Gradabstufungen der Intensität“[318] vermittelt. Dementsprechend lassen

---

dieser Unterlage, die gleichsam ein Teil unseres Körpers ist, hervorgeht.“ Polanyi 1985, S. 10. Zum Verhältnis impliziter und körperlicher Wissensformen vgl. Bockrath 2008 a, S. 110-121. Cassirer hebt dementsprechend für die „Betrachtung der Sprache“ hervor, „daß die Ausdrücke der räumlichen ‚Orientierung’, […] der Anschauung des eigenen Körpers entnommen zu werden pflegen: der Leib des Menschen und seine Gliedmaßen ist das Bezugssystem, auf welches mittelbar alle übrigen räumlichen Unterscheidungen übertragen werden“; vgl. Cassirer 1994 c, S. 112.

316 Cassirer 1994 c, S. 107. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einem „eigentümliche[n] ‚Schematismus’“, der es ermöglicht, „auch das Ungleichartigste noch auszugleichen und es dadurch unter sich vergleichbar und in irgendeiner Weise ‚ähnlich’ zu machen“. Vgl. ebda.

317 Vgl. ebda., S. 106. Cassirer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass bei körperlichen Wahrnehmungen und Bewegungen „ganz spezifische Organempfindungen auftreten“, die bewirken, dass jeder Raumpunkt und „jedes Element“ in spezifischer Weise hervorgebracht wird und eine „eigene ‚Tönung’“ besitzt. Vgl. ebda.

318 Vgl. Bergson 1999, S. 38. Am Beispiel unterschiedlicher Organ- und Sinnesempfindungen kritisiert der Autor die Ungenauigkeit unserer Begriffsbildungen zur Erfassung „einfacher psychischer Vorgänge“; vgl.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich etwa beim Hören von Tönen mit klaren Obertonreihen falsche Intonationen leicht identifizieren, da die Verhältnisse der Töne untereinander genau aufeinander abgestimmt sind, während beispielsweise die Übergänge zwischen einzelnen Farben auf einer Farbskala nicht so eindeutig voneinander abzugrenzen sind, da graduelle Unterschiede – etwa zwischen rot und gelb – in ihrer ganzen Ausprägung wahrgenommen werden. Das Hören ist in diesem Sinne sehr viel präziser als das Sehen, weil es klar unterscheiden kann, wohingegen das Sehen reichhaltiger als das Hören ausfällt, da es verschiedene Farbnuancen gleichzeitig wahrzunehmen vermag.[319] Diese Beispiele ließen sich na-

ebda., S. 58. So zutreffend diese Kritik auch ausfallend mag, so fragwürdig bleibt freilich der Bezug auf die „Empfindungen, die keinen Raum einnehmen"; vgl. ebda., S. 31. Siehe ausführlich dazu Abschn. 2.1 weiter oben.

319 In ähnlicher Weise beschreibt Susanne K. Langer im Anschluss an Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead die Besonderheit visueller Formen – „Linien, Farben, Proportionen usw." – in Abgrenzung zu diskursiven Formen: „Der radikalste Unterschied ist der, daß visuelle Formen nicht diskursiv sind. Sie bieten ihre Bestandteile nicht nacheinander, sondern gleichzeitig dar, weshalb die Beziehungen, die eine visuelle Struktur bestimmen, in einem Akt des Sehens erfaßt werden." Langer 1992, S. 99. An anderer Stelle heißt es: „Wir wollen diese Art von Semantik ‚präsentativen Symbolismus' nennen, um seine Wesensverschiedenheit vom diskursiven Symbolismus, das heißt von der eigentlichen ‚Sprache' zu charakterisieren." Ebda., S. 103. Wichtig ist, dass nach diesem Verständnis mit sprachlichen Mitteln nur unzulänglich ausgedrückt werden kann, was etwa in Kunstwerken, Riten oder Mythen – präsentativ – zum Ausdruck gebracht wird. Diese gleichermaßen skeptische wie relativierende Einschätzung führt die Autorin freilich erst zu der erweiterten Auffassung, dass „die festgefahrenen Antagonismen von Geist und Körper, Verstand und Trieb, Autonomie und Gesetz" aufzulösen und die diskursiven Formen um die in Kunst, Ritus und Mythos enthaltenen Erkenntnisweisen zu erweitern sind. Vgl. ebda., S. 33.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hezu beliebig erweitern, und es wäre sicherlich lohnend, auch andere Prägnanzprofile – etwa der vestibulären Wahrnehmung – näher in den Blick zu nehmen.[320] Für das hier verfolgte Anliegen genügt es jedoch, auf den Zusammenhang zwischen ‚physiologischen Perzeptionen' und ‚symbolischen Anschauungsformen' hinzuweisen.

Dieser Zusammenhang, den Cassirer als „Akt der primären Formung" begreift und als „das eigentliche Geheimnis jeder symbolischen Form"[321] beschreibt, bedeutet nicht:

„[…] ein gegebenes Material von Eindrücken, das in sich schon eine feste Bestimmtheit, eine gegebene Qualität und Struktur besitzt, einfach aufzunehmen, um ihm sodann eine andere, aus der eigenen Energie des Bewußtseins stammende Form gleichsam von außen her aufzupfropfen".[322]

Vielmehr gilt jeder Akt, „sei es der sprachlichen, sei es der mythischen oder der logisch-theoretischen ‚Apperzeption'"[323], als konstruktiver Formungsprozess, bei dem jeder sinnliche Eindruck – glaubt man den Ausführungen zur ‚symbolischen Prägnanz' – die Form des Ausdrucks beziehungsweise der ‚Hinzuwahrnehmung' annehmen kann.[324] Der Be-

320 Stellvertretend für das inzwischen umfangreiche Forschungsfeld der Sinnesphysiologie und Wahrnehmungspsychologie sei hier auf die Wahrnehmungstheorie von James Gibson verwiesen, in der artspezifische Besonderheiten ebenso berücksichtigt werden wie die Bedeutung verschiedener Aktivitätsformen von Lebewesen für die Aufnahme und Verarbeitung von Informationen aus ihrer jeweiligen Umwelt. Vgl. Gibson 1982. Zur geschichtlichen Bedeutung der Sinneswahrnehmungen vgl. Jütte 2000.

321 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 117.

322 Ebda.

323 Ebda.

324 „Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch immer bildliche Vorstellungen an […]. Denn wie wollten wir auch unseren Begrif-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zug auf „die eigene Funktion der Erkenntnis selbst“[325], der gleichermaßen das konstruktive Moment der Symbol- und Zeichenbildung wie auch dessen körperliche Verankerung betont, wäre freilich erst dann in einem vollgeistigen Sinne bedeutsam, wenn mit Cassirers eigenen Worten ‚ein gegebenes Material von Eindrücken’ von ‚innen her’ sich erschließen ließe. Da jedoch, wie gesehen, „die Forderung des reinen Intuitionismus (Bergson)“ unerfüllbar ist und wir „die Reise um die Welt“[326] machen müssen, sind die symbolischen Objektivationen und Formbildungen immer nur eingeschränkt gültig beziehungsweise abhängig vom jeweiligen symbolischen Verständnis, welches das vermeintlich bloß Gegebene als bereits Gemachtes erscheinen lässt:

„Für uns jedenfalls steht fest, daß ‚Sinnliches’ und ‚Sinnhaftes’ uns rein phänomenologisch immer nur als ungeschiedene Einheit gegeben sind. Wir können niemals das Sinnliche als solches, als bloßen ‚Rohstoff’ der Empfindung, aus dem Ganzen der Sinnverbände überhaupt herauslösen: – wohl aber können wir aufzeigen, wie es sich verschieden gestaltet und wie es Verschiedenes ‚besagt’ und meint, je nach der charakteristischen Sinn-Perspektive, je nach dem Blickpunkt, unter den es rückt.“[327]

Da weder ein Anfang noch ein bestimmtes Ende, sondern nur einzelne Formen und Verbindungen des Symbolbildungsprozesses identifizier-

---

fen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgendeine Anschauung […] unterlegt würde?’“ Kant, zit. nach Cassirer 1994 c, S. 116. Zur ‚symbolischen Prägnanz’ siehe Anm. 248 weiter oben. Zur Übersetzung des Begriffs ‚Apperzeption’ als ‚Hinzuwahrnehmung’ vgl. Anm. 276 im ersten Teil der Arbeit.

325 Siehe weiter oben Anm. 313.

326 Vgl. dazu weiter oben Anm. 373 im ersten Teil der Arbeit. An anderer Stelle hebt Cassirer hervor, dass für die Philosophie „das Paradies der Mystik, das Paradies der reinen Unmittelbarkeit, verschlossen“ sei. Vgl. Cassirer 1994 b, S. 51.

327 Cassirer 1985 a, S. 8.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bar sind, verlieren schließlich auch die symbolischen Formen selbst ihre vermeintlich stabile, substantielle Bedeutung. Cassirer erläutert diesen Zusammenhang am Beispiel der symbolischen Form der Sprache:

„Faßt man die Sprache, statt sie einem bestehenden Ding zu vergleichen, vielmehr in ihrem reinen Vollzug, nimmt man sie, gemäß der Forderung Humboldts, nicht als Ergon, sondern als Energia, so gewinnt das Problem alsbald eine andere Gestalt. Sie ist dann keine gegebene starre Form mehr; sondern sie wird zu einem Formerzeugenden, das freilich zugleich ein Formzerstörendes, Formzerbrechendes sein muß."[328]

Vor dem Hintergrund dieser Formdynamik geht es Cassirer nicht mehr darum, den „Begriff des Symbolischen" aufzuklären, indem „eine ganz bestimmte Richtung geistiger Auffassung und Gestaltung" aufgezeigt wird, sondern stattdessen soll der „Ausdruck eines ‚Geistigen' durch sinnliche ‚Zeichen' und ‚Bilder' in seiner weitesten Bedeutung"[329] erfasst werden. Das heißt mit anderen Worten, es geht um ein möglichst umfassendes Verständnis der „Energie des Geistes […], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird"[330]. Angesichts wechselnder sowie sich wandelnder symbolischer Formen und Formverhältnisse, bietet sich schließlich nur der Rückzug auf das geistige Prinzip der Formbildung als „in sich geschlossenes und einheitliches Grundverfahren" an, um die symbolischen Formen wenigstens auf „den allgemeinen Charakter symbolischer Gestaltung"[331] festlegen zu können. Die Frage nach dem ‚geistigen Grundprinzip' richtet sich damit zugleich auf das Zentrum der ‚Philosophie der symbolischen Formen', da im Sinne des dort zum Ausdruck gebrachten Verständnisses

328 Cassirer 1993, S. 57.

329 Vgl. Cassirer 1983 a, S. 174.

330 Ebda., S. 175.

331 Vgl. ebda., S. 174.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Sinnliche nicht schon als solches, sondern nur als geistig vermittelter Bedeutungsgehalt zu haben ist.

Obwohl das ‚geistige Grundprinzip' insgesamt durch die Fähigkeit zur schöpferischen Gestaltung charakterisiert ist, markieren das Ausdruckserleben einerseits sowie die Bedeutungsfunktion der naturwissenschaftlichen Erkenntnisbildung andererseits entscheidende Einschnitte im Prozess der Symbolisierung. Sie sollen hier etwas genauer in den Blick genommen werden, da ihr jeweiliger Bedeutungsgehalt als „Akt der primären Formung"[332] beziehungsweise als „letzte Schicht der Objektivität"[333] charakterisiert wird. Der Schwerpunkt der Überlegungen liegt jedoch nicht in dem Vergleich unterschiedliche Objektivitäts- und Geltungsansprüche, sondern es bleibt aufzuzeigen, *wie* die Hervorbringung sinnlicher Zeichen und Bilder auf die „selbsttätige" beziehungsweise „schöpferische Kraft"[334] des Geistes zurückgeführt wird. Infrage steht damit nicht weniger als der idealistische Grundzug des Cassirerschen Denkens selbst, der zuvor bereits mit Blick auf die angenommene Richtung des Symbolisierungsprozesses kritisiert wurde.[335]

Auch wenn Cassirer beständig auf den unauflöslichen Zusammenhang zwischen ideellen Formen und materiellen Zeichen im Symbolprozess hinweist, bezieht sich der Autor ebenso ausdrücklich auf „das Prinzip des ‚Primats' der Funktion vor dem Gegenstand", das „in jedem Sondergebiet eine neue Gestalt"[336] annimmt und einer eigenen Begründung bedarf. In diesem Sinn führt er schließlich auch die „Kri-

332 Siehe dazu weiter oben Anm. 321. An anderer Stelle spricht Cassirer in diesem Zusammenhang von einer „Objektivität niederer Stufe". Vgl. Cassirer 1994 c, S. 19.

333 Cassirer 1994 d, S. 554.

334 Zur „Selbsttätigkeit" beziehungsweise „Spontaneität" des Geistes vgl. insbesondere Cassirer 1994 c, S. 259. Zur „schöpferischen Kraft" vgl. ebda., S. 311.

335 Siehe dazu weiter oben Anm. 230 sowie Anm. 294.

336 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 11.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tik der Kultur“ auf „eine ursprüngliche Tat des Geistes“ zurück, deren Inhalte „in einem allgemeinen Formprinzip“[337] gegründet sein sollen, anstatt einfach und unverbunden nebeneinander zu stehen. Aus heutiger Sicht, das heißt mit zeitlichem Abstand sowie in kritischer Kenntnis kultureller Entwicklungen und Deutungen, wäre es sicherlich einfach, diese Behauptung als einseitig und unangemessen zurückzuweisen.[338] Doch nicht darum soll es hier gehen; vielmehr bleibt zu fragen, wie ‚Funktion und Gegenstand' zueinander finden und als ‚ursprüngliche Tat des Geistes' zu fassen sind. Hier zeigt sich übrigens eine gewisse Parallele zur Vernunftkritik Kants, welche die Objektivität der Erkenntnis durch das Subjekt einschränkt, um sie im Subjekt selbst begründen beziehungsweise retten zu können. Cassirers „‚Grundregel', daß der Geist erst in seiner Äußerung zu seiner Identität kommt“[339], spricht dem subjektiven, formbildenden Vermögen eine ähnliche Kraft zu, allerdings mit der Einschränkung, dass erst die Wirkungen und Werke hierüber Auskunft geben, weshalb die vorausgesetzte geistige Identität „sich aller theoretischen Systematisierung entzieht“[340].

337 Vgl. ebda.

338 So beklagt etwa Peter Gay die beharrliche Weigerung Ernst Cassirers, ins Innere, zur psychologischen Basis der Ideen und ins Äußere, zur Gesellschaft vorzudringen. Vgl. dazu Gay 1967. Cassirer deshalb einen „konformistische[n] Trottel“ zu schelten, wie dies Adorno in einem Brief an Max Horkheimer vom 2. November 1934 in polemischer Absicht tut, führt freilich ebenso in die Irre. Vgl. Adorno/Horkheimer 2003, S. 22.

339 So Schwemmer 1997 a, S. 42.

340 Vgl. ebda., S. 41. Schwemmer charakterisiert Cassirer in diesem Zusammenhang als „‚Identitätstheoretiker', allerdings auf einer höheren Ebene“, vgl. ebda. An anderer Stelle ergänzt der Autor: „Der Geist besitzt sich nicht in einer ihm durchsichtigen Selbstgegenwart, in der Identität eines Selbstbewußtseins, in dem der Ablauf und die Vergegenwärtigung der Bewußtseinsprozesse in reiner Evidenz zusammenfallen würden. Der Geist muß sich sozusagen ‚erringen', seine ‚ursprüngliche Bildkraft' in der Gestaltung einer jeweils eigenen ‚Bildwelt' oder ‚Welt von Gebilden'

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch wie kommt es im Sinne von Cassirer überhaupt dazu, dass einzelne Eindrücke, Wahrnehmungen, Vorstellungen oder Gefühlsregungen zu Momenten des Bewusstsein werden, das heißt nicht bloß zufällig gegeben sind beziehungsweise passiv erlebt werden[341], sondern geistig verknüpft und schließlich in symbolische Formen überführt werden? Um diese Frage beantworten zu können, ist es nicht möglich, sich etwa im klassisch-erkenntnistheoretischen Sinne auf die Begriffswelt der so genannten exakten Wissenschaften zu beziehen, um in

zeigen und dadurch sich selbst – als ein ‚Innenreich' von Gedanken, Gefühlen usw. – bilden." Ebda., S. 37. Weshalb allerdings für diese vermeintlich ‚höhere' Identitätstheorie des Geistes qua Äußerung und Gestaltung ‚das Prinzip des Primats der Funktion vor dem Gegenstand' gelten soll, bleibt unbeantwortet. Siehe dazu weiter oben Anm. 230. Was bleibt, ist der Verweis auf den ‚poietischen Charakter' unserer geistigen Leistungen, der sich freilich nicht nur gegen die Annahme unmittelbarer Selbstgewissheiten richtet, sondern auch den Akt der Vermittlung zwischen Geist und Gegenstand als ‚ursprüngliche Tat des Geistes' begreift. In dieser Voraussetzung zeigt sich die Identitätsannahme in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit, selbst wenn sie, wie bei Cassirer, als „'Äußerungstheorie' des Geistes" (Schwemmer 1997 a, S. 37) konzipiert ist. Schließlich sind, wie im voran stehenden Abschnitt gesehen, Form und Inhalt nicht schon identisch, so dass es keinen Grund gibt, der Funktion gegenüber dem Gegenstand einen herausgehobenen Stellenwert zuzuweisen. Denn ähnlich wie Formen und Funktionen notwendig durch Inhalte vermittelt sind, was Cassirer in seiner ‚Äußerungstheorie des Geistes' selbst zum Ausdruck bringt, gilt auch, dass die Inhalte in den Formen und Funktionen nie ganz sich erschöpfen beziehungsweise aufgehen. Dieser Gedanke, der weiter oben unter den Begriff ‚Vorrang des Objekts' (vgl. Anm. 220 weiter oben) gefasst wurde, widerspricht der Ursprungs- oder Identitätssetzung des Geistes, selbst wenn - auf vermeintlich ‚höherer Ebene' – das Geistige im Sinnlichen aufgesucht wird.

341 Erinnert sei in diesem Zusammenhang an das ‚reine Zusehen' bei Hegel; siehe dazu weiter oben Anm. 68.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reflexiver Absicht die Ansprüche der Vernunft in ihren Möglichkeiten und Grenzen auszuloten. Hiergegen steht, dass „[d]as ‚Verstehen' von Ausdruck' […] wesentlich früher [ist; F.B.] als das ‚Wissen von Dingen'"[342]. Gleichwohl muss es, wenn prärationale Verstehensverhältnisse und Sinnbezüge geltend gemacht werden, ein Vermögen geben, das Ausdruckserlebnisse als solche identifiziert und in bestimmte Objektvorstellungen übersetzt. Cassirer bewegt sich genau an dieser Grenze zwischen anschaulich gegeben und geistig erzeugten Momenten, wenn er ausführt, dass der Ausdruckssinn an die Wahrnehmung selbst gebunden ist:

„Denn alle Wirklichkeit, die wir erfassen, ist in ihrer ursprünglichen Form nicht sowohl die einer bestimmten *Dingwelt*, die uns gegenüber- und entgegensteht, als vielmehr die Gewißheit einer lebendigen *Wirksamkeit*, die wir erfahren. Dieser Zugang zur Wirklichkeit aber ist uns nicht in der Empfindung, als sinnlichem Datum, sondern allein in dem Urphänomen des Ausdrucks und des ausdrucksmäßigen ‚Verstehens' gegeben."[343]

Hier zeigt sich wohl die größte Nähe zur Lebensphilosophie, denn das ‚Urphänomen des Ausdrucks' tritt laut Cassirer unmittelbar in Erscheinung, das heißt seine angenommene Gewissheit erfordert kein bewusstes Verständnis, sondern bezeichnet vielmehr eine existentielle Erfahrung[344]. Auch wenn wir in unseren symbolischen Objektivationen und Formbildungen die ‚Reise um die Welt'[345] machen müssen, ermögli-

342 Cassirer 1994 d, S. 74.

343 Ebda., S. 86 (Hervorhebungen im Original); vgl. dazu auch die entsprechenden Passagen zur ‚symbolischen Prägnanz' weiter oben in Anm. 248.

344 Wäre der Begriff nicht bereits abgegriffen, könnte man im Sinne von Cassirer sogar von einer existentiellen oder anthropologischen Grunderfahrung sprechen, da der Autor die Ausdrucksfunktion „als eine wahrhaft allgemeine und weltumspannende Funktion" begreift. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 95.

345 Siehe dazu weiter oben Anm. 326.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen die Ausdruckserlebnisse für Cassirer einen vermeintlich direkteren Zugang. Der Ausdrucks-Sinn bedarf keiner gegenständlichen Deutung; er zeigt sich bereits in der jeweiligen „Art seiner Gesamterscheinung", das heißt im „Charakter des Lockenden oder Drohenden, des Vertrauten oder Unheimlichen, des Besänftigenden oder Furchterregenden, der in dieser Erscheinung […] liegt"[346]. Eben darin weiß sich der Autor mit anderen Existenz- beziehungsweise Existenzialbestimmungen einig, dass nicht etwa die „Welt des reinen theoretischen Bewußtseins", sondern das „Leben schlechthin" den Wahrnehmungen einen bestimmten, überpersönlichen „Ausdruckston" verleiht.[347] Diese noch ganz im Ausdruck befangene Betroffenheit besitzt freilich noch keine feste Ordnung und pendelt gleichsam zwischen zufällig wechselnden Eindrücken und Empfindungen hin und her. Erst nach und nach gliedert sich die Ausdruckswelt in wiederkehrende Abläufe und Gestalten, indem einzelne Momente hervorgehoben und als selbige wahrgenommen werden:

„In ihrem stetigen und gleichmäßigen Fluß treten allmählich gewisse ausgezeichnete Punkte heraus, um die sich die übrigen Glieder gruppieren; es bilden sich bestimmte Gestaltungen, die als deutlich markierte Hauptmomente festgehalten und als solche gewissermaßen mit einem besonderen Akzent versehen werden."[348]

Beschrieben wird hier ein erster Akt der Identifikation, der nur durch das plötzliche Heraustreten einzelner Momente im stetig und gleichmäßig vorgestellten Fluss der Eindrücke und Wahrnehmungen möglich ist. Während Bergson in dieser objektivierenden Stillstellung die Ursünde des Rückgangs auf einzelne Elemente und analytische Ver-

346 Cassirer 1994 d, S. 78. An anderer Stelle spricht der Autor in diesem Zusammenhang von der „physiognomischen Individualität" sowie vom „‚Bildzauber'" des Ausdrucks. Vgl. ebda., S. 81.

347 Vgl. zu diesen Charakterisierungen ebda., S. 78 und S. 86.

348 Ebda., S. 135.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fahrensweisen sieht, der er die *intuition originelle* entgegenhält, begreift Cassirer die praktischen Impulse zur Gliederung unserer Wahrnehmungswelt im Ausdruckserleben als „eine Weise der Weltgestaltung […], die allen sonstigen Weisen der bloßen Vergegenständlichung unabhängig und selbständig gegenübersteht“[349]. Die wahrgenommenen Ausdrucksgestalten sind keine bloßen Dinge oder seelenlose Objekte, sondern indem sie mit einem bestimmten Akzent versehen und aus dem Fluss des Lebens herausgehoben werden, erscheinen sie als „ein Sinngebilde von selbständiger Bedeutung und von eigener Prägung“[350]. Sie besitzen freilich noch nicht die Festigkeit begrifflicher Formen und Gestalten:

„Ein und dasselbe Wesen geht nicht nur ständig in eine neue Form über, sondern es enthält und verknüpft in sich, in ein und demselben Augenblick seiner Existenz, eine Fülle verschiedener, ja entgegengesetzter Seinsgestalten.“[351]

Um den Ausdrucks-Sinn überhaupt an den ursprünglichen Akt der Wahrnehmung binden zu können, weist Cassirer an verschiedenen Stellen darauf hin, dass „das ‚Sein’, das in der Wahrnehmung erfasst wird, […] uns in der Art des Daseins lebendiger Subjekte entgegen-

349 Vgl. ebda., S. 79 (im Original teilweise hervorgehoben).

350 Ebda., S. 72. An anderer Stelle heißt es: „Was die Versenkung in das reine Phänomen der Wahrnehmung uns sagt, ist jedenfalls das eine: daß die Wahrnehmung des Lebens nicht in der bloßen Dingwahrnehmung aufgeht, daß die Erfahrung des ‚Du’ niemals einfach in die des bloßen ‚Es’ aufgelöst oder auf sie, durch noch so komplexe begriffliche Vermittlungen, reduziert werden kann. […] Je weiter wir die Wahrnehmung zurückverfolgen, um so mehr gewinnt in ihr die Form des ‚Du’ den Vorrang vor der Form des ‚Es’; um so deutlicher überwiegt ihr reiner Ausdruckscharakter den Sach- und Dingcharakter.“ Ebda., S. 73-74.

351 Ebda., S. 71-72.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tritt“[352]. Die sinnliche Wahrnehmung ist für Cassirer kein bloßes Wachs, in das sich die Formen der Dinge einprägen, sondern umgekehrt erscheinen die Ausdrucksgestalten in je eigentümlicher Weise, weil unsere Wahrnehmungen, Gefühle, Vorstellungen und Gedanken immer schon auf „andere Lebenszentren“[353] hin gerichtet sind. Denn nur wenn das Ausdruckserleben als ursprünglich und unmittelbar – oder mit anderen Worten: nicht als repräsentativ vermittelt – vorgestellt wird, erschließt sich für Cassirer der ganze Aufbau der symbolischen Formen, der der die Erlebniswelt des Mythos ebenso umfasst wie das theoretische Bewusstsein:

„Keineswegs besteht hier das ‚Gegebene’ zunächst in einem bloß-Sinnlichen, in einem Komplex von Empfindungsdaten, die erst nachträglich durch einen Akt der ‚mythischen Apperzeption’ gewissermaßen beseelt und zu einem ‚Sinnhaften’ gemacht werden. Der Ausdrucks-Sinn haftet vielmehr an der Wahrnehmung selbst; er wird in ihr erfaßt und unmittelbar ‚erfahren’.“[354]

Nachdem der Geist auf diese vermeintlich ursprüngliche Weise ins Spiel gebracht ist, indem sinnliche Ausdruckserlebnisse und nicht anschauliche Sinnbezüge als in der ‚Wahrnehmung selbst’ vereint vorgestellt werden, treten im weiteren Symbolisierungsprozess die formbil-

352 Ebda., S. 73. In ähnlicher Weise hebt der Autor an anderer Stelle hervor: „Auch die ‚Sinnlichkeit’ kann niemals als ein bloß Vor-Geistiges oder gar als ein schlechthin Un-Geistiges gedacht werden; sondern sie selber ‚ist’ und besteht nur, sofern sie sich nach bestimmten Funktionen des Sinnes gliedert. Aber diese letzteren gehen keineswegs in der Welt des ‚theoretischen’ Sinnes – in der engen Wortbedeutung – auf. Indem wir von den spezifischen Bedingungen der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis absehen, haben wir damit nicht auch das Gebiet der Form überhaupt verlassen.“ Ebda., S. 71 (im Original zum Teil hervorgehoben).

353 Ebda., S. 105. Zum „Leben im Sinn“ vgl. die Textpassage zu Anm. 259 weiter oben.

354 Ebda., S. 80.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denden Leistungen des Bewusstseins immer stärker in den Vordergrund. Verknüpfungen zwischen einzelnen Wahrnehmungserlebnissen werden hergestellt und zu Zentren der Aufmerksamkeit verdichtet, das so Erfasste wird symbolisch nachgeahmt beziehungsweise variiert[355], es kommt zur Trennung zwischen Repräsentant und Repräsentat und schließlich zu einer immer deutlicheren Strukturierung dynamischer Kontexte und Sinnbezüge. Die hier nur kursorisch angesprochene Herausbildung stabiler Objektbezüge im symbolischen Aufbau der Anschauungswelt steht dabei stellvertretend für die „‚dynamische Sicht' der symbolischen Prägnanz als eines Prinzips für die Entstehung und Weiterentwicklung von Gesamtleistungen sowohl unseres Bewußtseins als auch unserer symbolischen Kultur"[356].

355 Bei Cassirer finden sich zahlreiche Hinweise darauf, dass jede Vergegenwärtigung eine Gedächtnisleistung beinhaltet, so dass jede vermeintlich „bloße Reproduktion vergangener Eindrücke […] nicht nur früher gegebene Wahrnehmungen wiederholt, sondern daß sie neue Phänomene und neue Data konstituiert." Ebda., S. 208. An anderer Stelle heißt es mit Blick auf die unhintergehbare Perspektivität der Wahrnehmung: „Das ‚Sehen' eines Bildes schließt also immer eine ganz bestimmte Auswertung desselben in sich: wir schauen es nicht in der Art an, wie es sich uns unmittelbar gibt, sondern wir stellen es in den Kontext der räumlichen Gesamterfahrung ein und geben ihm hierdurch erst seinen charakteristischen Sinn." Ebda., S. 181-182.

356 So Schwemmer 1997 a, S. 122. In einem gesonderten Kapitel zur „symbolischen Prägnanz" setzt sich der Autor sehr ausführlich mit dem Verhältnis von Wahrnehmung und Bewusstwerdung bei Cassirer auseinander. Neben den „primären" Merkmalen der geistigen Gliederung des Ausdruckslebens kommt es laut Schwemmer zur symbolischen Prägnanzbildung insbesondere durch so genannte „sekundäre Vergegenwärtigungen von Bewusstseinsprozessen", die darin übereinstimmen, dass sie „zu Hinweisen auf etwas [werden], das sie selbst nicht sind, das aber gleichwohl in ihnen präsent ist". Vgl. ebda., S. 113. Zur Deutung der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cassirer selbst spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an eine entsprechende Formulierung Platons vom „Werden zur Form“[357]. Die dadurch angezeigte Richtung des Symbolisierungsprozesses erläutert der Autor folgendermaßen:

„Das Reich der ‚Idee’ erschliesst sich uns und entsteht für uns, indem die Formen und Funktionen, die das Leben um seiner selbst willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgetrieben hat, derart selbständig und definitiv werden, daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet und daß erst diese Einordnung ihnen ihre letzte Wert- und Sinnerfüllung giebt.“[358]

Für Widersprüche zwischen „‚Geist’ und ‚Leben’“[359] fehlt hier das Verständnis. Die ‚Schwungkraft des Lebens’ – um mit Bergson zu sprechen – wird von den positiven Kräften des Geistes überformt und stellt vor allem die Inhalte zur Verfügung, deren Sinnerfüllung in ihrer systematischen Bearbeitung sich erschöpfen soll. Wo Bergson in seinem dunklen Drange die machtvolle Zurichtung der lebendigen Kräfte wenigstens noch als „Künstlichkeit der mathematischen Form“[360] kriti-

symbolischen Prägnanz als Wahrnehmungs- und Bedeutungsprägnanz siehe ebda., S. 116-125.

357 Cassirer 1995, S. 15. Otto Apelt übersetzt die hier angesprochene Passage übrigens mit „Entwicklung zum Sein“. Siehe dazu Platon 1993 b, Philebos, 26 d.

358 Cassirer 1995, S. 13. Der Autor setzt sich hier mit Georg Simmel und dessen Schrift ‚Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel’ auseinander. Vgl. dazu Simmel 1994.

359 So die Kapitelüberschrift des Textes ‚Zur Metaphysik der symbolischen Formen’, aus dem hier zitiert wird und der ursprünglich als Schlussabschnitt für den dritten Band der ‚Philosophie der symbolischen Formen’ verfasst worden war. Vgl. ebda., S. 3.

360 Bergson 1912 b, S. 223. An gleicher Stelle führt der Autor aus: „Ganz allgemein ist Messen ein rein menschliches Verfahren, darin bestehend, daß zwei Gegenstände eine bestimmte Anzahl von Malen real oder ideell

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

siert, denkt der Kulturphilosoph bereits an die Vermittlung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen durch die „‚Wendung zur Idee'" (Simmel), die Cassirer als „‚Wendung zur ‚symbolischen Form'"[361] begreift. Gegen die Annahme der „‚Unmittelbarkeit' des Lebens" sowie der „‚Mittelbarkeit' des Denkens" setzt der Autor auf den Ausgleich zwischen beiden: „Nicht irgend ein Absolutes jenseits dieser Mitte, sondern allein sie selbst kann uns den Ausweg aus den theoretischen Antinomien gewähren."[362] Unlösbar erscheint die Frage, „wie das Leben zur Form, wie die Form zum Leben ‚gelangt'"[363]. Doch anstatt nun das Denken selbst in Bewegung zu versetzen, indem es sich ‚durch sein Extrem hindurch auf das Moment hinbewegt, mit dem es nicht selbst identisch ist'[364], sucht Cassirer die Versöhnung zwischen beiden. Er findet sie im „Prozess ihrer Vermittlung"[365], der – wie könnte es anders sein – zwar als gegensätzlich genommen wird, nicht jedoch im Widerspruch über sich hinausgeht, sondern stattdessen zum harmonischen Ausgleich geradezu gedrängt wird. Diese nur als wirklichkeitsfremd zu bezeichnende Verharmlosung zeigt sich etwa in dem Pathos, mit dem die Gegensätze zwischen ‚Geist und Leben' im Moment der Selbstbehauptung des sich reflektierenden Geistes versöhnt werden:

„Das Leben als solches kennt keine derartige Rückwendung und keine solche Bestätigung. Es scheint freilich ihrer auch nicht zu bedürfen, solange es in seiner ungebrochenen Einheit verharrt, in welcher es ‚selig in ihm selbst' ruht. Und doch *ist* selbst diese Ruhe nicht schlechthin Seligkeit – sondern sie *wird* es erst für den Blick des Geistes, der sich auf sie hin und nach ihr zurück wendet. Seligsprechung und Verdammung sind nur für ihn vorhanden, der allein der

übereinander gelegt werden. Die Natur hat an solche Übereinanderlegung nicht gedacht. Sie mißt nicht, sie zählt nicht." Ebda.

361 Vgl. Cassirer 1995, S. 13.

362 Ebda.

363 Ebda., S. 14.

364 Siehe dazu weiter oben Anm. 74.

365 Vgl. Cassirer 1995, S. 13.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstverneinung fähig ist, für den jedoch andererseits eben diese Selbstverneinung immer noch einen Akt der Selbstbehauptung darstellt."[366]

Der pastorale Ton dieses Zitats mag vielleicht dem geistesgeschichtlichen Entstehungskontext oder dem verfeinerten Naturell des Gelehrten geschuldet sein. Die zwischen Natur und Geist vermittelnden sprachlichen Wendungen und Verklärungen erinnern freilich auf fatale Weise an jenen unseligen „Jargon der Eigentlichkeit"[367], dem Adorno insbesondere in Heideggers Hauptwerk so eindringlich auf den Grund gegangen ist. Kein Wort zum Zwang, sich behaupten zu müssen; kein eigener Gedanke zur Selbstfremdheit des Lebens; keine kritische Anmerkung zur Herrschaftsordnung des Geistes. – Anstatt ‚Geist und Leben' als gegensätzliche Momente zu begreifen, die erst im reflektierten Widerspruch das jeweils Andere im Eigenen aufzudecken vermögen, verfehlt Cassirer beide auf halbem Wege, das heißt in der emphatisch gesetzten wie unbestimmt bleibenden ‚Mitte'. Anstatt also ‚Geist und Leben' so miteinander zu konfrontieren, dass die Idee ihrer Wahrheit zumindest negativ aufscheint, setzt Cassirer vorschnell auf Ausgleich und Versöhnung, die nur im Unverbindlich-Allgemeinen sich „ins Rechte zu setzen"[368] vermag.[369]

366 Ebda., S. 32 (Hervorhebungen im Original).

367 Adorno 1973 b.

368 Ebda., S. 415.

369 Dazu zwei Beispiele: „Selbst wenn die ganze Sphäre des Geistes mit einem negativen Vorzeichen versehen wird, wenn alle seine Taten verleugnet und verworfen werden, – so ist doch schon die bloße Setzung eben dieses Vorzeichens selbst wieder eine neue Tat, die uns in der Welt des Geistes, der wir zu entliehen hofften, aufs neue festhält." Cassirer 1995, S. 31 (im Original zum Teil hervorgehoben). Die „reine *Schau* der Wirklichkeit, wie sie sich in jeder einzelnen symbolischen Form in ihrer Totalität vollzieht", beschreibt der Autor folgendermaßen: „Denn der Blickstrahl des Bewußtseins, der hier auf das Sein fällt, gehört selbst nicht mehr der Welt der Dinge, noch einem bloßen Zusammenhang des ‚Wir-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch trotz dieser grundsätzlichen Vorbehalte bleibt die Bestimmung des ‚Werdens zur Form', die ebenso als ‚Formung im Werden' zu begreifen ist, auf den Gedanken ihrer wechselseitigen Vermittlung notwendig verwiesen. In der ‚Philosophie der symbolischen Formen' gibt es geistige Formen nur als inhaltlich vermittelte Anschauungen, wie auch umgekehrt jeder Inhalt nur gegeben ist, soweit er in bestimmter Form gefasst werden kann. Selbst „in der modernen relativistischen Physik"[370] ist dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis laut Cassirer maßgeblich:

„Jetzt wachsen daher auch ‚Form' und ‚Inhalt' der physikalischen Erfahrung, jetzt wachsen ‚Messung' und ‚Beobachtung', die Gegenstände ‚im' Raum und ‚in' der Zeit und Raum und Zeit selbst, in ganz neuer Weise ineinander. Jedes

kens' an. Er ist ein rein ideeller Strahl, der das, was er berührt, seiner ‚Existenz', seinem bloßen Daseins-Bestand nach, unangetastet läßt. So wird in ihm über den Urgrund des ‚Lebens' zwar hinausgegangen – aber dieser wird damit weder zerstört, noch vergewaltigt." Ebda., S. 28 (Hervorhebung im Original). – So tief kann ‚hohe Philosophie' sinken. Der „Wille zur Macht'" tritt hier scheinbar geläutert nurmehr als „Wille zur Gestaltung" in Erscheinung. Es gehe – so Cassirer sechs Jahre vor der so genannten Machtergreifung in Deutschland – ausschließlich um die „Formung der Welt" und nicht um ihre Beherrschung; die konkret wirkende, geistige Macht sei das, „worum die Sprache, wie der Mythos, die Kunst, wie die Erkenntnis und die Religion ringen." Vgl. ebda., S. 27 (im Original zum Teil hervorgehoben). Hingegen sorgt erst das wohlfeile und andächtige Plädoyer fürs Geistige für die nötige „Ehrfurcht vor jenem Seienden, das da mehr sei, als es ist"; vgl. Adorno 1973 b, S. 426. Und nicht zuletzt wirft die Daseinsaufwertung und Existenzerhöhung auch auf den „Olympier" selbst ein vorteilhaftes Licht, denn: „Wer den Jargon plappert, auf den kann man sich verlassen". Vgl. ebda.; zur Charakterisierung Cassirers als ‚Olympier' siehe Paetzold 1995, S. 7.

370 Cassirer 1995, S. 22.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser beiden Momente erweist sich nur am anderen und durch das andere als bestimmbar.“[371]

Mit dieser Aussage wird jedem einfachen Funktionalismus ein Riegel vorgeschoben. So sind Raum und Zeit nicht nur Bedingung aller möglichen Anschauungen, sondern selber anschaulich bedingt. Waren bei Kant beide noch widersprüchlich als ‚reine Formen der Anschauung' gefasst[372], so nimmt Cassirer die These ihrer ‚unendlichen Gegebenheit'[373] auf und gibt ihnen in der Fassung des ‚Werdens zur Form' ein anschaulich-geistiges Gesicht. Nicht Zeit und Raum als empirisch abgezogene Begriffe oder als apriorische Anschauungen gilt es demnach in den Blick zu nehmen, sondern stattdessen bleibt aufzuzeigen, wie verschiedenartige Zeit- und Raumvorstellungen inhaltlich vermittelt und zu symbolischen Bedeutungen verdichtet werden.

Mit Cassirer ist somit nachvollziehbar, wie Formen und Inhalte im Symbolprozess aufeinander bezogen werden. Gegen ihn bleibt freilich geltend zu machen, dass ihre notwendige Vermittlung widersprüchlich bleibt. Denn, wie insbesondere das kritische Erbe der kantischen Philosophie zeigt, muss der Geist, indem er seine Identität herstellt oder – im Sinne von Cassirer – symbolisch zum Ausdruck bringt, anerkennen, dass seine Anschauungen und Ideen in ihrem Formsein nicht schon sich erschöpfen.[374]

371 Ebda.

372 Siehe dazu weiter oben im ersten Teil der Arbeit Anm. 310.

373 Vgl. dazu Kant 1981 b, A 25 /B 40 sowie A 32/B 48.

374 Zur Skepsis gegenüber dem Gedanken einer universellen Vermittlung durch gedankliche Formen, die bereits unter dem Begriff ‚Vorrang des Objekts' zur Sprache kam (siehe weiter oben Anm. 220, Anm. 230 und Anm. 340), führt Adorno aus: „Die Schlüsselposition des Subjekts in der Erkenntnis ist Erfahrung, nicht Form; was bei Kant Formung heißt, wesentlich Deformation. Die Anstrengung von Erkenntnis ist überwiegend die Destruktion ihrer üblichen Anstrengung, der Gewalt gegen das Ob-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.3 Symbolcharakter der Bewegung

Im Sinne von Cassirer lässt sich die Formwerdung raum-zeitlicher Vorstellungen als allmählicher Übergang „in ihre gesetzliche Ordnung“[375] begreifen. Doch bis es dazu kommt, durchlaufen die „geistigen Ausdrucksformen“ und „Grundbegriffe der Erkenntnis“ – wie hier „die Begriffe von Raum, Zeit und Zahl“[376] –, unterschiedliche Phasen der Entwicklung. Diese Veränderungen sind laut Cassirer „im ideellen, nicht im zeitlichen Sinne“ zu verstehen, da etwa „zwischen dem Bewußtsein der theoretischen Erkenntnis und dem mythischen Bewußtsein nirgends ein Hiatus“[377] besteht, der beide scharf gegeneinander absondert. Solange das mythische Denken in „seiner geistigen Struktur“ unverstanden bleibt, solange bleibt für Cassirer seine Grenze unbestimmt, so dass „Übergriffe des Mythos in den Kreis der Wissenschaft“[378] zu erwarten sind. Nicht zuletzt aus diesem Grund sieht sich

jekt. […] Subjekt ist das Agens, nicht das Konstituens von Objekt“. Adorno 1977 c, S. 752.

375 Cassirer 1985 b, S. 98. Der Autor führt in diesem Zusammenhang aus: „Raum und Zeit sind keine Substanzen, sondern vielmehr ‚reale Relationen’; sie haben ihre wahrhafte Objektivität in der ‚Wahrheit von Beziehungen’, nicht an irgendeiner absoluten Wirklichkeit. […] Die Welt wird nicht als ein Ganzes von Körpern ‚im’ Raume, noch als ein Geschehen ‚in’ der Zeit definiert, sondern sie wird als ein ‚System von Ereignissen’, von ‚events’, wie Whitehead sagt, genommen: und in die Bestimmung dieser Ereignisse, in ihre gesetzliche Ordnung, gehen Raum und Zeit als Bedingungen, als wesentliche und notwendige Momente ein.“ Ebda., S. 97-98.

376 Vgl. Cassirer 1994 c, S. VIII-IX.

377 Vgl. ebda., S. XI. An gleicher Stelle findet sich sogar die etwas unglückliche Metapher: „Die Wissenschaft bewahrt auf lange Zeit hinaus uraltes mythisches Erbgut, dem sie nur eine andere Form aufprägt.“ Ebda.

378 Ebda., S. XII. Der Autor bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die „nicht abgeschlossenen Kämpfe“ um die „Ablösung des Kraftbegriffs“ in

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Autor veranlasst, „den Mangel der systematischen Einsicht in die ‚innere Form' des Mythischen"[379] zu beheben. Denn für Cassirer lässt sich das mythische Denken erst im Begreifen und nicht im bloßen Zurückweisen überwinden. Damit die Erkenntnis dem Mythos schließlich Herr werden und ihm souverän gegenübertreten kann, ist „eine klare logische Abtrennung"[380] vonnöten. Erst dann, so Cassirer, lässt sich der Mythos als „eine eigene Weise der geistigen Formung"[381] begreifen.

Am Beispiel des Aufbaus der Zeitvorstellung im sprachlichen Denken veranschaulicht Cassirer, noch vor seiner Beschäftigung mit dem Mythos, wie sprachliche Ausdrucksformen zur Bestimmung zeitlicher Momente und Verhältnisse nicht nur als passive Abbilder der Wirklichkeit, sondern als geistig bestimmte Symbole hervorgebracht werden. Während in räumlichen Bezeichnungen das „Hier" und „Dort'" anschaulich als „Umsetzung vom Sinnlichen ins Ideelle"[382] ge-

---

der theoretischen Physik sowie auf die Frage nach der so genannten „reinen Methodenlehre" in der Geschichtswissenschaft. Vgl. ebda., S. XI-XII (im Original zum Teil hervorgehoben).

379 Ebda., S. XII.

380 Ebda.

381 Ebda., S. IX. Der dialektische Gedanke, dass Mythos und Logos einander bedingen und sich wechselseitig hervorbringen, ist diesem Autor fremd. Siehe dazu weiter oben Anm. 304.

382 Cassirer 1994 b, S. 171. Im mythischen wie im sinnlichen Raum sind räumliche Anschauungen und Begriffe noch nicht abstrakt vermittelt: „Wie der ‚physiologische' Raum sich vom ‚metrischen' dadurch unterscheidet, daß in ihm das Rechts und Links, das Vorn und Hinten, das Oben und Unten nicht vertauschbar ist, weil bei der Bewegung in jeder dieser Richtungen ganz spezifische Organempfindungen auftreten – so sind mit jeder dieser Richtungen auch gewissermaßen spezifische mythische Gefühlswerte verknüpft. Im Gegensatz zu der Homogeneität, die im metrischen Begriffsraum waltet, ist somit im mythischen Anschauungsraum jeder Ort und jede Richtung gleichsam mit einem besonderen *Akzent* versehen – und dieser geht überall auf den eigentlichen mythischen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fasst werden kann, gilt dies für zeitliche Bestimmungen nicht in gleicher Weise. So unterscheidet das „Jetzt", das „Früher" und das „Später" bereits zwischen einzelnen zeitlichen Momenten, die:

„[…] niemals gleich Dingen der objektiven Anschauung dem Bewusstsein zugleich und ‚zumal' gegeben sind. Die Einheiten, die Teile, die sich in der räumlichen Anschauung wie von selbst zu einem Ganzen zu *verbinden* scheinen, schließen sich hier vielmehr aus: das Sein der einen Bestimmung bedeutet das Nicht-Sein der anderen und vice versa."[383]

Zu einer ordnenden Verbindung der einzelnen Zeitmomente kommt es erst, wenn nicht mehr nur zwischen dem „Jetzt" und „Nicht-Jetzt" – ähnlich dem „Hier" und „Dort" – unterschieden wird, sondern wenn durch kausale Folgerungen und Schlüsse „jedem Moment seine ganz bestimmte Stelle"[384] zugewiesen wird. Cassirer deutet dieses „Werk

Grundakzent, auf die Scheidung des Profanen und des Heiligen zurück." Cassirer 1994 c, S. 106 (Hervorhebung im Original).

383 Cassirer 1994 b, S. 170 (Hervorhebung im Original). So ist es auch kein Zufall, „daß die Bildung der Zeitadverbien erst wesentlich später als die der Raumadverbien erfolgt". Vgl. ebda., S. 176. Wie Piaget für die Entwicklung des ‚Zeitbegriffs beim Kinde' zeigen konnte, ist es bei der Bildung räumlicher Begriffe möglich, von zeitlichen Verhältnissen zu abstrahieren. Dagegen kommt es zur Bildung zeitlicher Vorstellungen in enger Beziehung zu räumlichen Bewegungen: „Sie [die Zeit; F.B.] muß also erst konstruiert werden, ehe sie als unabhängiges System erfaßt werden kann und selbst dann nur bei kleinen Geschwindigkeiten. Solange dagegen die Zeit noch nicht konstruiert ist, bleibt sie nur eine der räumlichen Dimensionen, von denen sie sich nicht trennen läßt […]." Piaget 1980, S. 14-15. Siehe dazu auch die entsprechenden Beispiele zu den „Sprachen der Naturvölker" bei Cassirer 1994 b, S. 171-173.

384 Cassirer 1994 b, S. 173.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Verstandes“ als „Fortschritt vom Zeitgefühl zum Zeitbegriff“[385] und unterscheidet dabei drei Entwicklungsstufen:

„Auf der ersten Stufe ist das Bewußtsein lediglich von dem Gegensatze des ‚Jetzt’ und ‚Nicht-Jetzt’ beherrscht, der in sich selbst noch keinerlei weitere Differenzierung erfahren hat – auf der zweiten beginnen sich bestimmte zeitliche ‚Formen’ gegeneinander abzuheben, beginnt die vollendete Handlung sich der unvollendeten, die dauernde von der vorübergehenden zu scheiden, so daß ein bestimmter Unterschied der zeitlichen Aktionsarten sich herausbildet – bis zuletzt der reine Relationsbegriff der Zeit als abstrakter Ordnungsbegriff gewonnen wird und die verschiedenen Zeitstufen in ihrem Gegensatz und in ihrer wechselseitigen Bedingtheit klar hervortreten.“[386]

Die hier beschriebenen Stufen der Zeitanschauung reichen somit vom noch unbestimmten, im „Hier“ und „Jetzt“ befangenen Zeitgefühl bis zum systematischen Zeitverständnis, das nicht mehr auf substantielle Momente sich bezieht, sondern diese in eine rein funktionale „Beziehungs- und Ordnungsform“ überführt, „die alles Geschehen umfaßt, als eines Inbegriffs von Stellen, deren jede zu der anderen ein bestimmtes eindeutiges Verhältnis des ‚Vor’ und ‚Nach’, des Früher’ oder ‚Später’ besitzt“[387].

An einer vergleichbaren Stelle, in den Ausführungen über die so genannten ‚Basisphänomene’, differenziert Cassirer die „Zeitordnung“ in die „’Erlebniszeit’, mathematische Zeit, physikalische Zeit, biologisch-organische Zeit, historisch (‚ethische’) Zeit“[388]. Während die

385 Vgl. ebda., S. 173 und S. 174.

386 Ebda., S. 174 (im Original zum Teil hervorgehoben). Es wäre sicherlich reizvoll, die genannten Stufen mit den Stadien der kognitiven Entwicklung bei Piaget zu vergleichen. Anregungen hierfür finden sich bei Fetz/Seidenfuß/Ullrich 2010.

387 Cassirer 1994 b, S. 181.

388 Cassirer 1995, S. 226. Auffällig sind die thematischen Überschneidungen mit Bergson, der in seinem Werk eine ähnliche Differenzierung zur

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„psychologische ‚Erlebniszeit'" als inhomogen beschrieben wird, sofern sie „durch lauter Jetzt-Punkte" bestimmt ist, die den gemeinsamen Bezugspunkt für bereits vergangene und künftige Ereignisse bilden, gliedert sich die „organische Entwicklungs-Zeit" in einzelne Phasen, die „ein notwendiges Durchgangs-Moment" für die Herausbildung bestimmter Formen markieren.[389] Im Unterschied dazu wird die „mathematisch-physikalische Zeit" als „durch die Form der Zahl" bedingte, „reine *Stellenordnung*"[390] beschrieben:

„Die Momente unterscheiden sich nicht qualitativ, nicht inhaltlich, sondern rein durch die ‚Stelle in der Zeit', d. h. durch das rein ordinale Moment, durch ihre Stellziffer – die Zeit so gefasst ist ein reines *homogenes* Medium – es giebt in ihr aber keine ausgezeichneten Stellen – u. als solches homogenes Medium hat sie auch die Tendenz, mit dem *Raum* zusammenzufallen. – Beide unterscheiden sich zwar als ‚Formen' des Nebeneinander u. Nacheinander[…], aber diese Unterscheidung geht doch in einer höheren Einheit auf – nur in ihrer ‚Union' bestimmen sie schließlich den Begriff der mathematisch-physikalischen ‚Natur' als einer Ereignis-Ordnung – Auf ein anderes Moment als das der Ereignis-Ordnung, der Stell-Ziffer wird eben in der rein physikalischen Natur-Zeit gar nicht gesehen."[391]

Kennzeichnung dauernder Verhältnisse vornimmt, die von der rein gegebenen *intuition originelle*, über den evolutionär gedeuteten *élan vital* bis hin zum geschichtsphilosophisch angelegten *élan d'amour* reichen. Siehe dazu weiter oben Kapitel 2 im ersten Teil der Arbeit.

389 Vgl. Cassirer 1995, S. 227-228. Die hier nicht näher kommentierte „geschichtliche-Zeit" ist laut Cassirer „wesentlich ethische Zeit: Zeit der ‚reinen Zukunft'". Vgl. ebda., S. 228 (im Original teilweise hervorgehoben).

390 Ebda., S. 227 (Hervorhebung im Original).

391 Ebda. (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die große Überraschung Bergsons, „daß die wissenschaftliche Zeit nicht dauert“[392], wird durch diese Aussage – nunmehr sogar begriffsanalytisch – bestätigt. Für die mathematisch-physikalische Zeitauffassung gilt im Kern das, was Cassirer für die begriffliche Form der Zahl prägnant zusammenfasst:

„Das Moment der Vielheit geht hier in das Moment der Einheit, das der Sonderung in das der Verknüpfung, das der durchgängigen Unterscheidung in das der reinen Gleichartigkeit über. Alle diese Gegensätze müssen sich miteinander in ein reines geistiges Gleichgewicht gesetzt haben, damit der ‚exakte’ Begriff der Zahl sich bilden kann.“[393]

Der Preis für diese systematische Durchbildung und Vereinheitlichung des Zeitverständnisses besteht freilich in dem – anschaulich ausgedrückt – Verlust der „Buntscheckigkeit“[394]. Doch anders als der ohnmächtige Protest Bergsons gegen die Gleichsetzung von Raum und Zeit und der damit einhergehenden Nivellierung sämtlicher Qualitäten, richtet sich die Kritik hier gegen die identitätsphilosophische Voraussetzung der mathematisch-physikalischen Zeitordnung selbst. Denn auch wenn jedem einzelnen Moment durch die reine ‚Form der Zahl’ seine genaue Stelle im Ordnungsgefüge der Zeit zugewiesen werden kann, bedeutet dies nicht, dass damit schon das ‚Moment der Einheit’ erreicht oder ein ‚geistiges Gleichgewicht’ zwischen den genannten Gegensätzen hergestellt wäre. Schließlich trifft der dialektische Einwand gegen das sich scheinbar selbst genügende Denken auch hier zu:

392 Siehe dazu weiter oben Anm. 170.

393 Cassirer 1994 b, S. 186.

394 Vgl. zu dieser Begriffsverwendung Marx 1975, S. 268. Der Autor bringt dort zum Ausdruck, dass „der buntscheckige Haufen der Arbeiter […] vor dem Kapital“ letztlich gleich wird. Vgl. Ebda., S. 268-269.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht die ‚Stellenordnung' der ‚physikalischen Natur-Zeit' ist unwahr, sondern unwahr ist ihre Identifikation mit der Wahrheit.[395]

Zwar schränkt Cassirer ein, dass „der ‚exakte' Begriff der Zahl […] für die Sprache unerreichbar"[396] bleibe. Gleichwohl hebt er im Rahmen seiner Analyse der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung hervor, dass die „Größen und Größenbeziehungen, die die universellen Konstanten für jegliche Beschreibung des physikalischen Geschehens bilden", die „letzte Schicht der Objektivität"[397] zum Ausdruck bringen. Auch wenn es laut Cassirer nicht möglich ist, den „letzten Rest von ‚Zufälligkeit', von ‚Subjektivität' aus der Beschreibung des Naturgeschehens zu tilgen"[398], kommt die Begriffssymbolik in den mathematischen Naturwissenschaften dem erkenntnistheoretischen Objektivitäts-

395 Zu Hegels Kritik an einem Wahrheitsverständnis „ohne alle Bestimmung" siehe weiter oben Anm. 47.

396 Vgl.Cassirer 1994 b, S. 186.

397 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 554. Für Cassirer beinhaltet jede geistige Leistung eine Ordnungsleistung. Doch erst der „Fortgang von den Dingbegriffen zu den Relationsbegriffen, von der Setzung konstanter Dingeinheiten zu der reinen Gesetzes-Konstanz", führt zu einer kohärenten und konsistenten Ordnung, die alles „‚Substantielle' […] rein und vollständig ins Funktionale" umwandelt. Vgl. ebda. Während die einzelnen symbolischen Formen zunächst unterschiedliche Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffe hervorbringen, führt insbesondere der moderne naturwissenschaftliche Fortschritt laut Cassirer „zu immer allgemeineren Symbolen" und zu einer übergreifenden „Totalität", in der „die Besonderheit der Gesichtspunkte nicht ausgelöscht, sondern aufbehalten und ‚aufgehoben'" sein soll. Vgl. ebda., S. 560. Zur Frage der „Vielfalt der symbolischen Formen" und der „Einheit des Geistes" siehe weiter oben Anm. 247.

398 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 559. Der Autor bezieht sich hier auf die „allgemeine Relativitätstheorie", der zufolge „gewisse Bestimmungen, die wir dem Objekt als solchem als ‚seine' Beschaffenheiten beilegten, überhaupt nur definierbar sind, […] wenn wir angeben, hinsichtlich welches Bezugssystems sie als gültig gedacht werden sollen." Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ideal bereits nah. Die „Wendung ins Allgemeine“ kann zwar ohne die „Versenkung in das empirische Material“ nicht gelingen; jedoch ist dies für Cassirer „nur Anfangspunkt, nicht Endpunkt – terminus a quo, nicht terminus ad quem, Durchgangsstadium, nicht Ziel der philosophischen Erkenntnis“[399]. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf „Kants ‚kritische’ Fragestellung“, die den eigenen Ansprüchen angeglichen wird: „alle ‚Werke’ der Kultur sollen auf ihre Bedingungen befragt, in ihrer allgemeinen ‚Form’ dargestellt werden“[400]. Erst dann sei es möglich, „die ‚Materie’ der Philosophie der symbolischen Formen“, also etwa „Sprachgeschichte, Mythengeschichte, Religionsgeschichte, Kunstgeschichte, Wissenschaftsgeschichte“, ihrer „‚inneren Form’“[401] gemäß zu bestimmen und zu begreifen.

Es ist nicht verwunderlich, dass der inhaltsleere mathematisch-naturwissenschaftliche Realitätsbegriff für die Bestimmung der symbolischen Formen in Anschlag gebracht wird, da das Ideal objektiver Erkenntnisbildung in den so genannten „exakten Wissenschaften“ am Maßstab logisch-widerspruchsfreier Aussagen sich bemisst. Cassirer sieht im Hinblick auf die „naturwissenschaftliche Erkenntnis“ schließlich „ein allgemeines Aufbaugesetz des Geistes“[402] am Werk, das die

399 Vgl. dazu Cassirer 1995, S. 164. Hegels ‚reines Zusehen’ spielt hier ebenso wenig eine Rolle, wie die Subjekt und Form begrenzende ‚Unverfügbarkeit des Objekts’. Siehe dazu weiter oben Anm. 68 und Anm. 220.

400 Vgl. Cassirer 1995, S. 163-164.

401 Vgl. ebda., S. 164.

402 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 560. Selbst ethische Überlegungen orientieren sich bei Cassirer am Kriterium der logischen Konsequenz und formalen Stimmigkeit: „Auch im Bereich des Wollens und Handelns gilt ein Prinzip, das dem theoretischen Satz der Identität und des Widerspruchs entspricht. Sofern wir überhaupt ‚wollen’, verlangen wir eine Einheit, eine innere Konsequenz und Kohaerenz des Wollens – ebenso wie das theoretische Denken eine solche Kohaerenz und Konsequenz in der begrifflichen Repräsentation der Wahrnehmungswelt fordert.“ Cassirer 1939, S.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verschiedenen symbolischen Formen und Sinnbezüge vereint. Doch beschränkt sich die exakte Bestimmung zeitlicher beziehungsweise beweglicher Momente – trotz aller notwendigen Rückbezüge auf ‚das empirische Material' – bei Cassirer auf die selbstbezügliche Form der Verstandesidentität, die die eigene Widersprüchlichkeit ausblendet[403] beziehungsweise der Ausweitung ihrer Zuständigkeit überantwortet:

„Gibt es nicht irgendeinen Weltbegriff, der von allen Partikularitäten frei ist, der die Welt so beschreibt, wie sie sich nicht vom Standpunkt Dieses oder Jenes, sondern – ‚vom Standpunkt von Niemand' ausnimmt? Aber sofern diese Frage überhaupt zulässig ist, so zielt sie doch in jedem Falle auf einen ‚unendlich fernen' Punkt hin, der auf keiner gegebenen Stufe der Wissenschaft erreichbar ist. Wir haben es in ihr mit einer echten ‚transzendentalen Idee' im Sinne Kants zu tun, der keine bestimmte Einzelerfahrung jemals kongruieren kann."[404]

Der hier noch regulativ erhobene Erkenntnisanspruch offenbart seine ganze Wucht und Totalität schließlich dadurch, dass die „Wendung ins Allgemeine" zugleich als „echte Konstitution"[405] ausgewiesen wird, die zwar „spezifische, aber in dieser Spezifizität ganz universelle und originelle (weil originäre) Formen der Sinngebung"[406] hervorzubringen vermag. Indem die „‚Struktur' der Werke"[407] zuletzt auf ihre allgemei-

67. Unbeachtet bleibt auch hier der gegensätzliche Gedanke, dass die strenge ‚Kohärenz' und ‚Konsequenz' des ‚Wollens' und ‚Handelns' immer schon das Moment des Zwanges gegenüber dem nicht gleichermaßen ‚vernunftgemäßen Handeln' mit sich führt.

403 Vgl. dagegen die Charakterisierung der „Identität eines ganzen Systems" bei Hegel als „Identität der Identität und der Nichtidentität". Siehe dazu weiter oben Anm. 43 und Anm. 44.

404 Cassirer 1994 d, S. 559-560.

405 Vgl. Cassirer 1995, S. 164.

406 Ebda., S. 165.

407 Vgl. ebda., S. 163.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ne Form zurückbezogen wird, verändern sich auch ihre Inhalte: nicht bloß die wechselnden Phänomene der „Sprachgeschichte, Mythengeschichte, […] Wissenschaftsgeschichte", sondern die allgemeine „Auffassung ‚der' Sprache überhaupt, […] des Mythos überhaupt, der Naturerkenntnis, der Mathematik überhaupt"[408] rückt nunmehr ins Zentrum. Alles, was singulär oder zufällig in Erscheinung tritt und „nicht anders als in geschichtlicher Form zugänglich"[409] ist, fällt unter den Richtspruch bloßer Standpunktdifferenz beziehungsweise einseitiger Perspektivität.[410] Anstatt also auftretende Widersprüche und notwendige Unbestimmtheiten dem „Vorrang des Objekts" zuzuerkennen, „das an diesem, was nicht subjektive Zutat ist"[411], begreift Cassirer umgekehrt den Fortgang der Formbildung „zu immer allgemeineren Symbolen"[412] als geeignete Möglichkeit der Objektbestimmung:

„Je mehr sie [die naturwissenschaftliche Erkenntnis; F.B.] sich in sich selbst konzentriert und sich auf das, was sie ist und will, begreift: um so klarer tritt das Moment heraus, in dem sie sich von allen anderen Formen des Begreifens und Verstehens der Welt unterscheidet – und das Moment, das sie mit ihnen allen verbindet."[413]

Dieser letzte Satz der ‚Philosophie der symbolischen Formen' lässt leider offen, wie das gleichermaßen unterscheidende sowie alles verbindende ‚Moment' beschaffen sein soll. Die durch die ‚Form der Zahl'

408 Vgl. ebda., S. 164.

409 Vgl. ebda.

410 Dies gilt laut Cassirer auch für die traditionellen „‚Richtungen' und ‚Schulen' der Erkenntnistheorie", die von unterschiedlichen Evidenzen ausgehen, denen er mit seiner Differenzierung zwischen „Ich-Basis", „Du-Basis" und „Es-Basis", aus denen „alle Gewissheit entspringt", ein allgemeines Grundgerüst geben möchte. Vgl, dazu ebda., S. 166-167.

411 Vgl. Adorno 1977 c, S. 752.

412 Siehe dazu weiter oben Anm. 397.

413 Cassirer 1994 d, S. 560.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ermöglichte ‚reine Stellenordnung' der mathematisch-physikalischen Zeit lässt allerdings darauf schließen, dass die erfahrungslose Bestimmung der Erkenntnis nur dadurch zur allgemeinen Geltung kommt, dass vom Gegenstand selbst nur mehr dessen reine Form als gleichsam fleischloses Skelett übrig bleibt. Damit träfe freilich Hegels Vorbehalt gegenüber Zenon auch auf Cassirer zu, wonach die „große Abstraktion"[414] von den Dingen nur möglich ist, weil der sich selbst setzende und voraussetzende Verstand sein eigenes Objektsein nicht mitreflektiert. Der im Zusammenhang mit der eleatischen Philosophie bereits beklagte „Abgrund der Verstandes-Identität"[415] zeigt sich hier unter anderem darin, dass die allein auf sich selbst gerichtete mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis mit ‚allen anderen Formen des Begreifens und Verstehens' gleichermaßen verbunden wie auch getrennt sein soll. Diese bei Cassirer unbestimmt bleibende, weil nicht inhaltlich vermittelte Position, wäre nur dann aufschlussreich, wenn die verbindenden und trennenden Momente selber in den Blick genommen würden, anstatt abstrakt in einer übergreifenden Symbolform aufzugehen. Denn auch wenn das ‚allgemeine Aufbaugesetz des Geistes' auf „das *Ganze*, das wir Erkenntnis nennen"[416], zielt, ist der „objektive Gehalt individueller Erfahrung"[417] nicht das Produkt einer symbolischen Formbestimmung, sondern das Ergebnis eines Denkens, das sich ebenso an dem bemisst, was außerhalb seiner Begrifflichkeit liegt. Um dem ‚Abgrund der Verstandesidentität' zu entgehen, genügt es nicht, das ‚empirische Material' der ‚allgemeinen Form' der Erkenntnis zu unterstellen. Vielmehr bleibt darauf zu reflektieren, wie begriffliche Ordnungen und vorbegriffliche Erfahrungen einander bedingen und durchdringen. Ihre ‚Wendung ins Allgemeine' wäre dann freilich nicht mehr als ‚Ziel der philosophischen Erkenntnis' zu verstehen, sondern

414 Siehe dazu weiter oben Anm. 40.

415 Siehe dazu weiter oben Anm. 41.

416 Vgl. Cassirer 1995, S, 165 (Hervorhebung im Original).

417 Vgl. zu dieser Formulierung Adorno 1977 c, S. 752.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausdruck einer einseitigen Entwicklung beziehungsweise unvermittelt bleibenden Objektivitätsvorstellung.[418]

Cassirers Rekurs auf die reine Bedeutungsfunktion der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis eignet sich somit nicht für philosophische Letztbegründungen. Die vermeintlich reinen Formen der Erkenntnisbildung bleiben auf bestimmte Inhalte verwiesen, wie auch „Raum und Zeit nicht vorgestellt werden können ohne Räumliches und Zeitliches“[419]. Richtig ist, dass Formen und Inhalte zu unterscheiden sind, doch führt erst die Vermittlung beider zur Einsicht in ihren widersprüchlichen Zusammenhang. Hegel bringt diesen Gedanken in dem kurzen Abschnitt der ‚Objektiven Logik’ über ‚Form und Materie’ folgendermaßen zum Ausdruck:

„Die Materie, das als gleichgültig bestimmte, ist das *Passive* gegen die Form als *thätiges*. Diese ist als das sich auf sich beziehende Negative der Widerspruch in sich selbst, das sich auflösende sich von sich abstossende und bestimmende. Sie bezieht sich auf die Materie, und ist *gesetzt*, sich auf diß ihr Bestehen, als auf ein Anderes zu beziehen. Die Materie hingegen ist gesetzt, sich nur auf sich selbst zu beziehen, und gleichgültig gegen anderes zu seyn; aber

418 So ist laut Cassirer der „Verzicht auf die Dinglichkeit“ ein entscheidendes Kennzeichen der modernen Physik: „Was wir den Gegenstand nennen, das ist nicht länger ein schematisierbares, ein in der Anschauung realisierbares ‚Etwas’ mit bestimmten räumlichen und zeitlichen Prädikaten, sondern es ist ein rein gedanklich zu erfassender Einheitspunkt.“ Vgl. Cassirer 1994 d, S. 553-554. Doch auch dieser ‚Einheitspunkt’ verweist nicht allein auf sich selbst: „Aus Subjekt, gleichgültig, wie es bestimmt werde, läßt ein Seiendes nicht sich eskamotieren. Ist Subjekt nicht etwas – und ‚etwas’ bezeichnet ein irreduzibel objektives Moment –, so ist es gar nichts; noch als actus purus bedarf es des Bezugs auf ein Agierendes.“ Adorno 1977 c, S. 747. Siehe dazu weiter oben Anm. 223.

419 Vgl. Adorno 1956, S. 158 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie bezieht sich *an sich* auf die Form; denn sie enthält die aufgehobene Negativität, und ist nur Materie durch diese Bestimmung.“[420]

In ihrer Vermittlung, so lässt sich die hier aufgezeigte Dialektik von Form und Inhalt deuten, unterscheiden sich beide Momente. Denn während die Form als tätiges Prinzip sich auf sich selbst, als Subjekt und Objekt, sowie auf anderes bezieht, wird die Materie erst in der Bestimmung durch das Denken zum Gegenstand – ohne freilich in den bestimmenden Formen ganz aufzugehen. Der Widerspruch ist beiden eigen. Doch während das Denken den ‚Widerspruch in sich selbst' erzeugt, indem es seine Grenzen setzt und überschreitet, bleibt die Materie demgegenüber indifferent. Nicht schon ‚für sich', sondern erst gedanklich vermittelt zeigt sie sich in ihrem Gegensatz zum Denken:

„In solchem Widerspruch drückt Einsicht in die Nichtidentität, die Unmöglichkeit sich aus, in subjektiven Begriffen ohne Überschuß einzufangen, was nicht des Subjekts ist; schließlich das Scheitern von Erkenntnistheorie selber.“[421]

Bei Cassirer finden sich allerdings unterschiedliche Lesarten, wie die „Mannigfaltigkeiten der möglichen Verknüpfungsformen in einem höchsten Systembegriff zu vereinen“[422] sind. Neben der „Synthesis höherer Art“, bei der anstelle von Einzelformen (‚Substanzen') deren Relationen (‚Funktionen') als konstitutives Ordnungsgefüge genommen werden, gibt es eine weitere, komparativ angelegte Bedeutung des „Allgemeinen“[423]:

„Die verschiedenen Weisen der geistigen Formung werden als solche anerkannt, ohne daß der Versuch gemacht wird, sie einer einzigen, einfach-fortschreitenden Reihe einzuordnen. Und doch wird, gerade in einer solchen

420 Hegel 1999 b, S. 298.

421 Adorno 1956, S. 157.

422 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 29.

423 Vgl. ebda., S. 28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ansicht, auf einen Zusammenhang solcher Einzelformen unter sich keineswegs verzichtet, sondern es wird vielmehr umgekehrt der Gedanke des Systems dadurch noch verschärft, daß an Stelle des Begriffs eines einfachen Systems der Begriff eines komplexen Systems tritt. Jede Form wird sozusagen einer besonderen Ebene zugeteilt, innerhalb welcher sie sich auswirkt und in der sie ihre spezifische Eigenart völlig unabhängig entfaltet – aber gerade in der Gesamtheit dieser ideellen Wirkungsweisen treten nun zugleich bestimmte Analogien, bestimmte typische Verhaltensweisen hervor, die sich als solche herausheben und beschreiben lassen."[424]

Im ‚komplexen System' geht es nicht um absolute Verbindungen oder Gegensätze zwischen den symbolischen Formen, sondern um partielle Übereinstimmungen und Unterschiede. Dieser Gedanke wurde in ähnlicher Form bereits im Zusammenhang mit der Frage nach einem möglichen Ausgleich zwischen ‚Geist und Leben'[425] aufgegriffen. Doch während der Prozess der Gegensatzversöhnung[426] zuvor als geschichtslos und wirklichkeitsfremd zurückgewiesen wurde, verweist der hier bemühte Systemgedanke auf einen anderen Zusammenhang. Anstatt an vorausgesetzten Gewissheiten und geschlossenen Deduktionszusammenhängen – wie im mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken –, bemisst sich der immanente Vergleich der symbolischen Formen an erst zu entwickelnden Kriterien und Gegenstandsbezügen. Das ‚komplexe System' betont damit den Prozess der Wahrheitsfindung als notwendige Bedingung seiner eigenen Geltung, mit der Folge, dass die Resultate aus der „Welt der reinen Bedeutung"[427] zugleich ihren Absolutheitsanspruch einbüßen. Anders gesagt führt der Verzicht auf ein positiv bestimmtes *tertium comparationis* zu einem offenen System-

424 Ebda., S. 29.

425 Siehe dazu weiter oben Anm. 363.

426 Siehe Anm. 365 weiter oben.

427 Vgl. Cassirer 1994 d, 525 (im Original teilweise hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verständnis[428], bei dem die ‚Einzelformen' weder unter ein einheitliches Begriffsverständnis subsumiert werden noch unverbunden nebeneinander stehen, sondern in ihrer Vielfalt und Differenziertheit aufeinander bezogen werden.[429] Dies schließt Widersprüche und Verdrängungen in und zwischen den symbolischen Formen nicht aus, wie an der Geschichte von Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft deutlich abzulesen ist.

Nimmt man also das ‚empirische Material' der symbolischen Formen nicht nur als ephemere Erscheinung oder ‚Durchgangsstadium' der ‚philosophischen Erkenntnis', sondern begreift es stattdessen als konstitutives Moment der Form- und Erkenntnisbildung, dann erscheint schließlich auch die von Cassirer beschriebene ‚Wendung ins Allgemeine' in ihrer notwendigen Vermittlung als unvollständige Identität. Ebenso, wie ein ‚absolut Erstes' nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann[430], lässt auch ein vermeintlich denknotwendiges, ‚absolut Letztes' nicht widerspruchsfrei sich fassen. Die ‚Wechselbestimmung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnliche',

428 So heißt es etwa in der ‚Phänomenologie des Geistes' in Anspielung auf Fichtes ‚Wissenschaftslehre': „Unter mancherley Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als *System* wirklich ist, und dargestellt werden kann. Daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Princip der Philosophie, wenn es wahr ist, schon darum auch falsch ist, weil er Grundsatz oder Princip ist." Hegel 1999a, S. 21 (Hervorhebung im Original).

429 Cassirer bezieht sich in diesem Zusammenhang eher beiläufig auf Platon, der in seinen Überlegungen zur Gemeinschaft der Begriffe drei Möglichkeiten ihres Verhältnisses zueinander entwickelt: die Gleichheit, die Unverbundenheit und die teilweise Übereinstimmung. Die Aufgabe der Dialektik besteht darin herauszufinden, „welche Begriffe miteinander zusammenstimmen und welche einander ausschließen". Vgl. Platon 1993 d, Sophistes, 253 b.

430 Siehe dazu weiter oben Anm. 295.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von der Cassirer spricht[431], gilt auch für das vermeintlich „objektive Gefüge der physikalischen Welt“[432], das im ‚komplexen System' der symbolischen Formen nicht schon den ‚Endpunkt' der Erkenntnisbildung, sondern das widersprüchliche Moment einer gedanklich zum Stillstand gebrachten Extremform bezeichnet.[433]

Der systemische Charakter der symbolischen Formen zeigt sich zwar in der Widersprüchlichkeit seiner Elemente, doch erst ihre Vermittlung verändert das ‚komplexe System' zu einem widersprüchlichen Ganzen. Dies ist nun freilich nicht miss zu verstehen in dem Sinne, dass der Zusammenhang der symbolischen Formen sich aus ihrer bloßen Aneinanderreihung ergebe, oder dass umgekehrt ihre jeweilige Besonderheit bereits durch ihr ‚objektives Gefüge' wesentlich bestimmt sei. Das Verhältnis der symbolischen Formen untereinander sowie zum ‚komplexen System' ist vielmehr zu verstehen als Wechselwirkung zwischen ebenso feststellenden wie aufhebenden Bestimmungen. In dieser dynamischen Konstellation verweisen die ‚symbolischen Gestaltungen' auf die Mannigfaltigkeit und der Systemgedanke auf den Zu-

431 Siehe dazu weiter oben Anm. 240.

432 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 558.

433 Hier in Anspielung auf den ‚Fortgang' des wissenschaftlichen Denkens zur ‚reinen Gesetzes-Konstanz', die alles Veränderliche ‚rein und vollständig ins Funktionale' übersetzt. Siehe dazu weiter oben Anm. 397. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang Cassirers Rede von der „Selbstgesetzlichkeit“ beziehungsweise der „eigentümlichen ‚Autarkie'“ der physikalischen Theoriebildung. Vgl. Cassirer 1994 d, S. 544. Die hier in Aussicht gestellte einzelwissenschaftliche Auflösung der Gegenstände in begriffliche Formen und Funktionen würde die Erkenntnis in eine Tautologie verwandeln, die sich ausschließlich auf das richtete, was mit ihr identisch wäre. Vgl. dagegen Hegels Ausführungen über die vermeintliche Abgeschlossenheit der „Form eines Urteils“ sowie das „Nichtidentische“, das „im Urtheile nicht ausgedrückt“ ist. Hegel 1999 b, S. 78 (im Original zum Teil hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sammenhang der symbolischen Formen.[434] Beide sind weder für sich noch schlechthin gültig, sondern ihre Bedeutung erschließt sich erst in Bezug auf ihr jeweiliges Gegenteil. So lässt sich vom ‚Ganzen' der symbolischen Formen nur in Bezug auf einzelne ‚Formwelten' sprechen, während die symbolischen Phänomene nur dann „als irgendwie *vermittelte* Gegensätze"[435] in Erscheinung treten, wenn ein entsprechender Verweisungshorizont aufgespannt wird.

Für Cassirer ist die „konkrete Totalität des Geistes" durch das „Prinzip des ‚Primats' der Funktion von dem Gegenstand"[436] bestimmt, das „in jedem Sondergebiet eine neue Gestalt" annimmt und dementsprechend eine „neue selbständige Begründung"[437] verlangt. Dies lässt allerdings unberücksichtigt, dass „die einzelnen symbolischen Formen nicht unmittelbar verglichen werden können, sondern nur über den ‚Umweg' einer Zuordnung ihrer Gestaltungen zu den verschiedenen geistigen Funktionen"[438]. Das heißt, auch die geistigen Funktionen des Ausdrucks, der Darstellung und der Bedeutung sind nicht unabhängig und als solche gültig, sondern bleiben verwiesen auf ihre jeweiligen Inhalte und Anwendungen. Die vorausgesetzte primäre Bedeutung der ‚geistigen Funktionen' als konstitutives Gegenstandsmoment ist vor allem dem Anspruch geschuldet, den symbolischen Gestaltungen überhaupt eine Form geben zu können.[439] Da jedoch das ‚Ganze' der sym-

434 Ähnlich bereits Marx: „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen." Marx 1981, S. 632. An gleicher Stelle findet sich übrigens eine aufschlussreiche – hier allerdings nicht zu vertiefende – Kritik an Hegels „Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denkens zu fassen". Vgl. ebda.

435 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 92 (Hervorhebung im Original).

436 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 10-11.

437 Vgl. ebda., S. 11.

438 So Schwemmer 1997, S. 60.

439 Schwemmer weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die geistigen Funktionen „in den einzelnen symbolischen Formen nicht gleicher-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bolischen Formen ebenso wenig wie die ‚Mannigfaltigkeit' der konkreten Gestaltungen direkt zugänglich ist, erweist sich der Anspruch selbst als zugleich einseitig und überhöht.

Demgegenüber stützt sich die offene Erfahrung, die diesen Namen trägt, weil sie nicht a priori zwischen Funktion und Inhalt unterscheidet, auf die dynamischen Verflechtungen zwischen den anschaulichen und geistigen Momenten des jeweils Gegebenen beziehungsweise Erzeugten. Nur auf diese Weise lässt sich vermeiden, dass die „Einheit und Ganzheit des Geistes"[440] absolut gesetzt und „die passive Welt der bloßen Eindrücke"[441] zu einem bloß abgeleiteten Phänomen herabgestuft wird. Bei Cassirer finden die ‚Ausdruckswelt' und die ‚Welt der Anschauung', die einen „Einblick in das ‚Werden' der Wissenschaft" ermöglichen, ihre Bedeutung als geistige Formgestalten vor allem dadurch, dass sie „die Richtung wie das Gesetz dieser Bewegung kenntlich"[442] machen. Der Autor lässt keinen Zweifel, dass „vom Standpunkt des Systems der geistigen Ausdrucksformen betrachtet", die ‚Gesamt-

maßen auftreten. Vielmehr zeigt sich eine Dominanz der Ausdrucksfunktion über die anderen Funktionen im Mythos, der Darstellungsfunktion in der Sprache und der Bedeutungsfunktion in der Erkenntnis. Auch die geistige ‚Dimensionierung' der verschiedenen symbolischen Formen und Formwelten ist daher verschieden." Ebda.

440 Cassirer 1994 d, S. 92.

441 Cassirer 1994 b, S. 12 (im Original teilweise hervorgehoben). Zum vollständigen Zitat siehe Anm. 297 weiter oben.

442 Vgl. Cassirer 1994 c, S. XI. An anderer Stelle heißt es dementsprechend: „Auf dieses wesentliche Ziel: auf die Einfügung des Besonderen in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform bleibt die Erkenntnis wesentlich gerichtet. Aber neben dieser Form der intellektuellen Synthesis, die sich im System der wissenschaftlichen Begriffe darstellt und auswirkt, stehen im Ganzen des geistigen Lebens andere Gestaltungsweisen. Auch sie lassen sich als gewisse Weisen der ‚Objektivierung' bezeichnen: d. h. als Mittel, ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben […]." Cassirer 1994 b, S. 8. Siehe dazu Anm. 231 weiter oben.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit der symbolischen Formen' wie auch das ‚Ganze ihrer Entwicklung' als „geistig-organische Einheit gedacht wird"[443]. Wenn man bedenkt, dass die reine Bedeutungsfunktion der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis, auf die der Prozess der Formbildung bei Cassirer insgesamt zuläuft, vom Autor vergleichsweise wenig untersucht worden ist[444], dann überrascht, mit welcher Bestimmtheit die „Welt der exakten Wissenschaft" zum paradigmatischen „Sonderfall der Objektivierung"[445] erhoben wird. Der Grund dafür ist, dass im Sinne des Cassirerschen Funktionsbegriffs die ‚Einheit der Welt' nur durch die ‚Einheit und Ganzheit des Geistes' hergestellt werden kann:

„[…] denn die höchste objektive Wahrheit, die sich dem Geist erschließt, ist zuletzt die Form seines eigenen Tuns. In der Totalität seiner eigenen Leistungen und in der Erkenntnis der spezifischen Regel, durch die jede von ihnen bestimmt wird, sowie in dem Bewußtsein des Zusammenhangs, der alle diese besonderen Regeln wieder zur Einheit *einer* Aufgabe und einer Lösung vereint: in alledem besitzt der Geist die Anschauung seiner selbst und die der Wirklichkeit."[446]

Hier wiederholt sich, wofür Hegel in Bezug auf den Geist, der sich selbst erblickt, das Bild vom „Versenken in den Abgrund der Verstan-

443 Vgl. Cassirer 1994 c, S. VIII. Dies gilt unabhängig davon, dass „[d]as mathematisch-naturwissenschaftliche Sein […] in seiner idealistischen Fassung und Deutung nicht alle Wirklichkeit [erschöpft; F.B.], weil in ihm bei weitem nicht alle Wirksamkeit des Geistes und seiner Spontaneität befaßt ist." Cassirer 1994 b, S. 10. Auch wenn der ‚Geist' nicht alles zu leisten vermag, wird er dennoch für universell zuständig und verantwortlich erklärt.

444 Vgl. dazu vor allem die frühen Untersuchungen in Cassirer 1994 a, Kap. 4 und Kap. 6 sowie die Ausführungen zur ‚theoretischen Weltbetrachtung' in Cassirer 1994 d, Teil 3.

445 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 524.

446 Cassirer 1994 b, S. 48 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des-Identität“[447] gewählt hat: Die Reduktion auf ‚reine Formen’ und ‚begriffliche Bedeutungen’ verstellt den Blick für das, was darin nicht bereits sich erschöpft und nur qua Negation des sich selbst reflektierenden Denkens einzuholen wäre. Die „letzte Zentrierung aller geistigen Formen in der *einen* logischen Form“ – laut Cassirer eine unhintergehbares „Grundprinzip des philosophischen Idealismus“[448] –, zementiert den Gedanken der ‚höheren Einheit’ und „strengen *Systematik*“[449]. Ihr eigentlicher Zweck, „die Welt der sinnlichen Erfahrung zu beherrschen und als gesetzlich-geordnete Welt zu übersehen“[450], wird nur beiläufig erwähnt und wie selbstverständlich mit dem Anspruch „der Philosophie als der höchsten Einheitsinstanz“[451] gleichgesetzt:

447 Hegel 1965, S. 318; zur Kritik am Konzept der ‚Sichselbstgleichheit des Denkens’ bei Parmenides siehe weiter oben Anm. 27 und Anm. 28 im ersten Teil der Arbeit.

448 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 16 (Hervorhebung im Original).

449 Vgl. ebda. (Hervorhebung im Original). Zu den ‚höheren Funktionen’ sowie zur ‚höheren Einheit’ der wissenschaftlichen Erkenntnisbildung siehe weiter oben Anm. 285 und Anm. 391.

450 Vgl. ebda., S. 17. Der Autor bezieht sich hier auf „den Begriff des ‚Symbols’ […], wie ihn Heinrich Hertz vom Standpunkt der physikalischen Erkenntnis fordert und kennzeichnet“. Vgl. ebda. (im Original zum Teil hervorgehoben).

451 Vgl. ebda., S. 14. Der Autor kritisiert in diesem Zusammenhang die bisherigen „dogmatischen Systeme der Metaphysik“ und versucht stattdessen „einen Standpunkt zu finden, der *über* all diesen Formen und der doch andererseits nicht schlechthin jenseits von ihnen liegt: – einen Standpunkt, der es ermöglichte, das Ganze derselben mit einem Blicke zu umfassen und der in diesem Blicke doch nichts anderes sichtbar zu machen versuchte, als das rein immanente Verhältnis, das alle diese Formen zueinander, nicht das Verhältnis, das sie zu einem äußeren, ‚transzendenten’ Sein oder Prinzip haben.“ Ebda. (Hervorhebung im Original). Aus wissenschaftshistorischer Sicht ist aufschlussreich, dass mit dem Auftau-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Der Geist beschließt alle Bewegung seines Gestaltens im absoluten Wissen, indem er hier das reine Element seines Daseins, den Begriff, gewinnt. In diesem seinen letzten Ziel sind alle früheren Stadien, die er durchlaufen, zwar noch als Momente enthalten, aber auch zu bloßen Momenten aufgehoben. Somit scheint auch hier von allen geistigen Formen nur der Begriff des Logischen, der Form des Begriffs und der Erkenntnis eine echte und wahrhafte *Autonomie* zu gebühren. Der Begriff ist nicht nur das Mittel, das konkrete Leben des Geistes *darzustellen*, sondern er ist das eigentliche substantielle Element des Geistes selbst. Demnach wird alles geistige Sein und Geschehen, so sehr es in seiner spezifischen Bedeutung erfaßt und in dieser Besonderung anerkannt werden soll, doch zuletzt gleichsam auf eine einzige Dimension bezogen und reduziert – und diese Beziehung ist es erst, in welcher sein tiefster Gehalt und seine eigentliche Bedeutung erfaßt wird.“[452]

Die Abkehr von der „Welt der sinnlichen Eindrücke“[453] bleibt jedoch unvollständig und damit widersprüchlich. Die „Philosophie der Form und der Formung – der Formwerdung, der Formgebung und der Selbst-

chen der Kultursoziologie in Deutschland um das Jahr 1900 ein neuer Konkurrenzkampf im akademischen Feld um die interpretatorische Vorherrschaft zwischen den Disziplinen entstand. Angesichts dieser Bedrohung verteidigt Cassirer die längst eingebüßte Vorrangstellung der Philosophie und formuliert ohne die sonst geübte Zurückhaltung: „Die einzelnen geistigen Richtungen treten nicht, um einander zu ergänzen, friedlich nebeneinander, sondern jede wird zu dem, was sie ist, erst dadurch, daß sie gegen die anderen und im Kampf mit den anderen die ihr eigentümliche Kraft erweist.“ Ebda., S. 13. Zu den Einflüssen der ‚formalen Kultursoziologie’ auf die ‚Philosophie der symbolischen Formen’ vgl. Bösch 2004, S. 4 und S. 138. Zum Begriff der ‚sozialen Form’ als „reine Tatsache der Vergesellschaftung“ vgl. Simmel 1908, S. 9.

452 Cassirer 1994 b, S. 15-16.

453 Vgl. ebda., S. 17.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

formung“[454] – verstrickt sich, wie Cassirer durchaus sieht und eingesteht, in ein „eigentümliches Dilemma“[455]:

„Halten wir an der Forderung der logischen Einheit fest, so droht zuletzt in der Allgemeinheit der logischen Form die Besonderung jedes Einzelgebiets und die Eigenart seines Prinzips sich zu verwischen – versenken wir uns dagegen in eben diese Individualität und bleiben wir bei ihrer Betrachtung stehen, so laufen wir Gefahr, uns in ihr zu verlieren und keinen Rückweg mehr ins Allgemeine zu finden.“[456]

Der ‚Identitätstheoretiker’[457] und Philosoph des ‚Systems’[458] entscheidet sich jedoch schon im ersten Band der ‚Philosophie der symboli-

454 So die umfängliche Charakterisierung des Formbegriffs bei Schwemmer 2002, S. 54.

455 Cassirer 1994 b, S. 16. Der Autor spricht in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise von einem „methodischen Dilemma“, wodurch zum Ausdruck gebracht werden soll, dass nicht der „ideelle Zusammenhang der einzelnen geistigen Gebiete“ als solcher in Frage steht, sondern nur das übergreifende „Moment […], das sich in jeder geistigen Grundform wiederfindet und das doch andererseits in keiner von ihnen in schlechthin gleicher Gestalt wiederkehrt“. Vgl. ebda., S. 16.

456 Ebda., S. 16.

457 Zu dieser Charakterisierung siehe Anm. 340 weiter oben.

458 Cassirer sieht die Aufgabe der ‚Philosophie der symbolischen Formen’ darin, „die verschiedenen methodischen Richtungen des Wissens bei all ihrer anerkannten Eigenart und Selbständigkeit in einem *System* zu begreifen, dessen einzelne Glieder, gerade in ihrer notwendigen Verschiedenheit, sich wechselseitig bedingen und fordern“. Cassirer 1994 b, S. 7 (Hervorhebung im Original). Siehe dazu auch die philosophischen Rückbezüge Cassirers auf Giambattista Vico, dessen frühe Vorstellungen über die Einheit des Geistes und der Kultur „in der Trias der Sprache, der Kunst und des Mythos“ begründet sind. Vgl. Cassirer 1994 c, S. 6 sowie ausführlicher dazu Cassirer 2011, S. 11-14.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Formen' gegen die „bloße Mannigfaltigkeit des Seienden"[459], das durch kein „Bewusstsein von der Einheit des Seins"[460] zusammengehalten wird und setzt stattdessen auf das „Postulat einer […] rein funktionellen Einheit"[461]. Begründet wird die Abkehr vom Seinsbegriff sowie von der „Einheit des Substrats"[462] mit dem Hinweis, dass „ein gemeinsamer ideeller Gehalt" in den einzelnen symbolischen Formen nur zu finden ist, wenn „die ganze Reihe der geistigen Gestaltungen gemäß diesem Prinzip durchlaufen ist"[463]. Andernfalls, dass heißt ohne die Voraussetzung einer ‚geistigen Einheit' der symbolischen Formen und Bedeutungen, die in den Formen selbst aufzusuchen ist, müsste:

„[d]ie Philosophie dieser Formen […] schließlich in ihre Geschichte ausmünden, die sich je nach ihren Gegenständen als Sprachgeschichte, als Religions- und Mythengeschichte, als Kunstgeschichte usf. darstellen und spezifizieren würde."[464]

459 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 7.

460 Vgl. ebda., S. 3.

461 Vgl. ebda., S. 7.

462 Vgl. ebda., S. 8.

463 Vgl. ebda., S. 16.

464 Ebda.; siehe dazu auch Anm. 401 weiter oben. Die wechselnden Auf- und Abwertungen historischer Symbolbezüge bleiben bei Cassirer gebunden an ihr ideell gefasstes und systematisch bestimmtes Bedingungsverhältnis. Nur vor diesem Hintergrund lässt sich die ‚Philosophie der symbolischen Formen' überhaupt als eine „historische Handlungskonzeption" – vgl. Schwemmer 2002, S. 57 – begreifen. Eine inhaltliche Nähe oder gar Verwandtschaft mit dem Historismus – vgl. dazu Blumenberg 1981, S. 163-164 – kann hingegen ausgeschlossen werden. Schließlich lassen selbst Cassirers philosophiegeschichtlichen Arbeiten, vor allem zur Renaissance, „einen systematischen Anspruch erkennen, der weit über ein archivarisches Interesse" hinausgeht. Vgl. dazu Schwemmer 1997 a, S. 222.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gemäß dieser Deutung blieben die einzelnen historischen wie empirischen Zugänge unverbunden und ohne „vermittelnde Funktion“[465], das heißt es fehlte ihnen das „geistige Band“[466], das bereits Goethe in seiner Polemik gegen die Naturphilosophie seiner Zeit ins Feld führt. Allerdings ließe sich, um diesen Autor nochmals zu bemühen, kaum „was Lebendiges erkennen und beschreiben“[467], wenn die reine „Form des Begriffs“ als „das eigentliche substantielle Element des Geistes selbst“[468] jeglichen Inhalt zuletzt in der festen ‚Form des Logischen’ bannen würde. Denn für diesen Fall träfe zu, was Hegel mit Blick auf die Unzulänglichkeit rein formaler Bestimmungen ausführt, dass nämlich das unvermittelte „Urtheil […] durch seine Form einseitig und insofern falsch“[469] ist. Gemeint ist damit, dass abstrakte Bestimmungen, die bei diesem Autor die Bedeutung isolierter, vom ‚Ganzen’ abgezogener Vorstellungen besitzen, mit dem Seienden notwendig in Widerspruch geraten, wenn sie zum Prinzip erhoben, sich selbst bespiegeln, anstatt ihre eigene Vermittlung zu erkennen und sich auf den „Proceß, der sich seine Momente erzeugt und durchläufft“[470], in kritischer Selbstbesinnung einzulassen. Denn wenn es stimmt, was einige Zeit nach Hegels immanenter Kritik der logischen Formen auch von antiidealistischer Seite mit lebendigem Gespür bemerkt wurde, dass nämlich in der „Wirklichkeit *nichts* vor[kommt; F.B.], was der Logik streng entspräche“[471], dann zeigt sich die von Cassirer selbst ausgesag-

465 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 17.

466 Goethe 1989, S. 201. Zur Bedeutung dieses Autors für die Gesamtkonzeption der ‚Philosophie der symbolischen Formen’ vgl. die entsprechenden Passagen über „Basisphänomene“ in Cassirer 1995, S. 123-165.

467 Vgl. Goethe 1989, S. 200.

468 Sie dazu weiter oben Anm. 452.

469 Vgl. Hegel 1999 e, S. 72. Zur Kritik dieses Autors an der logischen „Identität als Princip eines ganzen Systems“ siehe weiter oben Anm. 43 bis Anm. 46.

470 Vgl. Hegel 1999 a, S. 34.

471 Vgl. dazu Nietzsche 1988, S. 327 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

te ‚Wechselbestimmung des Sinnlichen und Geistigen'[472] erst dann erfüllt, wenn beide in ihrer Gegensätzlichkeit auseinander entwickelt werden. Die einseitige Reflexion auf die reine ‚Form des Logischen' führt ebenso wenig zur Erkenntnis wie der reflexionsfreie Rückgriff auf die wechselnden Inhalte des Empirischen. Erst die konkrete Erfahrung ihres widersprüchlichen Zusammenhangs bestimmt und verändert die Grenzen zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, wodurch die vorausgesetzte ‚Verstandes-Identität' nicht nur in Bewegung versetzt wird, sondern zudem ihren willkürlichen Charakter[473] einbüßt.

472 Siehe dazu Anm. 240 weiter oben.

473 Siehe dazu weiter oben Abschn. 3.1. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang übrigens der folgende Kommentar von Richard Kroner über den notwendigen Zusammenhang zwischen Reflexion und Widerspruch: „Kants Vernunftkritik entdeckt das Aufeinander-Angewiesensein des abstrakten und konkreten, des formalen und inhaltlichen, des rationalen und empirischen, des apriorischen und aposteriorischen Denkens, indem das konkrete, inhaltliche, empirische, aposteriorische in ihr auf sich reflektiert, sich analysiert, sich in sich scheidet, sich kritisiert. Sie gründet die Geltung der Empirie auf die Synthesis beider Momente im erkennenden Denken oder im erkennenden Subjekte, dessen *Identität* das sich ergänzende Zusammen beider begreiflich macht und gewährleistet. Aber sie verfährt dabei selbst ‚naiv', insofern ihre Reflexion ‚bloß' kritisch ist (und daher, je nachdem man es ansieht, entweder ‚bloß' empirisch oder ‚bloß' logisch, analytisch); insofern sie das Zusammen der Momente, die Synthesis, bloß für das *empirische* Erkennen deduziert, ihr *eigenes* Erkennen aber dem empirischen als ‚bloße' Reflexion, als ‚bloß' formales Erkennen, daher nicht als ein Erkennen, sondern als ein ‚bloßes' Denken, als nichterkennende, d. h. nicht-metaphysische ‚Logik' entgegensetzt. Deshalb verhält sie sich gegen die Metaphysik ‚bloß' negativ, sie sieht in ihr nur ein sich widersprechendes Denken, das eben deshalb inhaltlos, sich selbst vernichtend, nichtig ist, – genau so wie das empirische Erkennen die in ihm entstehenden Widersprüche ansieht." Kroner 1977, S. 331-332 (Hervorhebungen im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Indem das ‚Postulat einer rein funktionellen Einheit'[474] als allgemeine Voraussetzung und vermeintliches Ziel der Erkenntnisbildung bei Cassirer absolut gesetzt wird, bleibt die ‚Mannigfaltigkeit des Seienden' in ihrem Gegensatz zum Denken sowie in ihrer eigenen Widersprüchlichkeit unerkannt. Die von Cassirer exemplarisch untersuchten ‚Wechselbestimmungen des Sinnlichen und Geistigen' geben zwar Aufschluss über Differenzen zwischen den symbolischen Formen. Ihr gegensätzlicher Zusammenhang erschließt sich freilich erst, wenn Mythos, Sprache und Erkenntnis in ihrer konkreten Vermittlung – diesseits abstrakter Identitätsvoraussetzungen – in den Blick genommen werden. Das ‚eigentümliche Dilemma'[475] der ‚Philosophie der symbolischen Formen' zeigt sich vor allen in den extremen Ausprägungen der untersuchten Symbolisierungen, das heißt im Mythos und in der reinen Erkenntnis: Denn während die Beschäftigung mit dem Mythos das Problem in sich birgt, dass der „Überreichtum des Materials, das die Forschung […] ans Licht gefördert hat"[476], nur zu verstehen ist, wenn es als „völlig ‚subjektive' Illusion"[477] entschlüsselt wird, führt

474 Siehe dazu weiter oben Anm. 461.

475 Siehe dazu Anm. 455 weiter oben.

476 Vgl. Cassirer 1994 c, XII.

477 Vgl. ebda., S. VIII. Cassirer versucht dem „Illusionismus" Herr zu werden, indem er den Zusammenhang beziehungsweise die „systematische Einheit" der geistigen Ausdrucksformen betont: „Keine dieser Formen besitzt von Anfang an ein selbständiges Sein und eine klar abgegrenzte Gestalt; sondern jede tritt uns gleichsam verkleidet und eingehüllt in irgendeiner Gestalt des Mythos entgegen. Es gibt kaum einen Bereich des ‚objektiven Geistes', an dem sich nicht diese Verschmelzung, diese konkrete Einheit, die er ursprünglich mit dem mythischen Geiste bildet, aufweisen ließe." Vgl. ebda., S. VIII-IX. Das mythische Bewusstsein selbst erschließt sich freilich nicht direkt, über seine materialen Bezüge und Inhalte, sondern nur vermittelt über den Glauben an ihre Macht und Bedeutung: „Das eigentliche Problem, das hier begriffen werden soll, ist ja nicht der mythische *Vorstellungsinhalt* als solcher, sondern die *Bedeu-*

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Fortschreiten „zu immer allgemeineren Symbolen“[478] in der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu einer allmählichen Auflösung aller sinnlichen Bezüge, das heißt – im Wortsinn – zur blinden Herrschaft des Denkens über das, „was durch Einheit sich erfassen läßt“[479]. In beiden Fällen, im mythischen Subjektivismus ebenso wie im begrifflichen Objektivismus, wird das Bewusstsein seines jeweiligen Gegenteils nicht gewahr. Der Mythos löst sich zwar „aus der bloßen Rezeptivität des sinnlichen Eindrucks“[480], dabei gehen jedoch das „Dingmoment und das Bedeutungsmoment unterschiedslos ineinander“[481] auf. Demgegenüber vereint das theoretische Denken „die Totalität der Aspekte, wie sie sich für verschiedene Beobachter ergeben“[482], aller-

tung, die er für das menschliche Bewußtsein besitzt und die geistige Macht, die er über dasselbe ausübt. Nicht der stoffliche Inhalt der Mythologie, sondern die Intensität, mit der er erlebt, mit der er – wie nur irgendein objektiv Daseiendes und Wirkliches – *geglaubt* wird, bildet das Problem.“ Ebda., S. 8 (Hervorhebungen im Original). Die ‚geistige Einheit’ erweist sich an diesem Pol der Untersuchung somit als ‚subjektive Illusion’, deren „Ursprung ins Übergeschichtliche sich verliert“. Vgl. ebda., S. 9.

478 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 560.

479 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 13. Dem Hinweis von Cassirer, dass „der Ersatz der partikularen Begriffe und Zeichen durch schlechthin universelle“ auf das „*Grundmittel* der Repräsentation“ – vgl. Cassirer 1994 d, S. 560 (Hervorhebung im Original) – verwiesen bleibt, da selbst das abstrakteste Symbol noch sinnlich in Erscheinung tritt, ist zu entgegnen, dass die axiomatische Verwendung logischer Zeichen und mathematischer Formeln diese in reine Chiffren verwandelt, die keinen besonderen Inhalt repräsentieren, sondern nurmehr auf sich selbst verweisen. Oder anders gesagt: Denken und Mathematik werden eins.

480 Vgl. Cassirer 1994 c, S. 20.

481 Vgl. ebda., S. 32.

482 Vgl. Cassirer 1994 d, S. 560.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dings für den Preis, dass das ‚Dingmoment' in der „reinen Gesetzes-Konstanz"[483] sich auflöst.

Die ‚Philosophie der symbolischen Formen' erkennt hierin ‚ein allgemeines Aufbaugesetzt des Geistes'[484]; die Widersprüche des allmählichen Fortgangs ‚zu immer allgemeineren Symbolen' bleiben ihr freilich verborgen. Die Suche nach einem „Standpunkt", der das „rein immanente Verhältnis, das alle diese Formen zueinander" haben, „mit einem Blicke zu umfassen"[485] vermöchte, verweist nicht bloß auf ein ‚eigentümliches Dilemma', sondern in ihr spiegelt sich vielmehr die unauflösliche Dialektik zwischen der „Forderung der logischen Einheit" sowie der „Besonderung jedes Einzelgebiets"[486]. Cassirer ist sich übrigens darüber im Klaren, dass die Frage nach dem ideellen Zusammenhang der symbolischen Formen das Konzept der ‚Philosophie der symbolischen Formen' selbst betrifft:

„Denn verzichtet man auf diese Einheit, so scheint überhaupt von einer strengen *Systematik* dieser Formen keine Rede mehr sein zu können. Als Gegenbild und Widerspiel der dialektischen Methode bleibt alsdann nur ein rein empirisches Verfahren übrig."[487]

Obgleich diese *Systematik* nicht mehr in „der Einheit des Substrats und der Einheit des Ursprungs"[488], sondern in den Relationen der „einzelnen geistigen Grundrichtungen"[489] gesucht wird, gelingt es nicht, die

483 Vgl. ebda., S. 554.

484 Siehe dazu weiter oben Anm. 402.

485 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 14. Siehe dazu auch Anm. 247 und Anm. 451 weiter oben.

486 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 16.

487 Ebda. (Hervorhebung im Original).

488 Vgl. ebda., S. 8.

489 Vgl. Ebda., S. 16. So spricht Cassirer nicht nur von der „unvergleichliche[n] *Eigenheit*" der symbolischen Formen, sondern auch vom „ideelle[n] *Zusammenhang* der einzelnen Gebiete", womit insbesondere „der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pluralität der Perspektiven in einer ‚geistigen Grundfunktion' zusammen zu führen. Damit fällt schließlich auch die Forderung einer „letzte[n] Zentrierung aller geistigen Formen in der *einen* logischen Form", die laut Cassirer „das Grundprinzip des philosophischen Idealismus"[490] bezeichnet. Zugleich gewinnt jedoch die ‚empirische Zugangsweise' – gegen die grundsätzliche Absicht des Autors und ungeachtet der axiomatisch angenommenen „Gefahr, uns in ihr zu verlieren und keinen Rückweg mehr ins Allgemeine zu finden"[491] –, wieder an Bedeutung gegenüber der „Form der intellektuellen Synthesis"[492]. Denn der Hin-

---

Zusammenhang zwischen der Grundfunktion der Sprache und der Erkenntnis, des Ästhetischen und des Religiösen" gemeint ist. Vgl. ebda. (Hervorhebungen im Original). Zur Unterscheidung ‚substantieller' und ‚funktionaler' Bestimmungen bemerkt Cassirer unter der Überschrift „Subjektivität und Objektivität der Relationsbegriffe" bereits im Jahr 1910, also lange vor dem Erscheinen der ‚Philosophie der symbolischen Formen': „Die Analyse lehrt uns mit unzweideutiger Bestimmtheit, *daß* alle diese Relationsformen" – gemeint sind hier begriffliche Grundrelationen „der Zahl und Größe, der Beharrung und Veränderlichkeit, der Causalität und Wechselwirkung" – „in den Begriff des ‚Seins', wie des ‚Denkens' eingehen; aber sie zeigt uns niemals, *wie* sie sich zusammenfügen, noch *woher* sie ihre Entstehung ableiten. […] Damit entfällt zugleich die Möglichkeit, die ‚Materie' der Erkenntnis von ihrer ‚Form' derart zu sondern, daß man beiden einen verschiedenen Ursprung im absoluten Sein zuweist; indem man etwa den Ursprung des einen Faktors in den ‚Dingen', den des anderen dagegen in der Einheit des Bewußtseins sucht. Denn alle Bestimmtheit, die wir an der ‚Materie' der Erkenntnis festhalten können, kommt ihr lediglich relativ zu irgendeiner *möglichen Ordnung* und somit zu einem formalen *Reihenbegriff* zu." Vgl. Cassirer 1994 a, S. 410-412 (Hervorhebungen im Original).

490 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 16 (im Original hervorgehoben); siehe dazu auch Anm. 448 weiter oben.

491 Siehe dazu weiter oben Anm. 456.

492 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 8; siehe dazu auch Anm. 442 weiter oben.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weis auf die „ursprünglich-bildende, nicht bloß […] nachbildende Kraft“[493] der geistigen Grundfunktionen trifft nur die halbe Wahrheit. Unberücksichtigt bleiben die „verschiedene[n] Weisen, in denen sich ein an sich Wirkliches dem Geiste offenbart“[494]. Die einseitige Deutung der symbolischen Gestaltungen als Objektivierungsformen des Geistes richtet sich in ihrem Kern nicht nur gegen den Gedanken ihrer polymorphen Gewordenheit[495]. Darüber hinaus verkennt der „neue Zugang zu einer allgemeinen Philosophie der Geisteswissenschaften“[496] in seiner vorgefassten Geistfixierung[497] auch die gesellschaftlichen Voraussetzungen seiner eigenen Begriffe und Erkenntnisse.

Der ‚Philosophie der symbolischen Formen’ bleibt demnach ihre eigene Logik verborgen, und im Sinne einer Formulierung von Pierre Bourdieu – über die theoriegläubige Realitätsverachtung rein epistemologischer Sichtweisen – gehört wohl auch Cassirer zu jenen „uner-

493 Vgl. ebda., S. 9.

494 Vgl. ebda. Im Unterschied dazu beharrt Cassirer an gleicher Stelle einseitig auf der „Objektivierung“ beziehungsweise „Selbstoffenbarung“ des Geistes. Vgl. ebda. Bei diesem Autor findet sich kein Hinweis auf die Möglichkeit, sich dem Wirklichen oder Gegebenen als dem Nichtidentischen im ‚reinen Zusehen’ (Hegel) zu überlassen. Siehe dazu weiter oben Anm. 68 und Anm. 153.

495 „Die einzelnen Formen […] lassen sich zwar ihrem Umfang nach übersehen und in ihrer Besonderheit beschreiben, aber es drückt sich in ihnen nicht mehr ein gemeinsamer ideeller Gehalt aus. Die Philosophie dieser Formen müßte dann schließlich in ihre Geschichte ausmünden, die sich je nach ihren Gegenständen als Sprachgeschichte, als Religions- und Mythengeschichte, als Kunstgeschichte usf. darstellen und spezifizieren würde.“ Cassirer 1994 b, S. 16. Siehe dazu auch Anm. 464 weiter oben.

496 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 9. Zur gesellschaftlichen Vermittlung philosophischer Begriffe siehe weiter unten die einführenden Gedanken zum anschließenden fünften Kapitel.

497 Cassirers symbolischer Idealismus wird vom Autor selbst als „philosophische Systematik des Geistes“ gefasst. Vgl. ebda., S. 14.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schrockensten Philosophen“, die „oft auf halbem Wege abbrechen, dort nämlich, wo sie auf das Gesellschaftliche stoßen würden“[498]. Um den symbolischen Formbildungsprozess vom theoretischen Himmel auf die sozialwissenschaftliche Erde herunter zu holen[499], ist es daher erforderlich, die theoretischen Einsichten und Perspektiven nicht nur theorieimmanent aufzuklären, sondern hinsichtlich ihrer eigenen Erkenntnisbedingungen zu untersuchen. Die im Durchgang durch die bisher referierten Zugänge aufgetretenen Widersprüche erfordern als nächsten Schritt, die philosophischen Bestimmungen und Bedeutungen nicht nur innerhalb der Grenzen des Denkens zu bestimmen, sondern diese Grenzen selber als besondere ‚Formen der Welterzeugung’ zu begreifen. Im weiteren Verlauf soll daher – „über die ‚Philosophie der symbolischen Formen’ im Sinne Cassirers hinaus“[500] –, der ‚Symbolcharakter der Bewegung’ als eine Form des Sozialen beziehungsweise als „Logik der Praxis“[501] in den Blick genommen werden.

498 Vgl. Bourdieu 2001, S. 65.

499 Hier in Anlehnung an eine Jacob Taubes zugeschriebene Aussage: „Bourdieu ist wohl der erste, der Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen’ vom theoretischen Himmel auf die sozialwissenschaftliche Erde herunter geholt hat.“ Das Zitat befindet sich auf dem Buckrücken der vom Suhrkamp-Verlag besorgten Ausgabe ‚Zur Soziologie der symbolischen Formen’. Vgl. Bourdieu 1994. Nach Auskunft des Verlags lässt sich allerdings die genaue Herkunft des Zitats nicht mehr rekonstruieren. Vgl. dazu Magerski 2005, S. 112.

500 So Bourdieu 2001, S. 27.

501 Vgl. dazu insbesondere Bourdieu 1976, S. 228 ff sowie Bourdieu 1993 a, S. 147 ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5 BEWEGUNG ALS LOGIK DER PRAXIS (BOURDIEU)

> Es gibt eine Zeit der Wissenschaft,
> die nicht die der Praxis ist.
> P. BOURDIEU

Wenn in diesem abschließenden Kapitel der ‚Symbolcharakter der Bewegung' nicht mehr nur im philosophischen Sinne als Gegenstand der Reflexion, sondern als ‚Form des Sozialen' untersucht wird, bedarf diese Veränderung, die mehr ist als ein bloßer Perspektivwechsel, der Erläuterung. Hierfür lässt sich der bisherige Argumentationsgang aufgreifen, wonach die angenommene ‚Unbewegtheit des Seienden' (Zenon) ebenso wie die ‚Dauer der Bewegung' (Bergson) nicht rein begrifflich oder intuitiv zu fassen sind, sondern konkret vermittelt – als ‚daseyender Widerspruch' (Hegel) – in Erscheinung treten. Und auch der geistphilosophisch gedeutete Formbildungsprozess, der schon auf der Ebene symbolischer Ausdruckgestalten nicht-anschauliche Bedeutungsgehalte identifiziert, scheitert schließlich am ‚Postulat einer rein funktionellen Einheit' (Cassirer), das die symbolischen Formen bloß äußerlich zusammenführt. Wie am Beispiel des Fortgangs vom ‚Zeitgefühl' zum ‚Zeitbegriff' gesehen, verstellt die einseitig hervorgehobene ‚Wendung ins Allgemeine' sogar den Blick für mögliche Zusammenhänge zwischen den ‚subjektiven Illusionen' des Zeiterlebens und den ‚objektiven Ordnungen' mathematisch bestimmter Zeitverhältnisse, die der Vorstellung von der ‚Einheit des Geistes' widersprechen.[502] Cassirers Forderung nach einer ‚strengen Systematik', die der Autor im ‚ideellen Zusammenhang' der symbolischen Formen verankert sieht, führt nicht zu ihrer wirklichen Vermittlung, da die ‚Mannigfaltigkeit des Seienden' in der ‚geistigen Einheit' ihrer Formbestimmungen nicht aufgeht.

502 Siehe dazu weiter oben die entsprechende Textpassage zu Anm. 388.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nun könnte man stattdessen, wie in der Soziologie geschehen, den ‚ideellen Zusammenhang' der ‚geistigen Formbestimmungen' aus ihren jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen herleiten und darauf verweisen, dass vermeintlich objektive Zeit- und Raumvorstellungen aus gesellschaftlichen Notwendigkeiten – wie die Regelung der Generationenfolge oder die Aufteilung des Grundeigentums[503] – entstehen. Doch gegen diesen weitgreifenden Erklärungsansatz aus der Pionierzeit des soziologischen Denkens lässt sich mit Recht einwenden, dass gesellschaftlich relevante zeitliche und räumliche Bestimmungen nur in Bezug auf bereits geltende Raum- und Zeitvorstellungen verständlich sind. Auch die soziologische Rekonstruktion zeitlicher Abfolgen und räumlicher Unterscheidungen bleibt auf eine begriffliche Form der Anschauung von Zeit und Raum verwiesen, die in konkreten Bestimmungen nicht bereits sich erschöpft. So bezieht sich etwa die Beschreibung einer sozialen Generationenfolge immer schon auf die allgemeine Vorstellung eines zeitlich Aufeinanderfolgen, die nicht wiederum aus dem beobachteten Phänomen selber abzuleiten ist. Generell gesprochen, bedarf es eines vorgeordneten Zeit- und Raumverständnisses, um die jeweilige gesellschaftliche Bedeutung raum-zeitlicher Funktionen überhaupt erkennen zu können.[504] Dementsprechend spricht Cassirer in

503 So bei Durkheim, der neben Zeit und Raum auch logische Kategorien – wie den Begriff der Kausalität, der Substanz und des Widerspruchs – aus gesellschaftlichen Verhältnissen rekonstruiert und als „Kollektivwirklichkeiten" begreift. Siehe dazu Durkheim 2007, S. 25-29.

504 „Er [der Aufbau der Gesellschaft; F.B.] ist nicht sowohl die letzte ontologisch-reale Ursache der geistigen, insbesondere der religiösen ‚Kategorien', als er vielmehr durch diese entscheidend bestimmt wird. Sucht man diese Kategorien dadurch zu erklären, daß man sie als bloße Wiederholungen und gewissermaßen als Abdrücke der wirklichen Gestalt der Gesellschaft ansieht, so vergißt man, daß eben in diese wirkliche Gestalt die Prozesse und die Funktionen der mythisch-religiösen Gestaltung schon eingegangen sind. Wir kennen keine noch so primitive Gestaltungsform, die nicht schon irgendeine Art von religiöser ‚Prägung' aufwiese; und als

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seinem vergleichsweise kurzen Kommentar zu Durkheim von dem insgesamt unzulänglichen „Versuch, die ‚transzendentale' Deduktion der Kategorien durch ihre soziologische Deduktion zu ersetzen"[505]. Anders als der frühe Religionssoziologe begreift der Kulturphilosoph den „Aufbau der Gesellschaft" als ein vor allem „ideell-bedingtes Sein"[506]. Zur Bekräftigung dieser Position verweist der Autor sogar auf „Max Webers grundlegende Arbeiten zur Religionssoziologie", die den Gedanken „vom ‚Primat des Religiösen'"[507] zu bestätigen scheinen. Und so wenig Cassirer bereit ist, die mythischen Zeichen und religiösen Symbole in ihrer gesellschaftlichen Funktion zu begreifen, so sehr beharrt er darauf, dass „die Gesellschaft in ihrer empirisch-frühesten und primitivsten Gestalt" bereits als „etwas geistig-Bedingtes und geistig-Vermitteltes"[508] aufzufassen ist.

Der bekannte Vorwurf gegen die Soziologie, sie eigne sich die großen Themen der Philosophie widerrechtlich an, ohne ihnen auch nur annähernd gerecht zu werden[509], erhält bei Cassirer eine eigene Prä-

geprägte Form kann die Gesellschaft selbst nur angesehen werden, wenn man die Art und Richtung dieser Prägung bereits stillschweigend voraussetzt." Cassirer 1994 c, S. 231 (im Original teilweise hervorgehoben).

505 Vgl. ebda., S. 230.

506 Vgl. ebda., S. 231.

507 Vgl. ebda., Anm. 1 (im Original teilweise hervorgehoben).

508 Vgl. ebda., S. 232; siehe dazu auch Anm. 504 weiter oben.

509 Dieser bereits im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts vorgebrachte Einwand, in den Sinn verstehenden geistigen Wissenschaften werde der gesellschaftliche Einfluss zunehmend überbewertet – wofür man die abwertende Bezeichnung ‚Soziologismus' erfand –, wird von Adorno im Jahr 1931 folgendermaßen kommentiert: „Einer der wirksamsten akademischen Philosophen der Gegenwart" – gemeint ist Heidegger – „soll auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Soziologie etwa geantwortet haben: während der Philosoph, einem Baumeister gleich, den Entwurf eines Hauses gebe und ausführe, sei der Soziologe der Fassadenkletterer, der von außen die Wände erklimme und

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gung. So zutreffend es ist, dass die gesellschaftliche Herleitung logischer Begriffe und raum-zeitlicher Vorstellungen nicht vollständig gelingen kann, da die erst zu bestimmenden Kategorien und Formen bereits als gültig vorausgesetzt werden müssen, so falsch ist der daraus gezogene positive Schluss vom Primat der „geistigen Formung“[510]. Denn auch für die ‚transzendentale' Herleitung der geistigen Formen bleibt festzuhalten, dass ihre angenommene Geltung problematisch bleibt, da Zeit und Raum als rein geistige Momente, das heißt ohne Zeitliches und Räumliches, gar nicht vorgestellt werden können.[511] Dies gilt, wie gesehen, auch für gegensätzliche Bestimmungen – das heißt unabhängig davon, ob ihr jeweiliger Geltungsgrund im ‚reinen Denken' (Zenon) oder in ‚reiner Wahrnehmung' (Bergson) absolut gesetzt wird.

Das hier angesprochene – problematische – Verhältnis von Genesis und Geltung, das heißt die gesellschaftliche Herleitung von nicht rein

---

heraushole, was ihm erreichbar sei. Ich wäre geneigt, den Vergleich anzuerkennen und zugunsten der Funktion von Soziologie für Philosophie auszulegen. Denn das Haus, dies große Haus ist längst baufällig geworden in den Fundamenten und droht nicht bloß alle die zu erschlagen, die darin sind, sondern es drohen auch alle die Dinge verloren zu gehen, die darin aufbewahrt werden und von denen manches unersetzlich ist. Wenn der Fassadenkletterer diese Dinge, einzelne, oft wohl halbvergessene Dinge stiehlt, tut er ein gutes Werk, wofern sie nur gerettet werden; er wird sie kaum lange behalten, denn ihm sind sie nur wenig wert.“ Adorno 1990: S. 340.

510 Vgl. Cassirer 1994 b, S. 29.

511 Siehe dazu Hegels Verweis auf die Widersprüchlichkeit des philosophischen Anfangs in Anm. 1 weiter oben. Die dort näher ausgeführte „Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“ des reinen Denkens zeigt sich hier in der letztlich unvorstellbaren Leere, die sich einstellt, wenn Zeit und Raum als solche, das heißt ohne jede Erinnerung oder Bindung an irgendetwas gefasst werden sollen. – Auch hierfür trifft das Diktum Hegels: „Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe.“ Ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geistig zu fassenden Formen einerseits sowie die reflexive Besinnung auf die transzendentalen Geltungsvoraussetzungen einzelwissenschaftlicher Aussagen und Ableitungen andererseits, bezeichnet keinen einfachen Gegensatz zwischen zwei möglichen Zugängen. Genesis und Geltung stehen sich nicht einfach und unverbunden gegenüber, wie die etablierte Unterscheidung zwischen Soziologie und Philosophie suggerieren mag, sondern nach dem hier vertretenen Verständnis setzen beide Begriffe – und damit auch beide Disziplinen – sich gegenseitig voraus, indem sie im Widerspruch mit sich selbst auf ihr jeweiliges Gegenteil verwiesen werden. So wird in der ideologiekritischen Herleitung allgemeiner Geltungsbegriffe mit guten Gründen deren gesellschaftliche Bedeutung hervorgehoben; zugleich jedoch verspricht erst die epistemologische Rückbesinnung auf die gesellschaftliche Bedingtheit des Kritikers selbst einen Erkenntnisgewinn im soziologischen Sinne.[512] Ebenso werden soziale Phänomene, wie etwa die allgemeine Geltung des Tauschprinzips in der bürgerlichen Gesellschaft, erst verständlich, wenn der Wert der getauschten Waren nicht den Dingen selbst zugesprochen wird, sondern als Ergebnis gesellschaftlicher

512 Hiergegen ließe sich einwenden, dass die Entkoppelung von Wissen und Wahrheit als Merkmal der klassischen soziologischen Ideologiekritik – insbesondere bei Karl Mannheim und Max Scheler – erst dazu führte, dass sich das wissenssoziologische Interesse auf kollektiv geteilte Wissensordnungen richtete, die von den modernen Kulturtheorien aufgegriffen wurden und nun nicht mehr am „Maßstab der Wahrheit oder Verzerrtheit, sondern allein der Handlungsrelevanz“ bemessen werden. Vgl. dazu Reckwitz 2000, S. 163. Doch auch diese scheinbare Suspendierung von Wahrheits- und Geltungsbegriffen kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Loslösung der modernen „sozialwissenschaftliche[n] Objekttheorie vom epistemologischen Relativismusproblem“ – vgl. ebda., S. 162 – auf rationale Gründe verwiesen bleibt, um Zusammenhänge zwischen kulturellen Sinnbezügen und Handlungsmustern überhaupt erkennen zu können.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arbeit erkannt wird.[513] Da jedoch das konkret Produzierte und gesellschaftlich Gewordene im Warentausch, wie Marx feststellt, „die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt“[514], also mit anderen Worten zu einem Geltenden wird, erschließt sich diese Mystifikation erst im Rekurs auf ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen.

Wie mit diesen Beispielen angedeutet, sind Geltung und Genesis bereits vermittelt, das heißt weder an sich gültig noch für sich seiend. Folglich wäre es falsch, würden beide starr gegeneinander gesetzt, wie in der „Jagd nach dem Allerersten“[515] oder in der „letzte[n] Zentrierung aller geistigen Formen in der einen logischen Form“[516]. Die Unterschiede zwischen Geltung und Genesis sind weder absolut noch sind ihre Zuständigkeiten klar geregelt, wie die äußerliche Arbeitsteilung zwischen Philosophie und Soziologie suggerieren mag. Die Frage ist jedoch, wie beide in ihrer Entgegensetzung zueinender sich verhalten, das heißt wie Begriff und Sache zueinander kommen. Adorno gibt hierfür ein Beispiel, indem er beide Pole als sowohl getrennte wie auch sich wechselseitig hervorbringenden Momente eines nur negativ zu bestimmenden Ganzen begreift:

---

513 In dem Kapitel über den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ heißt es bei Marx: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dieses Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“ Marx 1975, S. 86. Siehe dazu auch weiter oben Anm. 194 im ersten Teil der Arbeit.

514 Vgl. Marx 1975, S. 86.

515 Siehe dazu weiter oben Anm. 295.

516 Siehe dazu Anm. 448 weiter oben; (im Original teilweise hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Daraus, daß Entstehung und Rechtfertigung von Urteilen nicht miteinander zu ‚verwechseln' seien, sondern daß Geltung etwas anderes heißt als Genesis, folgt keineswegs, daß die Explikation des Sinns von Geltungscharakteren nicht auf genetische Momente zurückverweise als auf ihre notwendige Bedingung […]. Soweit die Beziehung der logischen Geltung auf Genesis notwendig ist, gehört diese selber zu dem zu explizierenden, zu ‚erweckenden' logischen Sinn."[517]

Der Autor geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er die logische Geltung schließlich ganz von ihrem Gegenteil her begreift:

„Nicht ist, wie der Relativismus es will, Wahrheit in der Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit."[518]

Da der Sinn etwa eines logischen Urteils erst im logischen Urteil selbst aktualisiert wird, bleiben auch hier Geltung und Genesis aufeinander verwiesen – ohne freilich ineinander aufzugehen. Ähnlich wie der Ideologiekritiker bereits irgendeine Vorstellung von Wahrheit voraussetzen muss, um sie kritisieren zu können, muss auch der Logiker ein Urteil erst formulieren, um seine Geltung auszuweisen.[519] Der doppelte

517 Adorno 1956, S. 83. Hier in Auseinandersetzung mit dem „logischen Absolutismus" bei Husserl, den Adorno, wie jede „ausschließend aufs Subjekt oder aufs Objekt" reduzierte Erkenntnis, „der eigenen Relativität überführt". Vgl. ebda., S. 98.

518 Ebda., S. 146.

519 Siehe dazu auch Anm. 46 weiter oben. Adorno drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Das Urteil ist also nur wahr, wenn ihm ein Sachverhalt entspricht, den es ausdrückt. Der Sachverhalt ist aber nur dann vorhanden, wenn ich das Urteil ausspreche. […] Das heißt, das eine kann gar nicht gedacht werden ohne das andere, und jeder Versuch, das eine Moment dabei zu isolieren, stößt immer notwendig entweder darauf, daß ich willkürlich ein Moment hypostasiere und verabsolutiere, oder, wenn ich konsequent denke, darauf, daß ich das andere mitdenke – wobei aber,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinn des Urteils zeigt sich hier in der notwendigen Verschränkung zwischen Vollzug (Genesis) und Anspruch (Geltung). Als nichtidentische Momente bleiben Begriff und Sache aufeinander verwiesen; als gegensätzliche Momente setzen beide einander voraus. Erst ihre einseitige Verabsolutierung führt in die „Verzweiflung über den Verlust der statischen Konzeption von Wahrheit“[520]. Doch anstatt dem Relativismus oder der Indifferenz das Wort zu reden, da ein Absolutes weder in reiner Subjektivität noch in reiner Objektivität aufzufinden ist, verweist Adorno auf die unabgeschlossene Dialektik zwischen Subjekt und Objekt:

„Der Begriff von Objektivität, dem der logische Absolutismus die Welt zum Opfer bringt, kann nicht verzichten auf den Begriff, an dem Objektivität überhaupt ihr Modell hat, den eines Objekts, der Welt.“[521]

Es ist bekannt, dass der Versuch Adornos, im Denken selbst das Nicht-Identische als unversöhnte Natur zu erkennen, die Reflexion des dia-

---

und das ist nun die große Schwierigkeit, und das ist die Schwierigkeit allen dialektischen Denkens, zwar diese beiden Momente wechselseitig aufeinander bezogen sind, keines von beiden ohne das entgegengesetzte sein kann, zugleich aber doch beide nicht einfach dasselbe sind.“ Adorno 2011, S. 276.

520 Vgl. Adorno 1956, S. 98.

521 Vgl. ebda., S. 99. An anderer Stelle heißt es entsprechend: „Subjekt ist in Wahrheit nie ganz Subjekt, Objekt nie ganz Objekt; dennoch beide nicht aus einem Dritten herausgestückt, das sie transzendierte. […] Zwar ist die Trennung, die das Objekt zum Fremden, zu Beherrschenden macht und es aneignet, subjektiv, Resultat ordnender Zurüstung. Nur bringt die Kritik des subjektiven Ursprungs der Trennung das Getrennte nicht wieder zusammen, nachdem es einmal real sich entzweite. Das Bewußtsein rühmt sich der Vereinigung dessen, was es erst mit Willkür in Elemente aufspaltete; daher der ideologische Oberton aller Rede von Synthese.“ Adorno 1973 a, S. 177.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lektischen Denkens bis in die Aporien einer Kritik geführt hat, die den mimetischen Akten der Kunst und ihren ästhetischen Reflexionen zuletzt näher steht als den Begründungen der modernen Wissenschaft.[522] Angesichts der ebenso konsequent wie unnachgiebig fortgeschriebenen Vernunftkritik stellt sich die Frage, ob es überhaupt möglich ist, sich aus der „Aporetik der Bewusstseinsphilosophie“[523] zu befreien, wenn das Subjekt nicht auf das „einheimische Reich der Wahrheit“[524] verengt, sondern am Maßstab seiner sozialen Voraussetzungen reflektiert wird. Auch wenn man die Auffassung Adornos teilen mag, dass die „Philosophie, die einmal überholt schien“, sich am Leben erhalte, „weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“[525], bleibt zu prüfen, wie die geistphilosophisch angelegte Subjekt-Objekt-Differenz sich verändert, wenn sie nicht primär im Modus konstitutiver Geltungskritik bearbeitet wird, sondern wenn stattdessen die sozialen Bedingungen in den Vordergrund rücken, die ihrer „weltbegrifflichen Bedeutung“[526] zugrunde liegen. Im Folgenden wird daher der Fokus

522 Habermas geht mit dieser die Grenzen der Bewusstseinsphilosophie auslotenden und überschreitenden Haltung auffallend hart ins Gericht, wenn er den schmalen Grad zwischen dem „Eingedenken der Natur“ (Adorno) und der reflexiven Selbstentäußerung thematisiert: „Die ‚Negative Dialektik’ ist nurmehr als ein Exerzitium, eine Übung, zu verstehen. […] Absichtlich *regrediert* das philosophische Denken, im Schatten einer Philosophie, die sich überlebt hat, *zur Gebärde*.“ Habermas 1988, S. 515-516 (Hervorhebungen F.B.).

523 Vgl. ebda., S. 534.

524 So die Umschreibung der Stufe des Selbstbewusstseins bei Hegel 1999 a, S. 103.

525 So der erste Satz der „Negativen Dialektik“; vgl. Adorno 1973 a, S. 15.

526 Hier in Anlehnung an die Unterscheidung zwischen dem „Schulbegriff“ und dem „Weltbegriff“ der Philosophie bei Kant. Während der „Schulbegriff“ laut Kant „die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke“ hat, handelt der „Weltbegriff“ von „der Beziehung aller Erkenntnis

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch einmal verändert, indem Subjekt-Objekt-Verhältnisse nunmehr stärker unter dem Gesichtspunkt ihrer Genese – als gesellschaftliche Praxis – in den Blick genommen werden. Denn auch wenn „Praxis" heute nicht mehr als „Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation"[527] in Erscheinung tritt, trägt ihr Verständnis doch dazu bei, wenigstens die „Illusion von der Allmacht des Denkens"[528] aufzulösen.

Die in der kritischen Selbstreflexion als Grenzbestimmungen des Denkens eingeholten nichtbegrifflichen Gegensätze verweisen – so der Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen –, auf soziale Sinnbezüge und Verstehensformen, die insbesondere praktisch bedeutsam und wirksam sind.[529] Die Beschäftigung mit der theoretischen Frage, wie diese sozialen Formen *in actu* ausgeprägt und geregelt werden, ohne freilich im „reinen Denken"[530] aufzugehen, eröffnet einen Zugang zur

---

auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft". Vgl. Kant 1981 b, A 839/B 867 (im Original teilweise hervorgehoben).

527 Vgl. Adorno 1973 a, S. 15. Zur Opposition gegen das spekulative Denken im Namen gesellschaftlicher Praxis und Veränderung vgl. insbesondere Marx 1983 beziehungsweise Marx/Engels 1983. Im Unterschied zu dieser Form der Kritik sieht Adorno Praxis heute vor allem im Dienst des Bestehenden, das heißt als „Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen, dessen verändernde Praxis bedürfte". Vgl. ebda. sowie ergänzend dazu auch S. 147.

528 Vgl. Bourdieu 2001, S. 18.

529 So formuliert Bourdieu in einem Interview mit Pierre Lamaison eher beiläufig: „Ich kann sagen, daß meine ganze Überlegung von diesem Punkt ausgegangen ist: Wie können Verhaltensweisen geregelt sein, ohne daß ihnen eine Befolgung von Regeln zugrunde liegt?" Bourdieu 1992 a, S. 85-86.

530 Gemeint sind hier objektivistische wie subjektivistische Erklärungsmodelle, die scheinbar voraussetzungslos eine bestimmte Sicht der Dinge wiedergeben, die Bourdieu in Anlehnung an Jane Austin als „„scholastische Ansicht' (*scholastic view*)" charakterisiert. Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 22 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

praktischen „Involviertheit in das Objekt der Erkenntnis“[531], die Bourdieu als das „Implizite“ und „Unbewußte“ beschreibt, das heißt genauer: als „die kollektive Geschichte, die unsere Denkkategorien erzeugt, und die individuelle, die sie uns eingeprägt hat“[532]. Nun ist diese Art des Zugangs keineswegs neu, sondern wie bereits ausgeführt, gehört die Frage nach der gesellschaftlichen Bedingtheit der Bewusstseinsformen sogar zu den Kernthemen der Soziologie. Neu, und für die hier behandelte Thematik relevant, ist jedoch die Kritik an jenen Sozialtheorien, die am klassischen Objektivismus-Subjektivismus-Dualismus festhalten und deshalb die Bedeutung der von Bourdieu so genannten „Logik der Praxis“[533] systematisch verfehlen. Aufzuzeigen bleibt daher zunächst, wie die Kritik dualistisch angelegter Sozialtheorien in eine „Sozialpraxeologie“[534] überführt wird, die auf ein verändertes Verständnis des Verhältnisses von Genesis und Geltung verweist. Damit wird zugleich der Boden bereitet, um am Beispiel unterschiedlicher Formen des sozialen Zeitgebrauchs Aspekte einer ‚Praxeologie der Bewegung’ aufzuzeigen, die im ‚reinen Denken’[535] nicht aufgeht beziehungsweise sich erschöpft.

---

531 Vgl. ebda., S. 19.

532 Vgl. ebda., S. 18.

533 Vgl dazu die entsprechende Überschrift in Bourdieu 1993 a, S. 147. Bereits zuvor spricht der Autor in ähnlicher Weise von der „praktische[n] Logik“. Vgl. dazu Bourdieu 1976, S. 228.

534 Vgl. Wacquant 1996 b, S. 17; der Begriff „Praxeologie“ geht zurück auf Espinas 1897, S. 7.

535 Hier im Sinne der im ersten Teil der Arbeit besprochenen ‚objektivistischen’ (Zenon) beziehungsweise ‚subjektivistischen’ (Bergson) Positionen als Beispiel für dichotom angelegte philosophische Theorien. Bourdieu verwendet in diesem Zusammenhang übrigens den Begriff der Muße („*scholé*“) zur Kennzeichnung der sozialen Existenzweise des Philosophen und sieht darin „die erste und entscheidende aller gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit ‚reinen’ Denkens“. Vgl. Bourdieu 2001, S. 21-22 (Hervorhebung im Original). Der hierdurch hergestellte soziale

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.1 Gegen objektivistische und subjektivistische Verkürzungen

Die mit der Überschrift markierte doppelte Opposition richtet sich vor allem gegen jene Sozial- und Handlungstheorien, die dem klassischen Objektivismus-Subjektivismus-Dualismus verhaftet sind. Ausdrücklich zurückgewiesen werden damit jene Ansätze, die „die obligaten Alternativen des dualen Denkens“[536] fortschreiben. Gedacht ist freilich nicht an eine einfache Überwindung von Gegensätzen beziehungsweise ihre Aufhebung in eine soziale Form ‚höherer Art’[537]. Vielmehr geht es um die Vermeidung von „falsche[n] Antionmien, die […] den Blick auf die anthropologische Wahrheit der menschlichen Praxis“[538] verstellen. Selbst wenn die singularische Rede von ‚der menschlichen Praxis’ notwendigerweise ungenau ist, wie noch zu zeigen sein wird, hilft der Verweis auf die nach praxeologischer Lesart zu überwindende Dichotomie objektivistischer und subjektivistischer Positionen, um ihre Be-

---

Abstand, der schon in der griechischen Antike durch die Befreiung von den Staatsgeschäften sowie den Verpflichtungen im Haushalt gefestigt wurde, wird bis heute als soziales beziehungsweise epistemologisches Privileg ausgewiesen und entsprechend hartnäckig verteidigt.

536 Vgl. Bourdieu 2001, S. 16. Der Autor bezieht sich in diesem Zusammenhang unter anderem auf die theoretisch einflussreichen Unterscheidungen zwischen dem „Mechanismus“ und „Finalismus“. Vgl. ebda. Zum ‚Mechanismus des Verstandes’ bei Zenon siehe Anm. 100 im ersten Teil der Arbeit. Zum ‚Finalismus’ siehe eben dort den Hinweis zur ‚inneren Zweckmäßigkeit der Natur’ bei Bergson in Anm. 65.

537 Wie etwa im theoretischen Modell des so genannten *Constructive Developmental Framework* zur sozial-emotionalen Organisation und Entwicklung des Denkens, wonach der vermeintlich gesunde Menschenverstand über das Verstehen und die Vernunft schließlich zur praktischen Weisheit sich fortentwickelt, um schließlich zu einer höheren Art des gesunden Menschenverstandes zurückzukehren. Vgl. dazu Kegan 1982.

538 Vgl. Wacquant 1996 b, S. 28.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutung als „*Momente* einer Analyseform“[539] begreifen zu können. In Aussicht gestellt wird damit nicht weniger als eine Position jenseits des Objektivismus-Subjektivismus-Gegensatzes, die hier wenigstens in ihren Grundzügen veranschaulicht werden soll.

Ausgangspunkt für die praxeologische Bestimmung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist die Annahme einer so genannten „doppelten Objektivität“[540] der Gesellschaft, die in klassischen sozialwissenschaftlichen Ansätzen – der Soziologie, Geschichte und Ethnologie – überwiegend eindimensional und damit unvollständig ausgelegt wird. Die „verborgenen Strukturen der sozialen Welt“, die es aufzudecken gilt, existieren für Bourdieu einerseits in den ungleichen Ressourcenverteilungen und Aneignungsmöglichkeiten von gesellschaftlich begehrten

539 Vgl. ebda., S. 29 (Hervorhebung im Original). Im Unterscheid dazu verweist Reckwitz auf den Gegensatz „zwischen ‚rationalistischen' Sozialtheorien – die provokativ auch als ‚scholastisch' etikettiert werden und die die alte Objektivismus/Subjektivismus-Differenz in sich aufnehmen – und ‚praxeologischen' Sozialtheorien. Letztere umfassen neben der eigenen Theorie, wie Bourdieu zumindest am Rande anmerkt, auch die Spätphilosophie Wittgensteins, den amerikanischen Pragmatismus sowie gewisse Elemente Heideggers und Max Webers.“ Reckwitz 2000, S. 312. Während Wacquant das integrale Moment des Objektivismus-Subjektivismus-Gegensatzes für die Entwicklung des praxeologischen Ansatzes hervorhebt, betont Reckwitz den Unterschied zwischen den ‚scholastischen' und ‚praxeologischen' Sozialtheorien als „Leitdifferenz zur Strukturierung des theoretischen Feldes“. Vgl. ebda. Im Ergebnis stimmen beide Lesarten freilich darin überein, dass auch die bestimmte Negation des Objetivismus-Subjektivismus-Gegensatzes – im Sinne von Hegel – ‚noch nicht in ihrer letzten Wahrheit' ist. Denn schließlich besteht „[d]ie besondere Schwierigkeit der Soziologie […] darin, daß sie eine exakte Wissenschaft von einer nicht exakten, einer unscharfen, verschwommenen Realität hervorbringen soll.“ Vgl. Wacquant 1996 b, S. 45.

540 Vgl. dazu ebda., S. 24.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gütern und Werten („‚Objektivität erster Ordnung'") sowie andererseits in den „mentalen und körperlichen Schemata", die im Empfinden, Wahrnehmen, Urteilen und Verhalten der gesellschaftlichen Akteure praktisch wirksam werden („‚Objektivität zweiter Ordnung'").[541] Bleiben beide ‚Ordnungen' voneinander getrennt beziehungsweise theoretisch unvermittelt, entsteht ein verzerrtes Bild der sozialen Wirklichkeit:

„Auf der einen Seite kann die Sozialwissenschaft also – gemäß der alten Durkheimschen Regel – ‚die sozialen Tatsachen wie Dinge behandeln' und damit alles das beiseite lassen, was jene dem Umstand verdanken, daß sie Objekte des Erkennens – oder des Verkennens – im sozialen Dasein sind. Auf der anderen Seite kann sie die soziale Welt auf die entsprechenden Vorstellungen der Akteure reduzieren, womit die Aufgabe der Sozialwissenschaft darin beruht, einen ‚Bericht der' – von den sozialen Subjekten hervorgebrachten – ‚Berichte' zu erstellen."[542]

Die beiden hier genannten Zugänge stehen zugleich stellvertretend für den „Objektivismus" beziehungsweise „Subjektivismus"[543] in sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen und Theoriebildungen. Anstatt jedoch beide Erkenntnisweisen bloß zurückzuweisen und damit ihren

541 Vgl. ebda.

542 Bourdieu 1992 b, S. 136.

543 Vgl. ebda. Diese begriffliche Grundunterscheidung richtet sich in erster Linie gegen jene Dualismen in den Sozialwissenschaften – wie etwa zwischen Holismus und Individualismus, Determinismus und Voluntarismus, Funktionalismus und Interaktionismus –, die im Rahmen der Erkenntnisbildung eine künstliche Aufspaltung der sozialen Realität bewirken, sofern sie bloß einseitig gefasst beziehungsweise jeweils nur ‚für sich' ausgelegt werden. Allerdings stimmen beide gegensätzlichen Zugangsweisen darin überein, dass sie „gleichermaßen im Gegensatz zur praktischen Erkenntnisweise stehen, der Grundlage der normalen Erfahrung der Sozialwelt". Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 49.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unvermittelten Antagonismus einfach fortzuschreiben, versucht Bourdieu ihre theoretischen Aufspaltungen und Verkürzungen zu überwinden – „und dabei dennoch die Errungenschaften beider zu bewahren (ohne wegzulassen, was sich aus der interessierten Betrachtung der jeweils entgegengesetzten Position ergibt)“[544]. Dies klingt nach ‚guter Dialektik', und es bleibt zu prüfen, wie die ‚doppelte Objektivität' der sozialen Welt im praxeologischen Sinn qua ‚doppelter Negation' der „theoretischen Vernunft“[545] eingeholt wird.

Der unter soziologischem Gesichtspunkt entscheidende Dualismus, der hier in den Blick genommen werden soll, um Bourdieus eigenen Strukturierungsvorschlag des sozialtheoretischen Feldes nachzuvollziehen, ist der zwischen einerseits sozialphysikalisch und andererseits sozialphänomenologisch orientierten Ansätzen. Hinter diesen Etikettierungen verbergen sich vor allem solche objektivistisch beziehungsweise subjektivistisch orientierten Zugänge, die trotz aller Differenzen und Gegensätze wenigstens darin übereinstimmen, dass sie gleichermaßen von einer theoretischen Erkennbarkeit des Sozialen ausgehen, ohne freilich den Bruch mit zu bedenken, der „den epistemologischen und sozialen Bedingungen ihrer Hervorbringung“[546] zugrunde liegt. Es ist Bourdieu nicht daran gelegen, „die wissenschaftliche Erkenntnis in ihrer einen oder anderen Form zu diskreditieren, um ihr wie üblich eine mehr oder minder idealisierte praktische Erkenntnis entgegenzustellen“[547], sondern es geht ihm in erster Linie darum, wissenschaftliche Denkgewohnheiten und Traditionen ebenso wie alltagsweltliche Selbstverständlichkeiten und Gemeinplätze zu durchbrechen, um die Grenzen des in beiden Bereichen vorherrschenden *common sense* überprüfen und neu bestimmen zu können. Der Autor spricht in diesem

544 Vgl. ebda.

545 Hier in Anspielung auf den programmatischen Untertitel von ‚Le sens pratique', der in der deutschen Ausgabe ‚Kritik der theoretischen Vernunft' lautet. Vgl. Bourdieu 1993 a.

546 Vgl. ebda., S. 53.

547 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusammenhang auch von einer „*Konversion des Blicks*“[548], die nötig ist, um gewöhnliche wie akademische Scheinevidenzen überhaupt als solche erkennen zu können. Anregungen und Beispiele für diesen „neuen Blick‘“[549] finden sich übrigens in ganz unterschiedlichen Feldern, so beispielsweise in der Literatur oder Philosophie[550], sofern es

548 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 284 (Hervorhebung im Original).

549 Vgl. ebda.

550 Auch in konzeptioneller Hinsicht bezieht sich Bourdieu auf Literaten und philosophische Schriftsteller, wie etwa Jane Austin oder Blaise Pascal. Vgl. Bourdieu 1989 a, S. 45 sowie Anm. 530 weiter oben; zur soziologischen Relevanz literarischer Lebensstil- und Milieustudien vgl. Bourdieu 1989 b, S. 25. Zur Selbsteinschätzung Bourdieus „als Pascalianer“ siehe Bourdieu 2001, S. 7. Auch wenn Bourdieu in den ‚Méditations pascaliennes’ sich nicht direkt mit diesem Autor auseinandersetzt, beeinflusst dessen Vernunftkritik gleichwohl sein Wissenschaftsverständnis: „Überzeugt von der Richtigkeit der Ansicht Pascals, daß die wahre Philosophie über die Philosophie spottet’“ – vgl. ebda., S. 8 –, orientiert sich Bourdieu in seiner Arbeit, die sich nach eigener Einschätzung „in permanenter Dissidenz zu den großen humanistischen Traditionen Frankreichs und einigen anderen europäischen Ländern befindet“, an der antischolastischen Grundhaltung dieses – im besten Wortsinn – grenzüberschreitenden Schriftstellers. Vgl. Bourdieu 2002, S. 26. Der von Bourdieu eigens herausgestellte Bezug zu Pascal ist bisher allerdings noch weitgehend ungeklärt. Das beide Autoren verbindende Denken in Widersprüchen wird bei Bourdieu gerade nicht theologisch begründet, obgleich die folgende Selbstbeobachtung des Soziologen im Rückblick auf seine Antrittsvorlesung am Collège de France von einem unbedarften Leser so gedeutet werden könnte: „Und dies war nicht das einzige Mal im Laufe meines Lebens, daß ich den Eindruck hatte, von einer höheren Macht zu etwas gezwungen zu werden, was mich unendlich viel kostete und dessen Notwendigkeit nur von mir empfunden wurde.“ Ebda., S. 124. Bei der angesprochenen ‚höheren Macht’ handelt es sich zweifellos um die typische Erfahrung sozialer Zwangsmechanismen und gesellschaftlicher Wider-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihnen gelingt, „die von der wissenschaftlichen Erkenntnis implizit angewandte Theorie der Praxis ans Licht zu ziehen“[551].

Erst die „kritische Reflexion über die Grenzen des wissenschaftlichen Verstehens“[552] verdeutlicht den Bruch, der entsteht, wenn man versucht, ein rein theoretisches Verständnis sozialer Praktiken zu gewinnen, ohne den hierbei eingenommenen eigenen Standpunkt mit einzubeziehen:

„Unanalysiert bleiben bei jeder (subjektivistischen wie objektivistischen) wissenschaftlichen Analyse das subjektive Verhältnis des Wissenschaftlers zur Sozialwelt und das objektive (soziale) Verhältnis als Voraussetzung dieses subjektiven Verhältnisses. […] Die Übertragung eines nicht objektivierten theore-

---

stände – ‚*contrainte sociale*’ im Sinne von Durkheim –, denen die Soziologie seit ihren Anfängen auf der Spur ist und von denen Bourdieu hier ein persönliches Zeugnis gibt. Auch die Rede des Autors von einer „Art Initiation“ im Verlauf der eigenen Lehrjahre, beim „Übergang von der Philosophie zur Soziologie“, ist nicht als Ausdruck einer spirituellen Glaubenserfahrung mißzuverstehen. Vgl. ebd., S. 67. Sie ist eher ein Indiz dafür, wie tief greifend der Soziologe von der Ausbildung seines eigenen Habitus im akademischen Feld eingenommen wurde. Ob das ‚Bekenntnis’ besonderer ‚Erweckungserlebnisse’ möglicherweise der Schriftgattung der aufklärenden Selbstbeobachtung geschuldet ist, kann hier nicht geklärt werden. Im soziologischen Sinne aufschlussreicher ist ohnehin, dass die soziale „Kraft des Glaubens an die Wahrheit“ nach rein epistemologischer Deutung als „innere Kraft der Wahrheit“ verkannt wird und dadurch „eine Fiktion von Wissenschaft“ erzeugt, der es im Zuge ihrer gesellschaftlichen Etablierung immer besser gelingt, „das Monopol auf den legitimen Standpunkt“ für sich in Anspruch zu nehmen. Vgl. dazu Bourdieu 1988 a, S. 71. Die Aufgabe der Soziologie sieht der Autor insbesondere darin, die sozialen Grundlagen dieses Glaubens aufzudecken – im universitären Feld ebenso wie im eigenen Habitus.

551 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 53.

552 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tischen Verhältnisses auf die Praxis, die man objektivieren will, ist Ursache einer ganzen Reihe wissenschaftlicher Fehler, die alle miteinander zusammenhängen."[553]

Die hier geforderte ‚reflexive Objektivierung' wissenschaftlicher Gegenstände und Methoden richtet sich gleichermaßen auf die zuvor angesprochene ‚Objektivität erster' beziehungsweise ‚zweiter Ordnung', die erst in ihrer Vermittlung „das praktische Verhältnis zur Welt wieder in Sichtweite bringen"[554]. Der einseitige Rekurs auf entweder sub-

553 Ebda., S. 56.

554 Vgl. Bourdieu 2002, S. 72. Der Autor betont in diesem Zusammenhang übrigens den „sehr klaren Bruch mit dem strukturalistischen Paradigma, den Übergang von der Regel zur Strategie, von der Struktur zum Habitus, vom System zu einem sozialisierten, selbst durch die Struktur der sozialen Beziehungen beherrschten Akteur, deren Produkt er ist". Vgl. ebda. Allerdings ist diese Kategorisierung nicht in einem unverrückbaren, übergeordneten Sinn zu verstehen, sondern gleichermaßen abhängig von den Besonderheiten und Unschärfen der jeweils untersuchten Praxisformen selbst. So charakterisiert Bourdieu den praxeologischen Zugang an anderer Stelle ausdrücklich als „‚soziologischen' Strukturalismus […], der dem Zusammenhang zwischen der Struktur der symbolischen Systeme und den gesellschaftlichen Strukturen nachgeht". Vgl. dazu Bourdieu 1989 b, S. 34. Was auf den ersten Blick widersprüchlich erscheint, erweist sich auf den zweiten Blick als zentrales Merkmal des praxeologischen Gegenstandsverständnisses. Da für Bourdieu Strukturen und Praktiken nicht voneinander zu trennen sind, ist im praxistheoretischen Sinne ihr jeweiliges Verhältnis zueinander veränderlich und deshalb immer wieder neu zu bestimmen. Auch wenn die Strukturen eines sozialen Feldes „den *Stand* der Verteilung des spezifischen Kapitals" sowie der jeweiligen „Machtverhältnisse zwischen den am Kampf beteiligten Akteuren oder Institutionen" angeben, sind sie keine sozialen Tatsachen oder Dinge – ‚*des choses*' im Sinne von Durkheim –, sondern „Ursprung der auf ihre Veränderung abzielenden Strategien", die folglich „selber ständig

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jektiv gefasste Handlungen und Perspektiven oder objektiv bestimmte Strukturen, Regeln und Modelle verkennt den erst aufzudeckenden Zusammenhang zwischen beiden Ordnungen. Werden die rationalen Erklärungen mit den zu erklärenden Praktiken und Phänomenen einfach gleichgesetzt, ohne den hierbei eingenommenen theoretischen Standpunkt mitzureflektieren, kommt es laut Bourdieu zu einer unmerklichen Verschiebung im Gegenstandsverständnis, bei dem „an die Stelle des praktischen Verhältnisses zur Praxis das Verhältnis des Beobachters zum Objekt gesetzt wird.“[555] Nun könnte man die Aufgabe der Wissenschaft gerade darin sehen, aus sicherer Entfernung, das heißt weitgehend befreit von sozialen Zwängen und nur der eigenen Rationalität verpflichtet, ein theoretisches Wissen hervorzubringen, dessen begriffliche Geltung und logische Stringenz ein rein intellektuelles Gegenstandsverständnis voraussetzt.[556] Gegen diesen ‚Theoretismus'

auf dem Spiel stehen“. Vgl. Bourdieu 1993 b, S. 108 (Hervorhebung im Original).

555 Vgl. ebda., S. 65.

556 Wissenschaftstheoretisch wird diese Auffassung etwa durch folgende Aussage zum Ausdruck gebracht: „Die *wissenschaftliche Objektivität* besteht darin, daß wissenschaftliche Ergebnisse grundsätzlich von jedermann (der über eine ausreichende *kritische* Schulung verfügt) nachgeprüft werden können (*intersubjektive Nachprüfbarkeit*). […] Wissenschaftliche Objektivität setzt somit Theorienbildung und Überprüfung von Theorien voraus (‚*Theoretismus*‘).“ Popper 1979, S. 425-426 (Hervorhebungen im Original).; siehe ähnlich dazu Popper 1994, S. 18. Vgl. dagegen die Kritik idealtypischer Objektivitätsannahmen am Beispiel von Galilei bei Feyerabend 1979 a. An anderer Stelle kritisiert derselbe Autor die Gefährlichkeit des großbegrifflichen Denkens am Beispiel von Popper und kommt dabei zu einer Einschätzung, deren Nähe zu Bourdieus praxeologischem Ansatz auffällig ist: „Was ist nun auszusetzen an einer kohärenten Philosophie, die ihre Prinzipien auf einfache und direkte Weise erklärt? Ihr Fehler ist, daß sie die Realität nicht trifft, das

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verweist Bourdieu auf das unhintergehbare praktische Verhältnis, das jedem Denken vorausgeht, ohne freilich in den Theorien selber, das heißt den Prozeduren und Produkten des Denkens, erkennbar zu sein:

„Wir sind in die Welt verwickelt, und deswegen ist, was wir von ihr denken und sagen, nie frei von Implizitem. Wer sein Denken von diesem Einfluß lösen will, darf nicht bei der gemeinhin mit der Vorstellung von Reflexivität verbundenen Rückwendung des Denkens auf sich selbst haltmachen; und nur die Illusion von der Allmacht des Denkens kann uns veranlassen zu glauben, daß ein ganz radikaler Zweifel die in unsere Gedanken eingehenden, an unsere unterschiedlichen Mitgliedschaften, Zugehörigkeiten, Involviertheiten gebundenen Voraussetzungen zu suspendieren vermöchte."[557]

Folgt man diesem Einwand, so weist die hier geforderte Reflexivität über die bloße ‚Rückwendung des Denkens auf sich selbst' hinaus – die neben anderen auch Popper im Blick hat, wenn er vorschlägt, das wissenschaftliche Wissens am Denken selbst zu objektivieren, ohne „die kollektive Geschichte, die unsere Denkkategorien erzeugt, und die individuelle, die sie uns eingeprägt hat"[558], in die Objektivierung ein-

heißt, daß sie im Falle der Wissenschaftstheorie nicht mit der wissenschaftlichen Praxis übereinstimmt." Feyerabend 1995, S. 124.

557 Bourdieu 2001, S. 18.

558 Vgl. ebda. Zu Popper siehe Anm. 556 weiter oben. Dass bei Popper nicht nur das Denken, sondern vor allem die Denkenden auf sich selber reflektieren, zeigt sich daran, dass die Prüfung wissenschaftlicher Objektivität zwar ‚grundsätzlich von jedermann', tatsächlich jedoch nur von entsprechend Qualifizierten, die über ‚eine ausreichend kritische Schulung' verfügen, erfolgen kann. Voraussetzung für die Einhaltung und Erfüllung wissenschaftlicher Objektivitätsanforderungen ist somit die soziale Zugehörigkeit zum wissenschaftlichen Feld als Garant für „die Zustimmung zu der innerhalb der Grenzen dieses Feldes einhellig gebilligten *doxa*". Vgl. Bourdieu 2001, S. 19 (Hervorhebung im Original). Zu den Schwächen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zubeziehen. Diese Umschreibung für das „Unbewußte“ als „Geschichte“[559] ließe sich in direkter Anlehnung an Hegels ‚Phänomenologie des Geistes’ deuten. Doch auch wenn derartige Bezüge leicht aufuzeigen wären, wendet sich Bourdieu vehement gegen die vermeintlich übergeordnete Richterfunktion ‚unserer Denkkategorien’, die als „scholastische Illusion“ kritisiert wird, sofern sie an die Stelle des „praktischen Begreifens […] ein erkennendes Bewußtsein“[560] setzt.

---

sowie dem Schwindel des wissenschaftlichen Expertentums vgl. Feyerabend 1979 b.

559 Vgl. Bourdieu 2001, S. 18.

560 Vgl. ebda., S. 182. Zur Auseinandersetzung mit Hegel als „einer der glänzendsten Verkörperungen des (deutschen) Philosophieprofessors“ vgl. ebda., S. 60-61. Auch wenn Bourdieu mit Recht kritisiert, dass Hegel „die Philosophien der Vergangenheit […] als schlichte Stufen der Entwicklung des Geistes, das heißt der Philosophie, behandelt“ – vgl. ebda., S. 61 –, also mit anderen Worten, das reflektierende Denken aus sich selbst heraus entwickelt, verkennt er gleichwohl die Bedeutung der „sinnlichen Gewißheit“ bei Hegel als gleichermaßen bereits erkannte sowie reflexiv erst einzuholende Voraussetzung der Erkenntnisbildung, um den Zirkel der Erkenntnistheorie, wenn schon nicht zu durchbrechen, so doch wenigstens in seiner Vermittlung rekonstruieren zu können. Vgl. dazu Hegel 1990 a, S. 63 (im Original hervorgehoben). Hegels Forderung, das Erkenntnisvermögen selbst – inklusive des ‚natürlichen Bewußtseyns’ (Hegel) – zum Gegenstand der Erkenntniskritik zu machen, ist von der Forderung nach einem theoretisch einzuholenden ‚praktischen Verhältnis zur Praxis’ (Bourdieu) gar nicht so weit entfernt. Dass die phänomenologische Erkenntniskritik und die soziologische Praxeologie sich nicht ganz so unversöhnlich gegenüberstehen, wie von Bourdieu unterstellt, mag das folgende Zitat veranschaulichen: „Die Forderung ist also diese: Man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht.“ Hegel 1959, S. 555. Für beide Fälle gilt, dass Erkenntnisse ebenso wie Praktiken nur über die Reflexion auf ein Vorgängiges sich erschließen lassen – was bei

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zu den ‚scholastischen Illusionen' des ‚erkennenden Bewusstseins' zählt Bourdieu vor allem jene sozialtheoretischen Ansätze, die trotz aller Gegensätze untereinander gleichwohl darin übereinstimmen, dass sie in dualistischer Weise entweder einer ‚objektivistischen' oder einer ‚subjektivistischen' Gegenstandslogik folgen. Beide „Erkenntnisweisen" stehen, so der Autor, „im Gegensatz zur praktischen Erkenntnisweise"[561], weshalb die Kritik ihrer theoretischen Voraussetzungen anderes verspricht als ein weiteres wirklichkeitsfernes Konstrukt im Modus „‚theoretischer' Thesen oder epistemologischer Diskurse"[562]. Bourdieu weist bereits frühzeitig darauf hin, dass seine Überlegungen „an Sinn und Wirkung verlieren" würden, wenn ihr praxeologisches Grundverständnis „unter Gestattung eines Sichablösens von der Praxis, von der es ausgeht und in die es wieder eingehen sollte"[563], auf ein reines Theorieprogramm reduziert werden würde. Für ihn lassen sich „[d]as *percipere* und das *percipi*, das Erkennen und Erkanntwerden, das Anerkennen und Anerkanntwerden" nur dadurch zusammen halten, dass „die Arbeit der Objektivierung […] die Stellungnahmen mit den Stellungen in Verbindung bringt, von denen aus sie vorgebracht werden"[564]. Gemeint ist damit, dass die ‚Kritik der theoretischen Vernunft', hier verstanden als praxeologische Objektivierung der Erkenntnis, ihr Erkenntnisobjekt in doppelter Perspektive fasst: aus „Sicht der im Objekt befangenen Akteure" sowie aus „Sicht, von der aus diese

---

Hegel in der ‚Phänomenologie des Geistes' dazu führt, das ‚sinnliche' ebenso wie das ‚absolute Wissen' in ihrem Entwicklungszusammenhang darzustellen und zu begreifen. Der Vorwurf Bourdieus gegen Hegel trifft zwar die Annahme einer vermeintlich bereits gegebenen Erkenntnis des Absoluten, nicht jedoch die Kritik der phänomenologischen Erfahrung als Form der Reflexion.

561 Siehe dazu weiter oben Anm. 543.

562 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 8.

563 Vgl. ebda.

564 Vgl. Bourdieu 2001, S. 243 (im Original hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sicht ins Auge zu fassen ist“[565]. Erst die Zusammenführung beider Sichtweisen ermöglicht es, in die

„[…] theoretische, unweigerlich scholastische Rekonstruktion die Wahrheit derer einzubeziehen, die weder das Interesse noch die Muße, noch die Instrumente haben, die dazu erforderlich sind, sich die objektive und die subjektive Wahrheit dessen anzueignen, was sie tun und was sie sind.“[566]

Die Anerkennung der „doppelten Wahrheit“ beziehungsweise „doppelten Objektivität“[567] sozialer Wirklichkeit setzt laut Bourdieu eine „bifokale Sicht“[568] voraus, die sich – zunächst negativ – gegen jene Sozialtheorien wendet, die dem klassischen Objektivismus-Subjektivismus-Dualismus verhaftet sind. Als praxistheoretischen Abstoßungspunkt wählt der Autor in einem ersten Zugriff zwei prominente Typologien der Handlungserklärung, bei denen einerseits das Handeln als Ergebnis sozialer Zwänge sowie andererseits als Resultat individueller Entscheidungen im Zentrum steht. Im ersten Fall orientieren sich die Akteure an sozialen Regeln und normativen Erwartungen, die von außen auf die Akteure einwirken; im zweiten Beispiel entscheiden sich die Akteure in bewusster Abwägung kalkulierbarer Mittel, Zwecke und Handlungs-

565 Vgl. ebda.

566 Vgl. ebda., S. 246. Vgl. dazu ähnlich die folgende Kritik am wissenschaftlichen Objektivitätsglauben: „Es ist natürlich wahr, daß wir den Wissenschaften großartige Entdeckungen verdanken. Aber daraus folgt nicht, daß es so etwas wie ein ‚wissenschaftliches Denken’ gibt, das diese Entdeckungen zustandebrachte, und noch viel weniger, daß die angeblichen Treuhänder dieses mythischen ‚wissenschaftlichen Denkens’ die Welt, die Gesellschaft, die Menschen besser verstehen als andere Bürger.“ Feyerabend 1979 b, S. 164. Zu den Gründen für die Irrtümer „der Erkenntnis“ sowie „der Fachwelt“ vgl. ebda., S. 147.

567 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 244 sowie Anm. 540 weiter oben.

568 Vgl. Bourdieu 2001, S. 245.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

folgen im Sinne selbst gesetzter Präferenzen.[569] Beide Ansätze stehen, mit jeweils umgekehrten Vorzeichen, (a) für die Annahme einer vorgegebenen „Innen-außen-Differenz“[570] zwischen handelnden Akteuren und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie (b) für „das Bild ‚überrationalisierten' Handelns auf Kosten einer mangelnden Berücksichtigung impliziter Sinnsysteme“[571].

Zu (a): Bourdieus Kritik richtet sich zunächst gegen die keineswegs überwundene „Kluft zwischen erlebten und ‚objektiven' Gründen der Praxis“[572]. Denn auch wenn das individuelle Handeln durch soziale Zwänge und Regulierungen bestimmt sein soll, bleibt ungeklärt, wie – vom „Standpunkt des ‚unparteiischen Zuschauers'“[573] und unter „Ausklammerung jeder praktischen Situation“[574] –, allgemeine Handlungsvorgaben in spezifische Dispositionen und Handlungen übersetzt werden. Die „Unbestimmtheit, in der das Verhältnis zwischen dem Standpunkt des Beobachters und dem des Handelnden gelassen wird“, wiederholt sich in der „Unbestimmtheit des Verhältnisses zwischen den vom Beobachter zur Erklärung der Praktiken hervorgebrachten Konstruktionen (Schemata oder Diskursen) und eben diesen Praktiken selbst“[575]. So wenig also geklärt ist, wie soziale Anforderungen und

569 Reckwitz erläutert diese „beiden für die *Soziologie* klassischen Typen der Handlungserklärung“ anhand der Konzeptbegriffe des „*homo sociologicus*“ und des „*homo oeconomicus*“. Vgl. dazu Reckwitz 2000, S. 314-315 (Hervorhebungen im Original). Zum ersten Typus vgl. insbesondere Bourdieu 1976, S. 203-227; zum zweiten Typus siehe Bourdieu 1993 a, S. 79-96.

570 Reckwitz spricht in diesem Zusammenhang von einer „Innen-außen-Differenz zwischen Mentalem und Sozialem“. Vgl. Reckwitz 2000., S. 315.

571 Vgl. ebda., S. 314.

572 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 68.

573 Vgl. ebda., S. 59.

574 Vgl. ebda., S. 60.

575 Vgl. ebda., S. 70-71.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mechanismen in konkretes Handeln übergehen, so unzureichend erweisen sich auch jene objektivierenden Modelle, Methoden und Instrumente, die aufgrund ihrer „Distanz und Äußerlichkeit“ im „praktischen Widerspruch zum praktischen Verhältnis“[576] stehen. Im Sinne des ‚theoretischen Vernunftgebrauchs’ gilt die Verneinung des ‚praktischen Verhältnisses zur Praxis’ sogar als notwendige Voraussetzung,

576 Vgl. ebda., S. 68. Auch hier zeigen sich Parallelen zu Feyerabend, der den Widerstreit zwischen Theorien, Tatsachen und Praktiken in folgender Weise kommentiert: „[D]as Material, das ein Wissenschaftler *tatsächlich* zur Verfügung hat, seine Gesetze, seine experimentellen Ergebnisse, seine mathematischen Methoden, seine erkenntnistheoretischen Vorurteile, seine Einstellung zu den abwegigen Konsequenzen der Theorien, die er akzeptiert, ist in vielerlei Hinsicht unbestimmt, mehrdeutig und *vom historischen Hintergrund nie ganz getrennt*. Dieses Material ist immer durch Grundsätze beeinflußt, die er nicht kennt und die, wenn er sie kennen würde, äußerst schwer zu prüfen wären.“ Feyerabend 1979 a, S. 104 (Hervorhebungen im Original). Zum „methodologische[n] Polytheismus“ Bourdieus, der entgegen hier vermuteter Ähnlichkeiten nach Meinung Wacquants „nicht auf das ‚Anything goes’ des wissenschaftstheoretischen Anarchismus (oder Dadaismus) eines Feyerabend“ zu reduzieren sei, vgl. Wacquant 1996 b, S. 54. Einig sind sich Feyerabend und Bourdieu sicherlich darin, „daß die Palette der angewendeten Methoden dem behandelten Problem adäquat sein muß und daß diese Methoden im Prozeß der Anwendung selbst, im Zuge mit ihrer Anwendung zur Lösung einer bestimmten Frage, ständig reflektiert werden müssen“. Vgl. ebda (im Original teilweise hervorgehoben). Eine Klärung des Verhältnisses natur- und sozialwissenschaftlicher Methodenbildungen ‚im Prozeß der Anwendung selbst’ steht freilich noch aus. Wichtige Anregungen hierzu finden sich insbesondere in Feyerabends Ausführungen über „Wissenschaft als Kunst“, in denen „die klaren Unterteilungen der Fächer“ bezweifelt werden, die zwar Fachleute und Experten hervorbringen, ohne jedoch „der Praxis dieser Fächer“ gerecht zu werden Vgl. Feyerabend 1984, S. 7-8.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um „die objektive Darstellung der Praxis konstituieren zu können“[577]. Denn gerade weil die unbestimmt bleibenden Praxiseffekte mit dem Rationalitätsanspruch einer kontingenz- und widerspruchsfreien Erklärung nicht vereinbar sind, werden sie in objektivistischen Handlungstheorien einseitig zugunsten theoriekonformer Annahmen ausgelegt – darin übrigens ähnlich dem identitätsphilosophischen Diktum Hegels: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“[578]

Ähnlich, wenngleich mit konträrem Ausgangspunkt, argumentiert Bourdieu gegen die „Ideologie vom ‚rational Handelnden‘“[579]. Ausgehend von dem – freilich unwahrscheinlichen – Fall, dass Entscheidungen von vornehmlich kühl kalkulierenden und entsprechend überlegt handelnden „Bewusstseinsspezialist[en]“[580] getroffen werden, wird in subjektivistischen Theorien unterstellt, dass einzelne Handlungsentscheidungen ebenfalls im Modus allgemeiner Handlungserklärungen aufgehen. Dadurch kommt es auch hier zu einer Zweiteilung zwischen dem Individuellen und dem Sozialen – nunmehr allerdings im Rückgriff auf anthropologisch begründete Willens- und Entscheidungsfreiheiten, anstelle sozialer Zwänge und kausal wirksamer Regeln. Im gleichen Ausmaß, in dem das vorgeblich souveräne Subjekt zum Urheber seiner rationalen Handlungsentscheidungen erklärt und ihm da-

577 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 68. Der Autor erläutert in dem entsprechenden Kapitel seine Kritik am strukturalen Denken im Rekurs auf Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Noam Chomsky und anderen.

578 Hegel 1999 d, S. 14 (im Original hervorgehoben). Es ist allerdings daran zu erinnern, dass bei Hegel nicht alles, was wirklich ist, vernünftig sein muss, sondern auch als zufällig und willkürlich in Erscheinung treten kann.

579 Vgl. dazu Bourdieu 1993 a, S. 87. An gleicher Stelle, nachdem zuvor die „extrem subjektivistische Phantasie Sartres“ kritisiert wurde, spricht der Autor in diesem Zusammenhang vom „Voluntarismus anthropologischer Fiktionen“. Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

580 Vgl. ebda., S. 86.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bei ein Höchstmaß an Reflexivität zugesprochen wird, schwindet zugleich die Bedeutung sozialer Einflussfaktoren, die etwa in der *rational-choice-theory*[581] nurmehr als äußere Rahmenbedingungen in Rechnung gestellt werden. Folgt man den theoretischen Weiterentwicklungen der klassischen Auffassungen über den *homo oeconomicus*, so begünstigen soziale Zwänge und Restriktionen in erster Linie konforme Handlungen und Entscheidungen, da negative Sanktionen vermieden werden. Diese Beeinträchtigungen werden jedoch spätestens dann umgangen, wenn aus individuellen Handlungsmöglichkeiten eigene Vorteile zu erzielen sind. Ausgangs- und Zielpunkt ist demnach der Eigennutz, an dem die jeweiligen Handlungsoptionen bemessen werden, mit der Folge, dass schließlich auch kollektive soziale Phänomene als Ergebnis rationalen Handelns angesehen werden.[582]

Gegen diesen methodischen Individualismus wurden bereits frühzeitig gewichtige Einwände erhoben, die im Kern auf „das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner historischen Konkretion“[583] abzielen. Im Anschluss an diese Kritik schließt die subjektivisti-

581 Bourdieu bezieht sich in diesem Zusammenhang vor allem auf Jon Elster 1979.

582 So etwa in der sozialwissenschaftlichen Fortentwicklung rationaler Entscheidungstheorien im Modell des so genannten „Resourceful-Restricted-Evaluating-Expecting-Maximizing-Man“ („RREEMM“). Vgl. dazu Lindenberg 1985.

583 Vgl. Adorno 1980 b, S. 91. An gleicher Stelle heißt es: „In der starken Entgegensetzung und Ergänzung formaler Soziologie und blinder Tatsachenfeststellung schwindet das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, an dem die Gesellschaft ihr Leben hat und darum die Soziologie ihr einzig menschenwürdiges Objekt. Addiert man aber das Getrennte nachträglich zusammen, so bleibt durch den Stufengang der Methode das sachliche Verhältnis auf den Kopf gestellt. Kein Zufall der Eifer, qualitative Befunde ihrerseits alsogleich wieder zu quantifizieren. Die Wissenschaft möchte die Spannung von Allgemeinem und Besonderem durch ihr

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sche Fokussierung auf die „rationale Moral“[584] die gesellschaftlich wirksamen Triebkräfte kollektiven Handelns entweder als irrationale – weil unkontrollierbare – Folgen individuellen Handelns aus, oder aber es wird unterstellt, dass die Partikularinteressen der strategisch Handelnden im vernunftgemäßen Kalkül gesellschaftlicher Praxis aufgehen.[585] Da jedoch die strategischen Selbsterhaltungsinteressen nicht nur untereinander konfligieren, sondern ebenso dem naiven Optimismus ihrer Aufhebung in einem rationalen gesellschaftlichen Ganzen widersprechen, bleibt der damit verbundene Vernunftanspruch selbst problematisch.[586] Doch geht es Bourdieu nicht um eine weitere, immanente ‚Kritik der theoretischen Vernunft' mit ihren eigenen Mitteln, sondern er kritisiert, dass in subjektivistischen Ansätzen die Perspektiven der Akteure auf eben jene rationalen Handlungsmodelle eingeschränkt werden, deren „imaginäre Anthropologie“[587] theoretisch vorwegnimmt,

einstimmiges System aus der Welt schaffen, die an der Unstimmigkeit ihre Einheit hat.“ Ebda., S. 90.

584 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 88, Anm. 2. Diese Bezeichnung verweist darauf, dass in rationalen Handlungstheorien ethischen Fragestellungen mit modellhaften Annahmen über vernunftgemäßes Handeln sowie entsprechenden „willkürlichen Rechenoperationen“ begegnet wird. Vgl. ebda., S. 89.

585 So etwa in der moralphilosophischen Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Vernunft bei Kant, wonach die Freiheit des einzelnen mit Rücksicht auf das gesellschaftliche Ganze vorgestellt wird. Vgl. dazu Kant 1981 d, A/B 81-A/B 83.

586 Kant weicht diesem Widerspruch übrigens nicht aus, wenn er feststellt: „Dagegen, sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat oft die ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt.“ Vgl. ebda., BA 10.

587 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 183. An gleicher Stelle gibt der Autor einen Hinweis, wie „die Logik der Praxis theoretisch erklärt werden kann, d. h. auf dem Papier die Welt der real beobachteten oder potentiell beobacht-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was erst empirisch einzuholen wäre. Indem die sozialen Praktiken und Perspektiven der Handlungsakteure in mathematischen Modellen, wie etwa im „‚Dilemma des Gefangenen'"[588], anhand ‚vernünftiger Kalküle' und ‚logischer Denkoperationen' in formale Relationen und Wahrscheinlichkeiten übersetzt werden, die zudem auf beliebige Objekte und Situationen übertragbar sein sollen, werden sie zum bereits Bekannten, noch bevor sie tatsächlich in den Blick geraten. Gegen dieses Verfahren, das die subjektiven Handlungsentscheidungen mit mathematischer Genauigkeit bestimmt, erhebt Bourdieu den Vorwurf, dass es „die *Verleugnung der Sozialwelt* voraussetzt und fördert"[589], da es

baren Praktiken (Ehrverhalten, Tauschhandlungen) erzeugen, die durch ihre zugleich unerschöpfliche Vielseitigkeit und offenbare Zwangsläufigkeit verblüffen, ohne auf den unmöglichen ‚Zettelkasten vorgefertigter Vorstellungen' zurückgreifen zu müssen, […] aus dem angeblich das passende Verhalten für jede Situation gezogen werden kann." Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

588 Vgl. ebda. Zu diesem vor allem in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften einflussreichen Beispiel aus dem Bereich der entscheidungsorientierten Spiel- und Konflikttheorie siehe insbesondere Axelrod 2000. Es sei an dieser Stelle nicht verschwiegen, dass der Verfasser der vorliegenden Schrift am Beispiel des Dopings im Sport selbst bereits das „dilemma of prisoners" verwendet hat, um die Vor- und Nachteile dieser Praxis aus vermeintlicher Akteursperspektive besser abschätzen zu können. Auch dieses Beispiel zeigt, wie wirklichkeitsfremd derartige Überlegungen sind, die zur Aufklärung tatsächlicher Dopingpraktiken oder gar zur Lösung damit verbundener Probleme kaum etwas beitragen. Vgl. dazu Franke/Bockrath 1995, S. 103.

589 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 90 (Hervorhebung im Original). In der ‚Dialektik der Aufklärung' findet sich übrigens ein ähnlicher Hinweis: „Nicht was ihre romantischen Feinde ihr seit je vorgeworfen haben, analytische Methode, Rückgang auf Elemente, Zersetzung durch Reflexion ist ihre [die alles subsumierende, instrumentelle Vernunft; F.B.] Unwahrheit, sondern daß für sie der Prozeß von vornherein entschieden ist. Wenn im

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer reinen, wirklichkeitsfernen Logik folgt. Diese „Logik der Logik" hat jedoch mit der „Logik der Praxis"[590] nur wenig gemein, da die sozialen Akteure entgegen aller formallogischen Bestimmungsversuche weder über exakte Entscheidungslogarithmen verfügen noch einstimmig oder neutral handeln wie Rechenmaschinen:

„Die Beweise überzeugen nur die Vernunft; die Gewohnheit macht unsere Beweise stärker und deutlicher, sie stimmt den Automaten, der den Geist, ohne daß er es merkt, mit sich zieht."[591]

Zu (b): Wenn nun, wie angedeutet, weder äußere Einflüsse als soziale Determinanten noch innere Beweggründe als anthropologische Kennziffern geeignet sind, ein plausibles Bild sozialen Handelns zu entwerfen, stellt sich die Frage, welcher Zugang stattdessen die „Kluft zwischen erlebten und ‚objektiven' Gründen der Praxis'"[592] verringern kann. Um diese Frage beantworten zu können, erweitert Bourdieu die Perspektive. Nachdem die Unzulänglichkeiten objektivistischer wie subjektivistischer Sozialtheorien deutlich markiert wurden, werden nunmehr die bisher unbeachteten impliziten sozialen Sinnbezüge, die

mathematischen Verfahren das Unbekannte zum Unbekannten einer Gleichung wird, ist es damit zum Altbekannten gestempelt, ehe noch ein Wert eingesetzt ist." Horkheimer/Adorno 1972, S. 31.

590 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 157 sowie S. 158 (Anm. 1).

591 Bourdieu 1993 a, S. 91. An anderer Stelle ergänzt der Autor: „Doch grundsätzlicher noch: wie kann man übersehen, daß eine Entscheidung, sofern sie überhaupt erfolgt ist und das ihr zugrunde liegende Präferenzsystem nicht nur von allen früheren Entscheidungen des Entscheidenden, sondern auch von den Bedingungen abhängt, unter denen diese Entscheidungen gefällt wurden, also auch von allen Entscheidungen jener, die für ihn, an seiner Statt entschieden haben, indem sie seine Urteile mit Vorurteilen befrachtet und dadurch seine Urteilsfähigkeit geformt haben." Ebda., S. 93.

592 Siehe dazu weiter oben Anm. 572.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im klassischen ‚Bild überrationalisierten Handelns' unberücksichtigt bleiben, stärker herausgestellt. Die hierbei eingesetzte Strategie folgt einem klaren Muster: Bourdieu entwirft seine ‚Theorie der Praxis' weiterhin in direkter Auseinandersetzung mit bereits etablierten sozial- und kulturtheoretischen Ansätzen; zugleich jedoch arbeitet er die Momente seiner eigenen Konzeption immer deutlicher heraus, indem er die Schwächen und Stärken der von ihm untersuchten Ansätze aufeinander bezieht und dadurch in ihrer Vermittlung begreift.

„Auf der einen Seite bilden die objektiven Strukturen, die der Soziologe in objektivistischer Manier, unter Ausschaltung der subjektiven Vorstellungen der Akteure, konstruiert, die Grundlage der subjektiven Vorstellungen, konstituieren sie die strukturellen Zwänge, die auf den Interaktionen lasten; auf der anderen Seite aber müssen diese Vorstellungen festgehalten werden, will man die individuell wie kollektiv geführten Alltagskämpfe veranschaulichen, deren Ziel die Veränderung oder der Erhalt der Strukturen ist."[593]

Beide theoretischen Zugänge, der „logozentrische Strukturalismus" wie der „phänomenologische Subjektivismus"[594], bleiben trotz aller Einsichten und Erkenntnisgewinne über soziale Zusammenhänge, die sie in je spezifischer Weise ermöglichen, für sich genommen unvollständig. Um diesem Nachteil begegnen zu können, bedarf es einer anderen Art des Zugangs zum „künstlichen Gegensatz zwischen Strukturen und Vorstellungen", den Bourdieu als „Bruch mit der von Cassirer

593 Bourdieu 1992 b, S. 138.

594 Vgl. zu dieser Unterscheidung der „beiden klassischen Versionen einer kulturtheoretischen Handlungserklärung" Reckwitz 2000, S. 313 und S. 316. Bourdieu kritisiert den Strukturalismus als Theorie kultureller Symbolsysteme vor allem am Beispiel von Lévi-Strauss; ebenfalls in den 1970er Jahren erfolgt eine intensive Auseinandersetzung mit sozial- und kulturphänomenologischen Ansätzen, wie dem Symbolischen Interaktionismus und der Ethnomethodologie.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so genannten substantialistischen Denkweise“[595] charakterisiert. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf den „wesentliche[n] Beitrag jener zurecht als strukturalistische Revolution bezeichneten Denkbewegung“, die darin besteht, „der sozialen Welt gegenüber ein relationales Denken anzuwenden, das, in der modernen Mathematik und Physik vorherrschend, Reales nicht mit Substanzen identifiziert, sondern mit Relationen“[596]. Am Beispiel von Cassirer wurde bereits gezeigt, dass dieser Wechsel der Perspektive, die „nicht lediglich nach vorwärts auf die Welt der Objekte“, sondern insbesondere „auf die eigene Funktion der Erkenntnis selbst“[597] zielt, verhindert, „die ‚Materie’ der Erkenntnis von ihrer ‚Form’“[598] zu sondern. Überträgt man diesen Gedanken auf soziale Phänomene, dann bedeutet dies, dass Vorstellungen und Strukturen in ihrer wechselseitigen Vermittlung zu begreifen sind, das heißt als:

„[…] Ensemble unsichtbarer Beziehungen, die einen Raum wechselseitig sich äußerlicher Positionen bilden, Positionen, die sich wechselseitig zueinander definieren, durch Nähe, Nachbarschaft oder Ferne sowie durch ihre relative Position, oben oder unten oder auch zwischen bzw. in der Mitte usw. In ihrem objektivistischem Moment stellt die Soziologie eine *analysis situs* dar, […] das heißt eine Analyse der relativen Positionen und der objektiven Relationen zwischen diesen Positionen.“[599]

595 Vgl. Bourdieu 1992 b, S. 138.

596 Vgl. ebda. An anderer Stelle hebt Bourdieu diesen Einfluss ausdrücklich hervor, indem er sich selbst als „genetischen Strukturalisten“ bezeichnet. Vgl. Bourdieu 1992 c, S. 31 (im Original hervorgehoben).

597 Siehe dazu weiter oben Anm. 313.

598 Siehe dazu weiter oben Anm. 489. Zur fehlenden gesellschaftlichen Vermittlung dieses, nach Cassirers eigener Einschätzung, „neue[n] Zugang[s] zu einer allgemeinen Philosophie der Geisteswissenschaften“, siehe Anm. 496 weiter oben.

599 Bourdieu 1992 b, S. 138 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Stärke dieser relationalen Zugangsweise besteht darin, dass objektive Strukturen als übersubjektive symbolische Ordnungen aufgefasst werden können, die freilich nicht schon für sich gültig sind, sondern erst im Zusammenwirken einzelner Perspektiven und Positionen bedeutsam werden, die den sozialen Raum ihrerseits als „Macht-Feld" beziehungsweise „Raum der Machtpositionen"[600] konstituieren. Bourdieu spricht von ‚unsichtbaren Beziehungen' zwischen einzelnen ‚Machtpositionen', da nicht die Interaktionen zwischen den Akteuren, sondern – mit Marx gesprochen – die „vom Willen unabhängige[n] Verhältnisse"[601] die „objektiven Beziehungen […] zwischen den Positionen, die innerhalb der Verteilungen von Ressourcen eingenommen werden"[602], markieren. Die sozialen Konkurrenzen um Ressourcen und knappe Güter, die „wie Trümpfe in einem Spiel" eingesetzt werden, beziehen sich auf unterschiedliche Kapitalsorten, die Bourdieu in Erweiterung der marxschen Theorie nicht nur als ökonomisches Kapital ausweist, sondern auch als kulturelles, symbolisches und soziales Ka-

600 Vgl. ebda., S. 139.

601 Vgl. Marx 1981, S. 8. Zum Bruch mit Aspekten der marxistischen Theorie am Beispiel des Klassenbegriffs vgl. Bourdieu 1985.

602 Vgl. Bourdieu 1992 b, S. 140. Die ‚objektiven Beziehungen' kommen in Interaktionen zwar zum Ausdruck, ohne sich jedoch in ihnen zu erschöpfen. So kann man sich beispielsweise „der objektiven Distanzen so bedienen, daß man von Nähe und Distanz gleichermaßen profitiert", wie etwa im Fall so genannter Herablassungsstrategien, bei denen bestehende Unterschiede negiert werden, um „sich damit zusätzliche Profite zu sichern". Vgl. ebda. Typisch hierfür sind die symbolischen Gewinne, die beispielsweise ein einflussreicher Politiker erzielt, der auf einer Wahlveranstaltung in den ortsüblichen Dialekt verfällt, oder wenn ein hoch dekorierter Wissenschaftler eine populäre Wissenschaftssendung moderiert. Die ‚objektiven Distanzen' zwischen den Positionen werden hierdurch keineswegs aufgehoben, sondern ehr noch verstärkt, indem sie nunmehr auch auf symbolischer Ebene zum Ausdruck gebracht werden („Minister X ist wirklich volksnah"; „Professor Y ist gar nicht realitätsfremd" etc).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

pital bestimmt.[603] Besetzen einzelne Akteure ähnliche Positionen im sozialen Raum, so erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass sie ähnliche Dispositionen und Praktiken ausbilden. Mit diesem bereits in den ‚Feinen Unterschieden' auch empirisch umfassend gestützten Befund erscheint die starre Trennung zwischen dem Sozialen und Mentalen überwunden, die zuvor als Innen-außen-Differenz thematisiert wurde.[604] Denn weder wirken soziale Zwänge einseitig und von außen auf die Akteure ein noch handeln diese rein selbst bestimmt beziehungsweise rational; vielmehr besteht – ganz im Sinne des Strukturalismus – „das Soziale im kollektiven Mentalen: in den kognitiven Schemata der Akteure, die sich als übersubjektive Codes darstellen"[605].

603 Vgl. ebda. Zum Bruch mit dem „Ökonomismus, der das Feld des Sozialen, einen mehrdimensionalen Raum, auf das Feld des Ökonomischen verkürzt", vgl. Bourdieu 1985, S. 9. Zu den einzelnen Kapitalsorten vgl. ausführlicher Bourdieu 1983. Zu den „Formen und Effekten" des symbolischen Kapitals, das erst vermittelt über bestimmte Anerkennungs- wie auch Verkennungspraktiken unterschiedlicher Kapitalsorten wirksam wird, vgl. Bourdieu 1996 a, S. 151.

604 Siehe dazu weiter oben Abschnitt a) sowie Anm. 570. Zu ‚Die feinen Unterschiede' und dem dort vorgestellten Verfahren der Korrespondenzanalyse als Methode der Feldanalyse vgl. Bourdieu 1982, S. 195-221, S. 405-416 sowie S. 531-540.

605 Vgl. Reckwitz 2000, S. 319. Der Autor weist in seiner Darstellung darauf hin, dass der Strukturalismus neben dem Vorzug der Überwindung der Innen-außen-Differenz auch den „intellektualistische[n] Mythos des sich selbst transparenten Subjekts" sowie den „theoretische[n] ‚Substantialismus'" mit guten Gründen entkräftet. Vgl. ebda., S. 319 und S. 320. Bourdieu selbst spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „symbolischen System, das analog dem System der Phänomene gemäß der Logik von Differenzen, von differentiellen Abständen, die damit zu signifikanten Unterscheidungen, Distinktionen werden, organisiert ist." Bourdieu 1985, S. 20-21 (im Original teilweise hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Vorteil des Strukturalismus gegenüber dem Subjektivismus, der „seiner Tendenz nach die Strukturen auf die Interaktionen reduziert", wird freilich mit dem Nachteil des Objektivismus erkauft, der „die Handlungen und Interaktionen aus der Struktur"[606] ableitet. Doch geht auch diese Rechnung für Bourdieu nicht auf. An zahlreichen Beispielen belegt der Autor, dass die vorausgesetzten theoretischen Annahmen und Konstruktionen, die eingesetzt werden, um fremde wie vertraute Verhaltensformen zu analysieren, mit den tatsächlichen Praktiken nur wenig gemein haben. Die „Kluft zwischen praktischer und theoretischer Logik", die der Strukturalismus zu überwinden meint, indem er seine logischen Rekonstruktionen als strukturell wirkende und deshalb für die Akteure unbewusst bleibende symbolische Ordnungen begreift, lässt sich für Bourdieu nicht dadurch aufheben, dass „jedes Verstehen, auch das praktische, als Interpretation"[607] gedeutet wird. Anstatt also im Sinne des Strukturalismus von kognitiven Schemata auszugehen, die als gesellschaftlich Unbewusstes mit formalen Mitteln und Methoden – Genealogien, Modellen, Statistiken, Schemata etc. – eingeholt werden, ohne die Kluft zwischen theoretischen Interessen und praktischen Erfordernissen zu beachten[608], kommt es für Bourdieu darauf an, die subjektiven Perspektiven und Akte der Akteure in die Theoriebildung einzubeziehen – freilich ohne den Fehler des Subjektivismus zu wiederholen, „der naiven Philosophie des Handelns und

606 Vgl. Bourdieu 1992 b, S. 141.

607 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 68 sowie S. 69 (im Original zum Teil hervorgehoben).

608 „Weil der Wissenschaftler nicht weiß, was seine Sicht eigentlich ausmacht, spricht er sie und insbesondere sein Interesse an reinem Wissen und reinem Verstehen Akteuren zu, denen derlei normalerweise fremd ist." Ebda., S. 69. An praktischen Beispielen, wie den Einsatz von Fragebögen in der empirischen Sozialforschung, verdeutlicht der Autor die kaum beachteten Missverständnisse, die auftreten, wenn die Befragten aufgefordert werden, „als ihre eigenen Soziologen zu fungieren". Vgl. ebda., S. 76.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verhaltens auf[zu]sitzen, mit der die Individuen ihre Handlungen zu deuten wissen, […] um ihr soziales Handeln so, wie sie es erleben, zu rechtfertigen“[609].

Mit dieser Wendung werden die Vorzüge des Strukturalismus nicht einfach zurückgewiesen; allerdings dient der Rekurs auf phänomenologisch-hermeneutische Ansätze dem Verständnis der praktischen Verstehensleistungen der Akteure, die nach strukturalistischer Lesart bereits „an den Leitfaden der Systematisierung“[610] gebunden sind, bevor sie als spezifische Phänomene in den Blick genommen werden. Eingedenk der strukturalistischen Einsicht, dass die sozialen Positionen der Akteure nur in ihrer relativen Stellung innerhalb eines mehrdimensionalen sozialen Raums bestimmt werden können, der übrigens recht anschaulich als „Kräftefeld“ beziehungsweise als „Ensemble objektiver Kräfteverhältnisse“[611] charakterisiert wird, verweist Bourdieu auch

609 Vgl. Bourdieu 1994, S. 18.

610 Vgl. ebda., S. 15.

611 Vgl. Bourdieu 1985, S. 10. Verwiesen wird damit auf die Abhängigkeiten und Antagonismen zwischen den Akteuren innerhalb sozialer Felder, die ausdrücklich nicht als „Produkt irgendeiner immanenten Eigenentwicklung der Struktur“ verstanden werden. Vgl. Bourdieu 1996 a, S. 135. An anderer Stelle heißt es zwar: „In hochdifferenzierten Gesellschaften besteht der soziale Kosmos aus der Gesamtheit dieser relativ autonomen sozialen Mikrokosmen, dieser Räume der objektiven Relationen, dieser Orte einer jeweils spezifischen Logik und Notwendigkeit, die sich nicht auf die für andere Felder geltenden reduzieren lassen.“ Ebda., S. 127. Doch der Autor hebt im selben Gespräch ebenso deutlich hervor: „Die Produkte eines gegebenen Feldes können systematisch sein, ohne Produkte eines Systems zu sein, insbesondere nicht eines Systems, dessen Merkmale gemeinsame Funktionen, interne Kohäsion und Selbstregulierung sind – lauter Voraussetzungen der Systemtheorie, die abzulehnen sind.“ Ebda., S. 134. Anstatt also die Dynamiken und Kohärenzen sozialer Felder auf kommunikativ erzeugte Sinnverhältnisse und systemspezifische Codes zurückzuführen, plädiert Bourdieu für eine stärkere – insbesondere empi-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinsichtlich der eingeforderten Berücksichtigung akteursbezogener Praktiken und Verstehensleistungen auf den unvermeidlichen „Bruch mit einer an der puren Unmittelbarkeit fixierten Denk- und Wahrnehmungsweise“[612]. Bereits im ‚Entwurf einer Theorie der Praxis’ kritisiert der Autor die „phänomenologische Erkenntnisweise“, der er vorhält, „die soziale Welt als eine natürliche und selbstverständlich vorgegebene Welt“ zu nehmen, ohne dabei „auf sich selbst“, das heißt auf die „Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit“[613] zu reflektieren. Das Versprechen dieser – unter „verschiedenen Verkleidungen in der wissenschaftlichen Soziologie“ durchaus erfolgreichen, gleichwohl zu kurz greifenden – „Spontansoziologie“[614] liegt darin, dass „im Namen der gelebten Erfahrung und der Rechte der Subjektivität“[615] die zu ermittelnden Perspektiven der Akteure nahezu unvermittelt zum analytischen Ausgangspunkt und Deutungsmaßstab erhoben werden. Gegen

---

rische – Beachtung der „Mächte, die im Feld aktiv sind“. Vgl. ebda., S. 132. Nur auf diese Weise erscheint es möglich, die jeweiligen Grenzen und Effekte sozialer Felder zu ermitteln, die „nicht per Beschluß“ festgelegt werden können. Vgl. ebda., S. 131. Nassehi verweist in diesem Zusammenhang übrigens auf den „Vorrang der Sozialdimension“ bei Bourdieu, die als das „stabilste strukturalistische Erbe seiner Soziologie“ aufzufassen ist und „fast so etwas wie ein nicht-empirisches, mithin *transzendentales* Moment gesellschaftlicher Prozesse“ markiert. Vgl. Nassehi 2004, S. 173-174 (Hervorhebung im Original). Einmal abgesehen von den ungeklärten Konsequenzen dieser Annahme, ist dem Autor darin zuzustimmen, dass sich die „Entlarvung der Praxis als praktischer, echtzeitlicher Umsetzung einer ‚sozialen’ Logik“ im Sinne von Bourdieu notwendig gegen jede „starre strukturalistische *Top-down*-Logik“ richtet. Vgl. ebda., S. 173 (im Original teilweise hervorgehoben).

612 Vgl. Bourdieu 1994, S. 19.

613 Vgl. Bourdieu 1976, S. 147.

614 Vgl. Bourdieu 1994, S. 18.

615 Vgl. Bourdieu 1976, S. 148.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese naive Form einer „missverstandenen Menschlichkeit“[616], die sich anschickt, der „gelebten“ beziehungsweise „primäre[n] Erfahrung“ gerecht zu werden, hat Bourdieu schon früh geltend gemacht, dass eine so verfahrende „Wissenschaft der Gesellschaft“ eine bloße „Bestandsaufnahme des krud Gegebenen“ ermögliche und damit „der herrschenden Ordnung“[617] gleichzustellen wäre. Die Totalisierung subjektiver Haltungen und Perspektiven im interpretativen Nachvollzug vorgeblich intentionaler Verstehensleistungen verhindert geradezu, „die Frage nach den Voraussetzungen – folglich den Grenzen der Geltung – jener Erfahrung zu stellen“[618]. Dies führt im Ergebnis dazu, dass „eine spezifische Erfahrung von sozialer Welt, die an einen bestimmten Typus ökonomischer und gesellschaftlicher Bedingungen gebunden ist“[619], in sozialstrukturell unterdeterminierter Weise verallgemeinert wird. Der Bruch mit dieser Sinn verstehenden beziehungsweise Sinn rekonstruierenden Theorietradition ist für Bourdieu daher unvermeidlich.

Dieser Bruch findet seinen Ausdruck nicht zuletzt in der rigiden Zurückweisung der „Sartreschen Anthropologie“, als tonangebende

616 Vgl. Bourdieu 1994, S. 18.

617 Vgl. Bourdieu 1976, S. 148 und S. 150. Dies gilt beispielsweise auch für die in Anlehnung an den Symbolischen Interaktionismus entwickelte Methode einer gegenstandsorientierten Theoriebildung (‚Grounded Theory’), die eine möglichst vorurteilsfreie und voraussetzungslose Rekonstruktion subjektiver Sichtweisen ermöglichen soll. Vgl. dazu Glaser/Strauss 1967. Die zu rekonstruierenden Sichtweisen und Teilnehmerperspektiven lassen sich jedoch ebenso wenig als analytischer Nullpunkt begreifen wie die hieran anschließenden Theoriebildungen. Beide sind bereits voraussetzungsreich strukturiert, worüber auch der vermeintlich zurückgenommene konzeptionelle Anspruch nicht hinwegtäuschen kann, „keine Theorie [zu sein, F.B.], sondern eine Methodologie, um in den Daten schlummernde Theorien zu entdecken“. Vgl. Legewie/Schervier-Legewie 2007, S. 73.

618 Vgl. Bourdieu 1976, S. 151.

619 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und wirkmächtige Philosophie der französischen Nachkriegszeit, die streng darauf bedacht ist, den angenommenen „Dualismus zwischen der reinen Durchsichtigkeit des Subjekts und der steinartigen Undurchsichtigkeit des Dings“[620] aufrechtzuerhalten. Doch trotz aller sachlich und biographisch begründeten Kritik am wortgewaltigen Subjektivismus Sartres findet Bourdieu auch bei diesem Autor wertvolle Hinweise für die Beantwortung der für ihn maßgeblichen Frage, wie die in subjektivistischen und objektivistischen Ansätzen gleichermaßen ignorierte „Differenz zwischen dem theoretischen und dem praktischen Blickpunkt“ bei der Rekonstruktion praktischer Verstehensakte theoretisch eingeholt werden kann, „um die Praxis in ihrer eigenen Logik zu erfassen“[621]. Denn für die Rekonstruktion bestimmter Praktiken und kollektiver Handlungsschemata, die weder auf gesellschaftliche Strukturen noch auf bewusste Willensentscheidungen reduzierbar sind, ist ent-

620 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 81 und S. 82. Es fällt auf, dass Bourdieu in seiner Auseinandersetzung mit Sartre und Elster einerseits sowie mit Lévi-Strauss, Saussure und Chomsky andererseits im Rahmen seiner ‚Kritik der theoretischen Vernunft’ nicht gerade ‚kleine Kaliber’ gewählt hat, um seine eigene Position im Feld der Wissenschaft zu positionieren. Immerhin steht das Werk Sartres nach Bourdieus eigener Einschätzung paradigmatisch für die „Mythologie des freien“ beziehungsweise „totalen Intellektuellen“. Vgl. Bourdieu 2002, S. 31. Und Lévi-Strauss gilt dem Soziologen gleichsam als Personifizierung einer wissenschaftlichen Haltung, die es in „paradoxer Weise erlaubte, auf Distanz zur sozialen Welt zu gehen, sie, im freudschen Sinne, zu ‚verdrängen’ und zu ästhetisieren“. Vgl. ebda., S. 50. Vor dem Hintergrund der in Algerien gesammelten ethnologischen Erfahrungen führten beide Haltungen bei Bourdieu bereits am Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn zu einem „Bruch mit der gelehrten Sicht der Dinge“ sowie zur „Ablehnung des scholastischen Blicks als der Grundlage eines Hochmutes, einer sozialen Distanz […], die mir nie behagte und zweifellos mit einer bestimmten sozialen Herkunft eng zusammenhängt.“ Vgl. ebda., S. 46 und S. 50.

621 Vgl. Bourdieu 2001, S. 70.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheidend, dass sie – um mit Sartre zu sprechen –, „nicht nur auf einen Zweck gerichtet", sondern auch auf „sich selbst"[622] zu beziehen sind, um der „Zwangsalternative von Subjektivismus und Objektivismus zu entkommen"[623]. Und obgleich sich Bourdieu selber, wie gesehen, als Vertreter eines ‚genetischen Strukturalismus'[624] beschreibt, fällt auf, dass die Ausarbeitung seiner ‚Theorie der Praxis' durch philosophische Positionen[625] beeinflusst ist, die trotz aller Kritik und Ablehnung einen

622 Vgl. Sartre 1991, S. 783. Bei Sartre heißt es in diesem Zusammenhang: „Das Für-sich, das nach dem willentlichen Modus existiert, will sich selbst zurückgewinnen, insofern es entscheidet und handelt." Vgl. ebda. Und der Autor fügt im subjektivistischen Sinne hinzu: „In dem Maß also, wie der Wille ein Fall von Reflexion ist, verlangt die Tatsache, daß man sich zum Handeln auf die Ebene des Willens begibt, als Grundlage eine tiefere Intention." Vgl. ebda., S. 784. Bourdieu weist in seiner Auseinandersetzung mit Sartre allerdings zutreffend darauf hin, dass sich bei diesem Autor ebenso Textpassagen finden lassen, in denen die konstitutiven Bedingungen des Handelns stärker hervorgehoben werden. Vgl. dazu Bourdieu 1993 a, S. 81. Dies verändert jedoch nicht seine grundsätzliche Kritik der ‚Sartreschen Anthropologie', sondern verweist eher auf bisher noch unbeachtete Berührungs- beziehungsweise Anknüpfungspunkte zwischen dem phänomenologischen sowie dem praxeologischen Entwurf.

623 Vgl. Bourdieu 1989 c, S. 72.

624 Siehe dazu weiter oben Anm. 596.

625 Dies ist ein Indiz dafür, dass die drei großen ‚H', also Hegel, Husserl und Heidegger, die das Denken der Generation Sartres in Frankreich der 1930er Jahre nachhaltig beeinflusst haben, auch auf den Kritiker des ‚scholastischen Denkens' ihren Einfluss nicht verloren haben. Man denke in diesem Zusammenhang nur an die Reminiszenzen gegenüber Husserl und Heidegger, die laut Bourdieu entscheidend dazu beigetragen haben, „jener Dichotomie von subjektlosem Strukturalismus und Subjektphilosophie zu entkommen". Vgl. Bourdieu 1992 c, S. 29. Reckwitz bemerkt in diesem Zusammenhang, dass Bourdieu insbesondere in den ‚Méditations pascaliennes' „in seiner Konzeptionalisierung von Verste-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zugang zum gesuchten ‚*modus operandi*' eröffnen, mittels dessen die Akteure ihr soziales Handeln so aufeinander beziehen, dass ihre jeweilige Handlungsumwelt in praktischer Hinsicht verständlich und – zumindest in gewissen Grenzen – beherrschbar wird.

5.2 Praxeologie der Bewegung

Die Zurückweisung bloßer „Standpunktdifferenzen", welche Bourdieu anlässlich der „obligaten Alternativen des dualistischen Denkens (Mechanismus/Finalismus, Objektivismus/Subjektivismus, Holismus/Individualismus)"[626] kritisiert, lässt sich durchaus als ein ‚Denken in Wi-

hen und Körper in eklatanter Weise an Heideggers *Sein und Zeit*, in seiner Analyse der subjektiven Zeitlichkeit ausdrücklich an Husserl" sich anlehnt. Vgl. Reckwitz 2000, S. 318, Anm. 223 (Hervorhebung im Original). Selbst der scharfsinnige Kritiker der ‚Politischen Ontologie Martin Heideggers' – vgl. Bourdieu 1988 b – berichtet von „einer gewissen Faszination" in Bezug auf dessen Hauptwerk ‚Sein und Zeit' sowie gegenüber Husserls ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie', die dem Soziologen bei den „eigenen Forschungen zur Alltagserfahrung von Sozialem" geholfen haben. Vgl. Bourdieu 1992 c, S. 19. Und bis in die Buchbetitelung hinein - man denke an Husserls ‚Meditations cartésiennes' – finden sich Hinweise auf das ambivalente philosophische Erbe, das Bourdieu in seinen Schriften freilich selten ausführt oder gar mit Zitaten belegt. Es hat sogar den Anschein, als wenn Bourdieu in seiner ‚Kritik der scholastischen Vernunft' dieses Versäumnis dadurch auszugleichen versucht, dass er gleichsam summarisch noch einmal einige Fragen aufwirft, die er „eigentlich lieber der Philosophie überlassen hätte". Vgl. Bourdieu 2001, S. 7. Freilich bewahrt die im Rückblick auf die Gesamtheit seines Werkes ausformulierte Kritik der scholastischen Weltsicht den Autor nicht davor, mit den Resten der eigenen philosophischen Vergangenheit konfrontiert zu werden.

626 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 16. Zu Hegels Unterscheidung zwischen dem ‚Denken in Widersprüchen' einerseits sowie dem ‚Widerspruchs-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dersprüchen' begreifen. Anstelle einer starren Gegenüberstellung gegensätzlicher Sozialtheorien, bei der die vermeintliche Wahrheit der einen gegen die angenommene Unwahrheit der anderen ausgespielt wird, verweist Bourdieu auf den widersprüchlichen Zusammenhang subjektivistischer wie objektivistischer Positionen. Doch während laut Hegel die Vermittlung zwischen dem Denken und den Dingen dadurch sich bildet, dass „das Bewußtseyn sich selbst prüfft" und dabei die „Bewegung des Begriffs" als „Bewegung der Sache"[627] erfahrbar macht, fällt dieser Anspruch bei Bourdieu von vornherein unter das Verdikt „eines Fetischismus der Vernunft und eines Fanatismus des Universellen"[628]. Auch wenn Hegel, wie zuvor gesehen, das Denken dazu anhält, sich dem Gegenstand im „reine[n] Zusehen"[629] zu überlassen, womit nicht nur die spontane Vermittlung, sondern ebenso die rezeptive Seite des Bewusstseins angesprochen wird, insistiert Bourdieu auf die „ignorierte oder verdrängte Differenz zwischen der gewöhnlichen Welt und den theoretischen Welten", die nach seiner Lesart im begrifflich beanspruchten „Monopol auf das Universelle"[630] scholastisch missverstanden beziehungsweise dogmatisch ausgeblendet wird. Da diese Einschätzung vornehmlich auf Hegels Deutung der Philosophie als Geschichte der Philosophie beruht, „die das Vergangene rettet, indem sie es der allerletzten, also ewigen Gegenwart des absoluten Wissens integriert"[631], bleibt anzumerken, dass dem Soziologen entgeht, was zuvor, bei der Beschäftigung mit dem Verhältnis von Ge-

denken' mit entsprechenden ‚Standpunktdifferenzen' andererseits siehe weiter oben Anm. 61.

627 Siehe dazu weiter oben Anm. 68 sowie Anm. 70 und Anm. 71.

628 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 100.

629 Siehe dazu weiter oben Anm. 68.

630 Vgl. Bourdieu 2001, S. 65 sowie S. 90.

631 Vgl. ebda., S. 61. Auffällig ist, dass Bourdieu seine Kritik allein im Rückgriff auf Hegels ‚Einleitung in die Geschichte der Philosophie' ausführt. Vgl. Hegel 1959.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nesis und Geltung, als „Geschichte in der Wahrheit“[632] gefasst wurde, die laut Hegels ‚Phänomenologie’ ohne Erfahrung und Praxisbezug schlechterdings undenkbar wäre.

Es trifft natürlich zu, dass „Hegels Philosophie als eine des Geistes den Idealismus festgehalten“[633] hat. Allerdings verpasst diese begriffliche Zuschreibung das Dialektische – „das Schwebende, sich selbst in der Luft Erhaltende“ – der Hegelschen Philosophie, für die „die Wahl des Ausgangspunktes“ gleichgültig ist, da sie „ein solches Erstes als festes und im Fortgang des Denkens unverändert sich selbst gleich bleibendes Prinzip“[634] nicht anerkennt. Dieser Hinweis ist nicht bloß philosophiegeschichtlich oder theorieimmanent bedeutsam, sondern er richtet sich auf das Moment der Bewegung im dialektischen Denken selbst, das „die negative Arbeit, die Verflüssigung der einzelnen Begriffe, die Reflexion des Unmittelbaren und dann wieder die Aufhebung der Reflexion leistet“[635]. Bourdieu hält stattdessen an den „drastischen Formulierungen“ in Hegels ‚Geschichte der Philosophie’ fest, die im Kern darauf abzielen, „durch Auflösung […] des nicht bewusstseinseigenen, des gegebenen Moments der Realität in eine Setzung des unendlichen Subjekts“[636], den vorausgehenden Idealismus noch zu übersteigen. Man mag dies als philosophischen Kurzschluss kritisieren oder als scholastische Idiosynkrasie zurückweisen. Wichtiger erscheint hier jedoch der Hinweis auf die praxistheoretische Deutung ‚des nicht

632 Siehe dazu weiter oben Anm. 518.

633 Vgl. Adorno 1996, S. 259.

634 Vgl. ebda., S. 261. So geht die ‚Phänomenologie’ von der „sinnlichen Gewissheit“ aus, während in der ‚Logik’ die Bewegung des Gedankens mit dem „Seyn als solchem“ einsetzt. Vgl. dazu Hegel 1999 a, S. 63 sowie Hegel 1999 b, S. 66 (im Original teilweise hervorgehoben).

635 Vgl. Adorno 1996, S. 259. Der Autor bezieht sich dort auf die „Identität von Subjekt und Objekt“ in Hegels Idealismus, die erst aufgrund ihrer Selbstwidersprüchlichkeit „jene Kraft des Totalen“ hervorzubringen vermag. Vgl. ebda.

636 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewusstseinseigenen, des gegebenen Moments der Realität', die Bourdieu – anstatt an Hegel – an Marx und dessen ‚Thesen über Feuerbach' anknüpft.[637]

Dem ‚Entwurf einer Theorie der Praxis' stellt Bourdieu den ersten Teil der ersten Feuerbachthese von Marx sogar als Motto voran:

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt."[638]

Mit dieser These wird zunächst ausgesagt, dass die ‚Anschauung' und nicht etwa ein von ihr abgezogener Geist oder Begriff am Anfang des Erkennens steht. Marx verbindet diese Auffassung sogleich jedoch mit der entscheidenden, gegen Feuerbach gerichteten Einschränkung, dass ‚der bisherige Materialismus' die Anschauung einseitig verkürzt, indem er sie unter der bloßen ‚Form des Objekts' fasst, wogegen er, Marx, sie als konkret und subjektiv vermittelt – das heißt als ‚sinnlich menschliche Tätigkeit' und ‚Praxis' –, begreift. Ernst Bloch weist in seiner Interpretation der Feuerbachthesen darauf hin, dass Feuerbach

637 Vgl. dazu Bourdieu 1993 a, S. 97 sowie Bourdieu 2001, S. 175.

638 Bourdieu 1976, S. 137; vgl. dazu Marx 1983, S. 5 (Hervorhebungen im Original). Im Originaltext heißt es weiter: „Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im ‚Wesen des Christentums' nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der ‚revolutionären', der ‚praktisch-kritischen' Tätigkeit." Vgl. Marx 1983, S. 5 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„mit dem Kopfwesen ‚nicht zufrieden' [ist; F.B.], er will die Füße auf dem angeschauten Boden"[639]. Allerdings werde dabei deutlich, dass:

„[…] bei betrachtender Sinnlichkeit, wie Feuerbach sie einzig kennt, die Füße noch nicht gehen können und der Boden selber ungangbar bleibt. Der so Anschauende versucht auch gar keine Bewegung, er bleibt im Stand des bequemen Genießens."[640]

Im ‚Kapital' findet sich eine ähnlich anschauliche Stelle, aus der deutlich wird, was Marx unter ‚wirklicher Tätigkeit' versteht. Fast schon praxeologisch wird dort die gegenständliche Arbeit unter kapitalistischen Produktions- und Verwertungsbedingungen als menschliche Praxis ausgewiesen:

„Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er [der arbeitende Mensch; F.B.] in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit."[641]

Die ‚wirkliche, sinnliche Tätigkeit', hier noch ganz unter dem Eindruck der ‚Kritik der politischen Ökonomie', unterliegt den Notwendigkeiten und Zwängen der bürgerlich-kapitalistischen Produktionsweise. Vom kontemplativen Materialismus, der die „praktische Anschauung" streng zurückweist und als „eine schmutzige, vom Egois-

639 Vgl. dazu Bloch 1970, S. 295.

640 Vgl. ebda. Der Autor diskutiert dort das Verhältnis von „Anschauung" und „Tätigkeit" anhand der Thesen 5, 1 und 3 unter der Überschrift: „Erkenntnistheoretische Gruppe".

641 Marx 1975, S. 192.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mus befleckte Anschauung“[642] begreift, ist die Auffassung einer ‚praktisch-kritischen Tätigkeit’ bereits weit entfernt. Auffällig ist gleichwohl die paradoxe Nähe zur idealistischen Erkenntnistheorie, das heißt genauer: ihrer Konzeption des produktiven Geistes als Arbeit. Marx ist sich dessen bewusst, wenn er in den ‚Ökokonomisch-philosophischen Manuskripten’ zunächst „[d]as Große an der Hegelschen Phänomenologie“ hervorhebt, sofern diese „das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift“[643]. Freilich findet sich bei ihm auch der unmissverständliche Hinweis auf die „Einseitigkeit und die Grenze Hegels“, der nur „die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative“ kennt, sofern er sie – im idealistischen Sinne – als „abstrakt geistige“[644] bestimmt. Während also Feuerbach darum bemüht ist, das abstrakte Denken zu überwinden und „statt verdinglichter Gedanken wirkliche Gegenstände sucht“[645], ohne dabei jedoch zur ‚wirklichen sinnlichen Tätigkeit’ zu gelangen, macht Hegel „mit der Dynamik des erkenntnistheoretischen Arbeitsbegriffs immerhin historisch-idealistischen Ernst“[646], ohne jedoch – wie Marx kritisiert –, das „wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen“[647] zu begreifen.

642 So Feuerbach 1811, S. 264 (im Original teilweise hervorgehoben). An gleicher Stelle heißt es weiter: „Die theoretische Anschauung dagegen ist eine freudenvolle, in sich befriedigte, selige Anschauung, denn ihr ist der Gegenstand ein Gegenstand der Liebe und Bewunderung, er strahlt im Lichte der freien Intelligenz wunderlich, wie ein Diamant, durchsichtig, wie ein Bergkristall; die praktische dagegen eine unästhetische.“ Ebda., S. 265 (im Original zum Teil hervorgehoben).

643 Vgl. Marx 1968, S. 574 (im Original teilweise hervorgehoben).

644 Vgl. ebda. (im Original teilweise hervorgehoben).

645 So Bloch 1970, S. 298.

646 Vgl. ebda., S. 297 (im Original teilweise hervorgehoben).

647 Vgl. Marx 1968, S. 574 (im Original zum Teil hervorgehoben).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Metaphysik des Geistes besitzt demnach gegenüber dem bloß anschauenden Materialismus den freilich nur begrifflich eingelösten Vorzug, dass sie den „Subjekt- und Aktivitätsfaktor“[648] hervorhebt, der als „dauernd oszillierende Subjekt-Objekt-Beziehung, die Arbeit heißt“[649], in Erscheinung tritt. Das vermeintlich bloß Vorgegebene wird damit zum bereits Bearbeiteten, das heißt im Sinne von Hegel, zum metaphysischen Prinzip schlechthin. Und im epistemologischen Sinne ist einzuräumen, dass nur gewusst wird, was zuvor durch Arbeit angeeignet wurde. Marx' Kritik richtet sich daher gegen die „Entäußerung des sich wissenden Menschen“ im abstrakten „Tun der Philosophie“[650]. Eben hieran knüpft Bourdieu inhaltlich an, wenn er das scholastische Denken Hegels verwirft. Allerdings trifft diese Kritik, wie gesehen, nur den systemphilosophischen Ansatz, der das Gegebene als geistig Erzeugtes begreift, ohne das vermittelnde Moment der gesellschaftlichen Arbeit einzubeziehen.[651] Zurückgewiesen wird damit die idealistische Vorstellung vom Privileg der geistigen Arbeit, die als vermeintlich sich selbst genügende, das heißt von körperlicher Arbeit entbundene Substanz ihre Wahrheit schließlich in sich selber findet.

Die bei Hegel – wie auf seine Weise auch bei Marx – bis „ins Unermeßliche überhöhte Auslegung des bürgerlichen Lobs der Arbeit“ scheitert freilich an ihrer Hybris, da die „trügende Identifikation […]

648 Vgl. Bloch 1970, S. 301.

649 Vgl. ebda., S. 298 (im Original hervorgehoben).

650 Vgl. Marx 1968, S. 574-575 (im Original teilweise hervorgehoben).

651 Während in der ‚Phänomenologie des Geistes' etwa die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Herr und Knecht noch am „bestimmten Seyn“ sich orientiert und „eine Freyheit [beschreibt; F.B.], welche noch innerhalb der Knechtschafft stehen bleibt“, erscheint die „natürliche Religion“ bei Hegel auf ihrer dritten Stufe bereits als selbst erzeugtes Produkt des menschlichen Bewusstseins, „worin der Geist dem Geiste begegnet“. Vgl. dazu Hegel 1999 a, S. 115-116 sowie S. 375.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit dem Absoluten“[652] nicht gelingt. So wenig Geist und Arbeit gleichzusetzen sind, so wenig vermag auch die ‚sinnlich menschliche Tätigkeit’ ihren Gegenstand souverän hervorzubringen. Dies gilt zumal unter antagonistischen Klassenverhältnissen, die Marx, anders als Hegel, nicht in „ein wie immer auch gearbeitetes positiv Transzendierendes“[653] übersetzt. Dies gilt jedoch auch für Hegel selbst, sofern man seinen Systembegriff von dem der positiven Wissenschaften abgrenzt. Der Geist der Spekulation macht hier den Unterschied, wonach die Wahrheit des philosophischen Systems unvollendet bleibt, solange die „Identität von Subjekt und Objekt“[654] uneingelöst ist. Und da weder Geist noch Arbeit, weder Absolutes noch Bedingtes, weder *actus purus* noch *actus personae* miteinander versöhnt sind, bleibt ihre Dialektik ein Stachel im Fleisch des philosophischen Systems. „Das weiß der Geist, ohne es wissen zu dürfen; das ist das ganze Elend der Philosophie“[655]. Das ahnt allerdings auch die Praxis, ohne den Widerspruch aufheben zu können, „nachdem die Veränderung der Welt misslang“[656].

Bourdieus Vorwurf gegen Hegels philosophiegeschichtliche „Theodizee, die das Vergangene rettet, indem sie es der allerletzten, also ewigen Gegenwart des absoluten Wissens integriert“[657], trifft somit nur die halbe Wahrheit. Das ‚ganze Elend der Philosophie’ bleibt bei Hegel wie bei Marx gebunden an das ‚Elend der Praxis’, selbst wenn die kürzeste und bekannteste Feuerbachthese den philosophischen

652 Vgl. dazu Adorno 1996, S. 272. Der Autor hat laut Martin Jay in einer nicht veröffentlichten Bemerkung zu Marx diesem gegenüber den Vorwurf erhoben, er habe die Welt in ein „gigantisches Arbeitshaus“ verwandeln wollen. Vgl. Jay 1981, S. 80.

653 Vgl. Adorno 1996, S. 273.

654 Vgl. ebda.

655 Ebda., S. 272.

656 So Adorno in Anspielung auf die 11. Feuerbachthese. Vgl. Adorno 1973 a, S. 15.

657 Vgl. Bourdieu 2001, S. 61.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Standpunkt zu überwinden meint und durch eine „Anweisung zum Eingriff“[658] ersetzt. Solange jedoch die „blinde Wut des Machens“[659] das Credo der bürgerlichen Arbeit und der Warenproduktion bezeichnet, solange steht auch die ‚sinnlich menschliche Tätigkeit’ im Bann gesellschaftlicher Notwendigkeiten.[660]

Bourdieu geht es in seinen Analysen der von ihm so genannten ‚Kapitalsorten’[661] nicht um eine totalisierende ‚Kritik der politischen

658 So Bloch 1970, S. 319. Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf Marx, wonach die „Verwirklichung der Philosophie“ erst mit der „Aufhebung des Proletariats“ in „dem letzten Akt des Kommunismus“ zusammenfällt. Vgl. ebda., S. 327. Die antithetisch gegen Feuerbach und Hegel gerichtete elfte Feuerbachthese – „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“ – Marx 1983, S. 7 (Hervorhebungen im Original) –, interpretiert Bloch ganz im Sinne „einer aktiven Philosophie“, die „auf die Schiffe“ geht, um ihren „proletarisch-revolutionären Auftrag“ zu vollenden. Vgl. dazu Bloch 1970, S. 323 sowie S. 326. Dieser optimistisch-orthodoxen Lesart wurde mit Recht entgegengehalten, dass sie in ihren konkreten ebenso wie in ihren utopischen Bestimmungen im Abstrakten verbleibe und die Struktur einer prima philosophia fortschreibe, die doch ultima philosophia sein wolle: „Die Farbe, die Bloch meint, wird grau als Totale, Hoffnung ist kein Prinzip.“ Vgl. Adorno 1974, S. 248.

659 Vgl. Adorno 1980 a, S. 176.

660 Bloch ist sich dessen sehr wohl bewusst, wie seine Kritik an der „Verfälschbarkeit der These 11 im Kopf von Intelligenzverächtern und Praktizisten“ zeigt. Vgl. dazu Bloch 1970, S. 321. Die von ihm angebotene „Lösung“, die „[w]irkliche Praxis“ könne „keinen Schritt tun, ohne sich ökonomisch und philosophisch bei der Theorie erkundigt zu haben, der fortschreitenden“, unter gleichzeitigem Verweis auf das Diktum Lenins: „Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist“, wirkt aus heutiger Sicht allerdings eher wie Prinzipen feste Schwarz-Weiß-Malerei. Vgl. ebda., S. 322.

661 Siehe dazu weiter oben Anm. 603.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ökonomie'. Während Marx seine Analyse der kapitalistischen Produktionsweise mit der Analyse der „Ware" als ihrer „Elementarform"[662] beginnt, plädiert Bourdieu, wie gesehen, sogar für den „Bruch […] mit dem „Ökonomismus, der das Feld des Sozialen, einen mehrdimensionalen Raum, auf das Feld des Ökonomischen verkürzt"[663]. Dies erst ermöglicht ihm, gesellschaftliche Klassenverhältnisse selbst dort nachzuweisen, wo man sie nach traditioneller Lesart kaum vermutet beziehungsweise als Ausdruck ideologischer Verblendung vorschnell zurückweist, wie etwa im Bereich des Geschmacks und persönlicher Vorlieben. Während also Marx in objektivistischer Absicht aus dem „Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit"[664] ein ökonomisch bestimmtes Klassenverständnis entwickelt und die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln als Bedingung für die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ansieht, interessiert sich Bourdieu stärker für „die verschiedenen Sorten von Macht oder Kapital", die „als Konstruktionsprinzipien des sozialen Raums"[665] fungieren. Obgleich für die ‚Kritik der politischen Ökonomie' die Unterscheidung zwischen den beiden Klassen der Eigentümer und Nichteigentümer an Produktionsmitteln zentral ist, richtet sich die Analyse bei Marx in erster Linie auf „das Kapitalverhältnis selbst"[666], dessen ge-

662 Vgl. Marx 1975, S. 49.

663 Siehe Anm. 603 weiter oben.

664 Vgl. Marx 1975, S. 56 (im Original als Überschrift hervorgehoben).

665 Vgl. Bourdieu 1985, S. 10.

666 Vgl. Marx 1975, S. 604. Eine rudimentäre Analyse der „Klassen" findet sich bezeichnenderweise erst am Ende des dritten Bandes von ‚Das Kapital' – versehen mit dem lapidaren Zusatz des Herausgebers, Friedrich Engels: „Hier bricht das Ms. ab". Vgl. Marx 1979, S. 892-893. Dass Marx nicht „den einzelnen verantwortlich mach[t] für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag" – vgl. Marx 1970, S. 16 –, bringt die Rede von den „ökonomischen Charaktermasken der Personen" als „Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse" klar zum Ausdruck. Vgl. ebda., S. 100.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sellschaftlicher Charakter „von der Warenproduktion unzertrennlich ist“[667]. Bei Bourdieu bedingen Klasse und Kapital ebenfalls einander, und er bestimmt das ökonomische Kapital sogar als dominierende Kapitalform[668]. Allerdings beschäftigt er sich kaum mit der historischen Entstehung der verschiedenen Kapitalsorten, „die innerhalb der einzelnen Felder jeweils in Kurs sind“[669]. Als ‚Konstruktionsprinzipien des sozialen Raums’ werden sie vielmehr unter dem Aspekt ihrer ungleichen Verfügung und Verteilung – das heißt als bereits gegebene Ressourcen – gefasst. Ihre jeweilige Verteilungsstruktur wird dadurch zum Ausdruck ungleicher Machtpotentiale und Klassenunterschiede, die nicht auf ein „universelles Erklärungsprinzip“[670] zurückgeführt werden können, da sie von Feld zu Feld variieren und dementsprechend feldspezifisch zu analysieren sind.

Vor diesem Hintergrund erweist sich beispielsweise der bestimmte Geschmack einer Person, etwa hinsichtlich des Umgangs mit dem eigenen Körper, als subjektiver Ausdruck „tiefsitzender Dispositionen und Einstellungen“ wie auch als „unwiderlegbarste Objektivierung des Klassengeschmacks“[671]. Die Inkorporierung und Ausformung be-

667 Vgl. ebda., S. 87.

668 Vgl. Bourdieu 1985, S. 11 sowie Bourdieu 1983, S. 185.

669 Vgl. Bourdieu 1985, S. 10.

670 Vgl. Bourdieu 1982, S. 195. Der Autor warnt sogar davor, eine soziale Klasse „aus den Beziehungen [zu; F.B.] bestimmen, die sie objektiv zu anderen Klassen der Gesellschaft unterhält“ – vgl. Bourdieu 1994, S. 57 – und spricht stattdessen von „einer in einem bestimmten historischen Moment gezogenen Bilanz der Klassenkämpfe“. Vgl. dazu Bourdieu 1982, S. 195.

671 Das vollständige Zitat lautet: „Der Geschmack: als Natur gewordene, d. h. inkorporierte Kultur, Körper gewordene Klasse, trägt er bei zur Erstellung des ‚Klassenkörpers’; als inkorporiertes, jedwede Form der Inkorporation bestimmendes Klassifikationsprinzip wählt er aus und modifiziert er, was der Körper physiologisch wie psychologisch aufnimmt, verdaut und assimiliert, woraus folgt, daß der Körper die unwiderlegbarste Objek-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stimmter Geschmacksvorlieben kann sich „völlig unbewußt vollziehen“[672]; da jedoch die sozialen Klassen hierbei nicht die gleichen Maßstäbe anlegen und nicht „auf die gleichen Kategorien zurückgreifen, lassen sich klassenspezifische Rangstufen der Folgen erstellen“[673]. Anstatt also zum bloßen Träger allgemeiner Macht- und Ausbeutungsverhältnisse, werden die Akteure zu sozial Agierenden – „agents“ im Sinne von Bourdieu –, die weder als schiere ‚Charaktermasken’ noch als souveräne Subjekte aufgefasst werden.[674]

Im Unterschied zu Marx, der die „großen Klassen der modernen, auf der kapitalistischen Produktionsweise beruhenden Gesellschaft“ auf die unterschiedlichen Einnahmequellen „von Arbeitslohn, Profit und Grundrente“[675] zurückführt, verweist Bourdieu darauf, dass „Aussagen mit universellem Anspruch über Gesamtgesellschaften oder konstitutive Gruppen dieser Gesellschaften, wie die Klassen, nichts ande-

---

tivierung des Klassengeschmacks darstellt, diesen vielfältig zum Ausdruck bringt: zunächst einmal in seinen scheinbar natürlichsten Momenten – seinen Dimensionen (Umfang, Größe, Gewicht, etc.) und Formen (rundlich oder vierschrötig, steif oder geschmeidig, aufrecht oder gebeugt, etc.), seinen sichtbaren Muskelbau, worin sich auf tausenderlei Art ein ganzes Verhältnis zum Körper niederschlägt, mit anderen Worten, eine ganz bestimmte, die tiefsitzenden Dispositionen und Einstellungen des Habitus offenbarende Weise, mit dem Körper umzugehen, ihn zu pflegen und ihn zu ernähren.“ Bourdieu 1982, S. 307.

672 Vgl. Bourdieu 1983, S. 187. Der Autor bezieht sich dort auf die „Inkorporierung von kulturellem Kapital“.

673 Vgl. Bourdieu 1982, S. 307.

674 „Die handelnden Individuen handeln nicht nur für sich, sondern – als soziale Wesen – immer auch für die Gesellschaft, das heißt über sie vermittelt macht sich Gesellschaft wirksam. Wir haben jedoch im Deutschen kein Wort, das dem ‚agent’ mit seinem spezifischen Assoziationsraum vergleichbar wäre.“ Krais/Gebauer 2002, S. 84 (Anm. 1).

675 Vgl. Marx 1979, S. 892 und S. 893.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

res als abstrakte Klassifikationen“[676] sind. Neben die ökonomischen Positionen im sozialen Raum, die die Klassen und ihre Mitglieder objektiv voneinander unterscheiden, treten bei Bourdieu die „symbolische[n] Beziehungen“, die als „Unterscheidungszeichen“ zwischen Personen und Klassen fungieren und „kraft derer die Subjekte ihre Stellung in der Sozialstruktur ausdrücken“[677]. Angesichts der praxeologischen Hervorhebung des „Subjekt- und Aktivitätsfaktors“[678] stellt sich somit die Frage, wie einzelne Handlungen in soziale Praktiken übersetzt und in kollektive Sinnstrukturen eingebunden werden. Denn wenn hierfür weder einseitig auf allgemeine Konstrukte wie „‚Kultur’, ‚Struktur’, ‚soziale Klassen’, ‚Produktionsweisen’“ als vermeintlich „autonome Realitäten“[679] zurückgegriffen werden kann noch besondere „Praxisformen und Werke zum subjektiven Zweck des Han-

676 Vgl. Bourdieu 1994, S. 56.

677 Vgl. ebda., S. 57 und S. 58. Bourdieu bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Max Webers Unterscheidung zwischen „Klasse“ (ökonomische Lage in Bezug auf den Güter- und Arbeitsmarkt) und „Stand“ (soziale Stellung in Bezug auf symbolische Güter wie Ehre und Prestige), die er im Unterschied zu Weber nicht voneinander trennt, sondern „stets gleichzeitig“ in den Blick zu nehmen versucht. Denn selbst wenn „die Unterscheidungszeichen als symbolische Verdoppelung der Positionswerte, die einer jeden Stellung, einem jeden ‚Rang’ in der Sozialstruktur anhaften“, als „Unterschiede zweiter Ordnung“ charakterisiert werden, beanspruchen sie gegenüber der „ökonomischen Ordnung“ doch eine gewisse „Autonomie“ und „Logik“ mit eigenen Zeichen und Bedeutungen. Vgl. ebda., S. 58 und S. 59. „Daher besitzen von allen Unterscheidungen diejenigen das größte Prestige, die am deutlichsten die Stellung in der Sozialstruktutr symbolisieren, wie etwa Kleidung, Sprache oder Akzent und vor allem die ‚Manieren’, Geschmack und Bildung. Denn sie geben sich den Anschein, als handelte es sich um Wesenseigenschaften einer Person […].“ Vgl. ebda., S. 60.

678 Siehe dazu weiter oben Anm. 648.

679 Vgl. Bourdieu 1976, S. 159.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

delns "[680] für sich genommen einen geeigneten Zugang zur Sozialwelt ermöglichen, dann bietet sich nach praxistheoretischem Verständnis nur die Besinnung darauf,

„[…] daß die Praxis der Ort der Dialektik von *opus operatum*_und *modus operandi*, von objektivierten und einverleibten Ergebnissen der historischen Praxis, von Strukturen und Habitusformen ist."[681]

In dem unter dem programmatischen Titel „Theorie der Praxis"[682] beziehungsweise „Logik der Praxis"[683] angelegten Versuch, diesen ‚Ort der Dialektik' begrifflich zu fassen, werden selbst einfache Modelle und Methoden sozialwissenschaftlicher Forschung zur Bestimmung alltäglicher Praktiken als Artefakte entlarvt, „die ebenso wirklichkeitsfremd wie makellos sind"[684]. Doch auch praktische Gewohnheiten – wie die Verwendung eines Stadtplans, der „den diskreten und lückenhaften Raum der praktisch begehbaren Wege durch den homogenen und kontinuierlichen Raum der Geometrie ersetzt"[685] –, verändern den Zugang zur Wirklichkeit, sofern sie eine artifizielle Sichtweise als gül-

680 Vgl. ebda., S. 164.

681 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 98 (Hervorhebungen im Original). An anderer Stelle wird dieser Gedanke so ausgedrückt: „Die Gesellschaftstheorie muß ein ihr vorausliegendes praktisches Wissen von Gesellschaft unterstellen und ihrem Gegenstand integrieren – dies der Tatsache zum Trotz, daß sie sich in einem ersten Stadium gegen die damit gegebenen partiellen und interessengeleiteten Vorstellungen zu konstituieren hat". Vgl. Bourdieu 1982, S. 728.

682 Vgl. dazu Bourdieu 1976.

683 So die Bezeichnung des 5. Kapitels in Bourdieu 1993 a.

684 Vgl. ebda., S. 155. Siehe dazu auch weiter oben Anm. 608. Zu den nachfolgenden Ausführungen vgl. die entsprechenden, für den hier verfolgten Zweck überarbeiteten Passagen zur „Logik der Praxis" in Bockrath 2008 b, S. 57-66.

685 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 154.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tig voraussetzen, die mit der „‚Geometrie der Sinnenwelt'“[686] nichts mehr gemein haben. Vergleichbares lässt sich für den praktischen Einsatz des Kalenders feststellen, der

„[…] eine lineare, homogene und kontinuierliche Zeit an die Stelle der diskreten praktischen Zeit [setzt; F.B.], die aus Inselchen von inkommensurabler Dauer besteht, die einen bestimmten Rhythmus haben, nämlich den Rhythmus der Zeit, die, je nachdem, was man aus ihr *macht*, […] rasend schnell oder schleppend vergeht […].“[687]

Im Unterschied zur theoretisch angenommenen beziehungsweise modellhaft konstruierten Homogenität sozialer Sinnbezüge und Wahrnehmungsmuster folgen die praktisch erzeugten Sinnwelten einer „Logik des Ungefähren und der Verschwommenheit“[688], die freilich mit Blick auf die mitunter schnell wechselnden Handlungsumstände und Anforderungen durchaus schlüssig und überschaubar ausfällt, um praktisch beherrschbar zu sein. Und das Eigentümliche dieser ‚praktischen Logik' beziehungsweise ‚Logik der Praxis' besteht darin, dass sie vollständig nur im Handeln selbst erfasst werden kann – allerdings für den Preis, dass ihre konstitutiven Bedingungen und Beschränkungen, Funktionen und Mechanismen, Illusionen und Gefahren unerkannt bleiben: „Beherrschen kann diese Logik nur, wer von ihr vollständig beherrscht wird, wer sie soweit besitzt, daß er von ihr völlig besessen, das heißt enteignet ist“[689].

686 Vgl. ebda., S. 171. Bourdieu spricht dort vom „praktischen Sinn von Körperbewegungen“, der in der „Sprache, in der die Mathematik ihre Operationen ausdrückt“, verwandelt wird und eine andere Bedeutung annimmt. Vgl. ebda.

687 Vgl. ebda., S. 154 (Hervorhebung im Original).

688 Vgl. ebda., S. 159 (im Original hervorgehoben).

689 Vgl. ebda., S. 31. An anderer Stelle ergänzt der Autor, „worin die Wahrheit der Praxis besteht: in ihrer Blindheit gegenüber ihrer eigenen Wahrheit“. Vgl. ebda., S. 166. Wollte man diesen Gedanken dialektisch wen-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die ‚Theorie der Praxis' ist freilich weit davon entfernt, ihre theoretischen Ansprüche zugunsten praktischer Erfahrungen einfach preiszugeben oder einer idealisierten Vorstellung von Praxis das Wort zu reden.[690] Bourdieus zahlreichen Hinweise darauf, dass man die ‚Logik der Praxis' zerstört, wenn man sie mit theoretischen Modellen und Konstruktionen zu erfassen versucht, verfolgen vielmehr das Ziel, sich ihrem praktischen Sinn dadurch anzunähern, dass man sie „wieder auf den ursprünglichen Boden der Praxis herunterholt"[691]. Damit ist gemeint, dass theoretische Konstruktionen und Erklärungen zwar zur Aufhellung begrifflicher Zusammenhänge geeignet sind, sie ihren Zweck jedoch verfehlen, wenn es um die Klärung praktischer Fragen geht: „Daß Gymnastik Geometrie ist, läßt sich durchaus sagen, sofern man darunter nicht versteht, daß der Gymnastiker Geometer ist"[692]. Vor dem Hintergrund, dass – um im Bild zu bleiben – Geometer im sozialen Alltag eher die Ausnahme, Gymnastiker hingegen eher die Regel sind, wird deutlich, welche Bedeutung der ‚Logik der Praxis' zukommt. Insoweit nämlich soziale Handlungen in erster Linie praktisch relevant sind, das heißt: praktisch hervorgebracht und verstanden werden, bevor sie theoretisch durchdrungen, analysiert und interpretiert werden, kommt es darauf an, sie in ihren aktuellen („in der Hitze des Gefechts"[693]) und situativen („auf der Stelle"[694]) Verwicklungen, Dringlichkeiten und Notwendigkeiten zu erkennen. Eben dies wird durch verallgemeinernde – synoptische, analogische, synchronisierende etc. – Totalisierungsformen gerade verhindert.[695] Erst wenn es ge-

---

den, so ließe sich hinzufügen, dass die ‚Wahrheit der Praxis' das Nichtidentische, Widerständige bleibt, das nicht begrifflich sich fassen lässt.

690 Siehe dazu weiter oben Anm. 544.

691 Vgl. dazu Bourdieu 1993 a, S. 171.

692 Vgl. ebda., S. 170.

693 Vgl. ebda., S. 150.

694 Vgl. ebda.

695 Zur historischen Entwicklung und Bedeutung dieser ‚Totalisierungsformen' vgl. Foucault 1974, S. 82-113.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lingt, soziale Handlungen in ihrem praktischen und köperbezogenen Sinn zu erfassen, indem beispielsweise zeitliche Abläufe in ihrer „Dauer“[696] und räumliche Verhältnisse als „geometrische Praxis“[697] bestimmt werden, erschließt sich ihre praktische Logik, die deutlich anders ausfällt als die „Logik der Logik“[698]

Anstelle eines äußeren, vermeintlich souveränen Standpunktes, von dem aus die beschriebenen sozialen Phänomene zum Objekt gemacht werden sowie anstelle einer Aufhebung der Distanz durch praktische Beteiligung, plädiert Bourdieu also dafür, soziale Praktiken wie Ges-

696 Vgl. zu dieser an Bergson anschließenden Begriffsverwendung Bourdieu 1993 a, S. 149. An anderer Stelle findet sich der Hinweis: „Die Praxis rollt in der Zeit ab und weist alle entsprechenden Merkmale auf, wie zum Beispiel die Unumkehrbarkeit, die durch Synchronisierung beseitigt wird; ihre zeitliche Struktur, d. h. ihr Rhythmus, ihr Tempo und vor allem ihre Richtung ist für sie sinnbildend“. Ebda., S. 171.

697 Loïc Wacquant verwendet ein Beispiel aus dem Bereich des Sports, um diesen Gedanken Bourdieus zu erläutern: „Der Fußballplatz ist für den Spieler in Aktion kein ‚Objekt’, d. h. der ideelle Zeitpunkt, der eine unendliche Mannigfaltigkeit perspektivischer Ansichten zuläßt und in all seinen erscheinungsmäßigen Umformungen den gleichen Wert behauptet. Er ist von Kraftlinien durchzogen (‚Seitenlinien’, Linien, die den ‚Strafraum’ abgrenzen) – in Abschnitte gegliedert (z. B. die ‚Lücken’ zwischen den Spielern), die eine Aktion von ganz bestimmter Art herbeirufen, sie auslösen und tragen, gleichsam ohne Wissen des Spielers. Der Spielplatz ist ihm nicht gegeben, sondern er ist gegenwärtig als der immanente Zielpunkt seiner praktischen Intentionen; der Spieler bezieht ihn in seinen Körper mit ein und spürt beispielsweise die Richtung des ‚Tores’ ebenso unmittelbar wie die Vertikale und Horizontale seines eigenen Leibes. […] Jedes Manöver, das der Spieler vollführt, verändert den Aspekt des Spielfeldes und zeichnet darin neue Kraftlinien ein, wo dann ihrerseits die Handlung verläuft und sich realisiert, indem sie das phänomenale Feld erneut verändert.“ Wacquant 1996 b, S. 42-43.

698 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 157.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten, Gewohnheiten, Handlungen oder Urteile als Ausdrucksformen sozialen Sinns aufzufassen, die weder objektivistisch noch subjektivistisch aufzulösen sind. Der praxeologische Ansatz beschäftigt sich folglich mit den Zusammenhängen zwischen körperlichen Verhaltensweisen, praktischen Verstehensformen, feldspezifischen Bedingungen und kulturellen Sinnmustern. Zurückgewiesen werden damit all jene sozial- und kulturtheoretischen Ansätze, die Strukturen und Praxen unabhängig voneinander deuten, weshalb die Vermittlung beider Pole auch nicht zufällig im Zentrum des Habituskonzeptes von Bourdieu steht.

Der Habitusbegriff eignet sich zur Verdeutlichung des praxeologischen Ansatzes, sofern hier Zusammenhänge zwischen den jeweils eingenommenen Positionen im sozialen Raum und den akteursbezogenen Verhaltensweisen sowie Lebensstilen deutlich werden. Bourdieu verortet den Habitus gleichsam zwischen Strukturen und Handlungen, Ordnungen und Perspektiven beziehungsweise Positionen und Dispositionen:

„Als Vermittlungsglied zwischen der Position oder Stellung innerhalb des sozialen Raums und spezifischen Praktiken, Vorlieben usw. fungiert das, was ich *Habitus* nenne, d. h. eine allgemeine Grundhaltung, eine Disposition gegenüber der Welt, die zu systematischen Stellungnahmen führt – die dabei aber, weil sie ein Niederschlag des bisherigen Lebenslaufs ist, relativ unabhängig von der im fraglichen Zeitpunkt eingenommenen Position sein kann. Es gibt mit anderen Worten tatsächlich, und das ist meiner Meinung nach überraschend genug, einen Zusammenhang zwischen höchst disparaten Dingen: wie einer spricht, tanzt, lacht, liest, was er liest, was er mag, welche Bekannte und Freunde er hat usw. All das ist eng miteinander verknüpft.“[699]

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass die hier benannten Zusammenhänge und Verknüpfungen am jeweils untersuchten Habitus selbst aufgezeigt werden können und nicht über allgemeine Struktur- oder intentionale Handlungsanalysen rekonstruiert werden müssen. Be-

699 Bourdieu 1989 b, S. 25 (Hervorhebung im Original).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reits in alltäglichen Praktiken und Gewohnheiten zeigt sich das im Verlauf des Habituserwerbs ausgebildete Erfahrungswissen und Erfahrungskönnen, das – innerhalb bestimmter Grenzen – „in einer doppelten, strukturierten und strukturierenden Beziehung zur Umgebung“[700] steht. Im praxeologischen Sinne bedeutsam ist, dass dieses habituelle Wissen und Können kein intellektuelles Vermögen bezeichnet, sondern als „know how des Körpers“ beziehungsweise als „körperliche ‚Intelligenz‘“[701] in Erscheinung tritt. Anders als in bewusstseinszentrierten Auffassungen über Wissen (*episteme*) und Können (*techne*), in denen praktisch gewonnene Erfahrungen und Fertigkeiten (*technai*) möglichst unter vereinheitlichende Begriffe, Theorien oder Ideen subsumiert werden[702], rekurriert der Habitusbegriff ausdrücklich auf praktisch eingeübte Gewohnheiten und Geschicklichkeiten (*empeiria*), die auch unabhängig von theoretischen Einsichten oder rationalen Zecksetzungen handlungskonstitutiv sind. Aufgrund routinierter Sinnerfahrungen ermöglicht der Habitus ein „praktisches Verstehen“[703], das auf wieder-

700 Vgl. Bourdieu 2001, S. 184.

701 Vgl. ebda., S. 185.

702 Dies gilt nicht erst für das neuzeitliche Wissen, das die produktive Verknüpfung von Gesetzesvernunft und experimenteller Erfahrung in Gang gesetzt hat, sondern – in freilich spezifischer Weise – auch bereits für das wahre Wissen vom Guten (*logos*) bei Platon, das gegenüber praktischen Wissensformen und Fertigkeiten, etwa des Handwerks oder der Kriegskunst, einen universellen Geltungsanspruch erhebt. Vgl. dazu Heinrich 1986, S. 164 sowie hieran anknüpfend, Bockrath 2012 a, S. 10-14.

703 Anders als Max Weber unterscheidet Bourdieu soziale Handlungen nicht danach, ob ihnen ein subjektiver Sinn entspricht oder ob sie stattdessen als sinnfremd aufzufassen sind. Vielmehr differenziert er zwischen Handlungen, denen eine gedankliche Vorstellung über ihre Zwecke und Mittel vorausgeht sowie Praktiken, die unmittelbar auf die soziale Praxis bezogen sind und „die nur versteh[en], um zu handeln“. Der „praktische Sinn“ ist laut Bourdieu „gefangen von dem, um was es geht, völlig gegenwärtig in der Gegenwart und in den praktischen Funktionen, die sie [die Praxis;

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kehrende Situationen und Gegenstände relativ sicher angewendet werden kann und zumindest im jeweils maßgeblichen sozialen Feld optionale Bewältigungsstrategien eröffnet. Im Unterschied zu mentalen Operationen, bei denen Sinnzuschreibungen intentional hervorgebracht werden, begreift Bourdieu den „praktischen Sinn" – diesseits der Trennung zwischen physischen und psychischen Ereignissen – „als Natur gewordene, in motorische Schemata und automatische Körperreaktionen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit"[704].

Hinsichtlich seiner körperbezogenen Merkmale lässt sich der Habitus in zweifacher Weise kennzeichnen: Zunächst fungiert er als „Gedächtnisstütze"[705] beziehungsweise als „Speicher für bereitgehaltene Gedanken"[706]. Angespielt wird hiermit darauf, dass der Habitus „Natur

F.B.] in dieser in Gestalt objektiver Möglichkeiten entdeckt". Folglich „schließt die Praxis den Rekurs auf sich selbst (d. h. auf die Vergangenheit) aus, da sie nichts von den sie beherrschenden Prinzipien und den Möglichkeiten weiß, die sie in sich trägt und nur entdecken kann, indem sie sie ausagiert, d. h. in der Zeit entfaltet." Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 167 (im Original teilweise hervorgehoben). An anderer Stelle findet sich der Hinweis: „Das Handeln des praktischen Sinns stellt eine Art notwendiger Koinzidenz zwischen einem Habitus und einem Feld (oder einer Position in einem Feld) dar, was ihm den Anschein prästabilierter Harmonie verleiht: Wem die Strukturen der Welt (oder eines besonderen Spiels) einverleibt sind, der ist hier unmittelbar, spontan ‚zu Hause' und schafft, was zu schaffen ist (die Geschäfte, *pragmata*), ohne überhaupt nachdenken zu müssen". Vgl. Bourdieu 2001, S. 183 (Hervorhebung im Original).

704 Vgl. ebda., S. 127.

705 Vgl. dazu Bourdieu 1976, S. 199; Bourdieu 1993 a, S. 129 sowie Bourdieu 2001, S. 181.

706 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 127. Thomas Alkemeyer und Robert Schmidt weisen dem Körper als Speicher vergangener Praktiken sowie als Medium und Agens in gegenwärtigen Praktiken eine zentrale Rolle zu und erweitern damit die Dimensionen der Körperlichkeit des Habitus im Hin-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewordene Geschichte ist, die als solche negiert weil als zweite Natur realisiert wird“[707]. Im praxeologischen Sinn betrifft diese Form der Realisation vor allem den körperlich-affektiven Austausch mit der gesellschaftlichen Umgebung und schließt Akte der Bewusstwerdung weitgehend aus. Die Einkörperung gesellschaftlicher Strukturen, sozialer Regeln und kultureller Werte erfolgt primär über körperliche Lernprozesse, bei denen sich der Habitus sukzessive und entlang feldspezifischer Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata ausbildet. Dabei „dringt“, wie Bourdieu sich ausdrückt, „die Gesellschaftsordnung in die Körper ein“[708]. Doch ist dieses ‚Eindringen’ nicht einfach ein passiver Vorgang. Bourdieu deutet den jeweils habituell hervorgebrachten ‚sozialen Sinn’ als „praktischen Konsens der Meinungen über den Sinn der Praktiken“[709] und unterstreicht damit die aktive Seite des körperlichen Handelns. So wie beim Sprechen auf der Basis eingeübter Begriffe und Wendungen scheinbar mühelos unzählige Sätze hervorgebracht werden, ohne dass die sozialen „Strukturen des sprachlichen Marktes, die sich als ein System spezifischer Sanktionen und Zensurvorgänge durchsetzen“[710], erkannt werden, so unbemerkt aktualisiert sich auch in unvermittelt erscheinenden körperlichen Prak-

blick auf die Möglichkeiten seiner Veränderung. Siehe dazu Alkemeyer/ Schmidt 2003.

707 Vgl. Bourdieu 1976, S. 171.

708 Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 181.

709 Vgl. Bourdieu 2005, S. 63. Der Autor beschäftigt sich dort mit der männlichen Herrschaft als *symbolische* Gewalt und betont in diesem Zusammenhang den Aspekt ihrer Hervorbringung und Fortschreibung in den „produktiven und reproduktiven Tätigkeiten“ der beteiligten Akteure: „Die Frauen selbst wenden auf jeden Sachverhalt und insbesondere auf die Machtverhältnisse, in denen sie gefangen sind, Denkschemata an, die das Produkt der Inkorporierung dieser Machtverhältnisse sind und die in den Gegensätzen, auf denen die *symbolische* Ordnung basiert, ihren Ausdruck finden.“ Vgl. ebda. (Hervorhebung im Original).

710 Vgl. Bourdieu 1990, S. 12.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tiken die Strukturseite des Handelns. Denn erst im agierenden Zustand realisiert sich „jenes unmittelbare Verhältnis der Anerkennung, das in der Praxis zwischen dem Habitus und dem Feld hergestellt wird, auf das dieser abgestimmt ist“[711].

Die Praxeologie der Bewegung bleibt demzufolge gebunden an die Körperlichkeit von Praktiken. Gerade diese Immanenzbeziehung wird im scholastischen Denken verkannt und gipfelt dort in dem traditionsreichen Glauben „an den Dualismus von Seele und Körper, Geist und Materie“, der zugleich typisch ist für den „scholastischen Blick auf den Leib als äußeres Ding“[712]. Dem setzt Bourdieu seine Auffassung entgegen, wonach „Spontaneität und Kreativität“ auch „ohne das Zutun einer kreativen Absicht“ vorstellbar sind, ähnlich wie auch „Zweckhaftigkeit […] ohne bewußtes Anstreben von Zwecken, Regelhaftigkeit […] ohne Befolgen von Regeln, Bedeutsamkeit […] ohne Absicht zu bedeuten“[713] gefasst werden können. Voraussetzung hierfür ist jedoch, dass die beiden Seiten des Subjekt-Objekt-Verhältnisses nicht als für sich bestehende Entitäten angesehen werden, die äußerlich aufeinander bezogen oder ursprünglich miteinander vermittelt sind, indem beispielsweise eine bewusste Intention der Handlungsausführung als notwendig vorausgesetzt[714] oder die Bewegung selbst als Medium einer

711 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 126.

712 Vgl. Bourdieu 2001, S. 171. An anderer Stelle heißt es: „Zwanzig Jahrhunderte diffuser Platonrezeption und christianisierender Deutungen des *Phaidon* führten dazu, den Körper nicht als Instrument, sondern als Hemmschuh der Erkenntnis zu sehen und den spezifischen Charakter praktischer Erkenntnis zu ignorieren, die sei es als schlichtes Hindernis auf dem Weg der Erkenntnis, sei es als bloßer Anfang eines Wissens behandelt wird.“ Ebda., S. 176 (Hervorhebung im Original). Zu ergänzen ist, dass auch weniger Körper verneinende Dialoge, wie etwa Platons *Symposion*, den vermeintlich nur geistig zu überwindenden Dingcharakter des Leibes betonen. Vgl. zu dieser Interpretation Bockrath 2000.

713 Vgl. Bourdieu 2001, S. 176.

714 Siehe dazu weiter oben Anm. 581.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leiblich gedeuteten Intentionalität gefasst wird[715]. Für beide Konzeptionen ist die Annahme eines entweder geistigen oder leiblichen Apriori konstitutiv – verbunden übrigens mit der übereinstimmend geteilten Auffassung, dass die tatsächliche Ausführung einer bewussten Handlung wie auch einer leiblichen Bewegung immer schon durch konkrete Vermittlungen im Subjekt-Objekt-Verhältnis bestimmt ist.[716] Überraschend ist diese gegensätzliche Übereinstimmung freilich nicht, wenn man an die „Widersprüchlichkeiten des philosophischen Anfangs“[717] denkt. Denn wie am Beispiel der Kritik so genannter Erst- bezie-

715 Für Merleau-Ponty ist die „Bewegungserfahrung des Leibes […] kein Sonderfall der Erkenntnis; sie eröffnet uns eine Weise des Zugangs zur Welt und zu den Gegenständen, eine ‚Praktognosie', die es als eigenständig, ja vielleicht als ursprünglich anzuerkennen gilt.“ Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 170. Zur „‚Bewegungsintentionalität'“ und der Annahme ihrer „ursprünglichen Identität“ als ein „‚Ich kann'“ im Unterschied zum kantischen „‚Ich denke'“ vgl. ebda., S. 136 beziehungsweise S. 166.

716 Zur Handlungsintention gehört die Handlungsausführung als kausaler Abschluss beziehungsweise reale Bestätigung ihrer vorausgesetzten Geltung. Und auch im leibintentionalen Bewegungsvollzug durchdringen sich körperliche Momente und mentale Motive, „da keine Bewegung des lebendigen Leibes psychischen Intentionen gegenüber absolut zufällig ist, aber auch kein psychischer Akt, der nicht in physiologischer Anlage wenigstens seinen Keim oder seine allgemeine Vorzeichnung hätte“. Vgl. Merleau-Ponty 1966, S. 113. Die ursprüngliche Erfahrung der Intentionalität, die laut Merleau-Ponty vom Leib und seinen Bewegungen ausgeht, dient dem Autor als Ausgangspunkt seiner Überlegungen, auch wenn „psychologische Motive und körperliche Anlässe“ – vgl. ebda. – im „verkörperte[n] Geist“ – vgl. dazu Merleau-Ponty 1972, S. 3 – nicht mehr zu trennen sind.

717 Siehe dazu weiter oben Anm. 1.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hungsweise Letztbegründungen[718] gesehen, trägt die Fixierung auf metaphysische Anfangsgründe eher dazu bei, Differenzen auf der Ebene des Grundsätzlichen auszutragen und im übrigen „mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig“ zu sein, dass man „keine Notiz davon zu nehmen erklärt“[719]. Nach scholastischer Lesart entsprächen die anschaulichen Vermittlungen im Subjekt-Objekt-Verhältnis bloßen Standpunktdifferenzen, ohne die Standpunkte selbst zu betreffen. Im praxeologischen Sinne bedeutsam werden sie hingegen dadurch, dass sie als Konstitutionsmomente des Subjekt-Objekt-Verhältnisses selbst in den Blick genommen werden und sich, wie es zuvor hieß, im „Ganzen der Bewegung“[720] aneinander abarbeiten.

Das ‚Ganze der Bewegung’ ließe sich demnach nur für den Preis der Abstraktion von einzelnen Praktiken und Bewegungen trennen. Dieser Gedanke kam bereits bei der Bearbeitung der Frage nach dem Verhältnis von Genesis und Geltung zur Sprache.[721] Hier jedoch stellt er sich neu, da im praxeologischen Sinn Vollzug (Genesis) und Anspruch (Geltung) als zwei Seiten einer Medaille zu fassen sind, die sich wechselseitig beeinflussen:

„Indem sich die Menschen über Bewegungen auf ihre Umgebung beziehen, formen und erzeugen sie sich als *soziale* Subjekte selbst und machen sich die Umgebung im selben Prozess sinnvoll und zu eigen. Zum anderen ist die Umgebung, in der sich die Akteure bewegen, nicht amorph, sondern eine immer

718 Vgl. dazu Hegels Vorbehalte gegen „die Begeisterung, die wie aus der Pistole geschossen mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt“. Siehe Anm. 160 weiter oben.

719 So die Polemik von Hegel gegenüber Schellings Überlegungen zum ‚intellektuellen Anschauungsvermögen’. Siehe dazu weiter oben Anm. 164.

720 Siehe dazu weiter oben Anm. 143. Wie gesehen, bezieht sich das „Ganze der Bewegung“ bei Hegel auf den „daseyenden“ Austauschprozess seiner Momente und nicht auf eine substantielle Vorstellung vom Absoluten. Siehe dazu Anm. 145 und Anm. 149 weiter oben.

721 Vgl. dazu Anm. 511 weiter oben.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schon geformte, von Machtbeziehungen, Kulturtechniken und ‚sozial festgelegten Bedeutungsstrukturen' durchzogene und geprägte gesellschaftliche Welt, die demzufolge auch nicht *beliebig* verfüg- und formbar ist […]."[722]

Das hier am Phänomen der körperlichen Bewegung erläuterte Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt richtet sich auf die nur wechselseitig zu erfassenden Austauschverhältnisse zwischen den sozialen Akteuren und den jeweils vorgegebenen gesellschaftlichen Strukturen. Die Rede von „Machtbeziehungen", „Kulturtechniken" und „Bedeutungsstrukturen" weist über die Beschäftigung mit vermeintlich einfachen sozialen Tatsachen, ‚*fait social comme chose*' im Sinne von Durkheim[723], be-

722 Alkemeyer 2003, S. 348. In ähnlicher Weise formuliert Gunter Gebauer: „Weil die Existenzbedingungen von Menschen gemacht werden und wiederum Menschen deren Regelmäßigkeit nach-machen, indem sie in ihrer eigenen Tätigkeit in der Praxis regelmäßig handeln, werden die Subjekte einerseits von diesen Existenzbedingungen gemacht, werden aber andererseits durch die vom Habitus hervorgebrachten Handlungen zu deren Mitkonstrukteuren." Gebauer 1997, S. 512. An anderer Stelle heißt es: „Bewegungen lösen also Prozesse der Verinnerlichung und der Veräußerlichung aus. Es kommt darauf an, diese *doppelte* Bewegung zu erkennen. Weder wird das Handeln von einer inneren Instanz aus gelenkt, noch determiniert die Außenwelt das Innere des Subjekts." Gebauer/Wulf 1998, S. 52 (Hervorhebung im Original).

723 Siehe dazu weiter oben Anm. 342. Bei dieser antispekulativen Konstruktion des Sozialen handelt es sich nicht um ein längst überholtes Konzept. So empfiehlt beispielsweise René König ein soziologisches Verständnis, aus dem „zunächst alle philosophisch ausgerichteten Betrachtungsweisen ausgemerzt" werden sollen, damit „am Schluß eine Soziologie sichtbar wird, die nichts als Soziologie ist, nämlich die wissenschaftlich-systematische Behandlung der allgemeinen Ordnungen des Gesellschaftslebens, ihrer Bewegungs- und Entwicklungsgesetze, ihrer Beziehungen zur natürlichen Umwelt, zur Kultur im allgemeinen und zu den Einzelgebieten des Lebens und schließlich zur sozial-kulturellen Person des Men-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

reits weit hinaus. Denn während im Sinne der frühen positivistischen Soziologie, analog übrigens zur damals vorherrschenden naturwissenschaftlichen Theoriebildung, subjektive Begriffsbildungen zurückgewiesen werden, um möglichst objektive Aussagen über soziale Verhältnisse treffen zu können, werden nach praxeologischem Verständnis gesellschaftliche Zusammenhänge ebenso wie einzelne Körperbewegungen gleichermaßen als voneinander abhängige Momente des Sozialen gefasst.[724] Die klassischen Gegensätze zwischen Subjekt und Objekt, die hier in ihrer konkreten Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft in den Blick genommen werden, beziehen sich nicht auf einfach vorgegebene beziehungsweise bereits ‚für sich' bestehende soziale Tatsachen, „die zunächst getrennt existieren und die sich dann gewissermaßen nachträglich ‚interpenetrieren'"[725]. Anstelle ihres an-

schen." König 1958, S. 7 (im Original zum Teil hervorgehoben). Dieser positivistische Geist schreibt sich bis heute fort, wenn etwa im Rahmen der empirischen Sozialforschung die wissenschaftliche Objektivität dadurch gesichert werden soll, dass die Erhebung vom Urteil der ausführenden Person unbeeinflusst bleibt. Die Ausschließlichkeit dieses sozialwissenschaftlichen „Reinheitsgebots" hat für die empirische Forschungspraxis zur auffälligen Konsequenz, dass die begriffstheoretischen Voraussetzungen im Verhältnis zu den formalen Gütekriterien für wissenschaftliches Arbeiten zunehmend an Bedeutung verlieren.

724 Vgl. dazu Alkemeyer 2003, S. 347. Unter Bezugnahme auf Reckwitz werden die „Bewegungen des Körpers […] als die kleinsten Einheiten der sozialwissenschaftlichen Analyse verstanden". Vgl. ebda. Reckwitz hebt an anderer Stelle entsprechend hervor, dass das Soziale aus praxeologischer Perspektive sowohl die „Materialität der Praktiken" als auch die „Materialität der Dinge" umfasst. Letztere beziehen sich auf bestimmte „Artefakte – von Computern bis zu Gebäuden, von Flugzeugen bis zu Kleidungsstücken" – […] als ein Teilelement von sozialen Praktiken". Vgl. Reckwitz 2003, S. 290-291 (im Original teilweise hervorgehoben).

725 So Norbert Elias in einem Kommentar zu Talcott Parsons. Vgl. Elias 1997, S. 21. An gleicher Stelle heißt es: „Man kann es mit großer Sicher-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genommenen Dingcharakters, der nach positivistischer Lesart von außen beobachtbar und unter Ausschaltung aller vorwissenschaftlichen Begriffe objektiv erklärbar sein soll, zielt die Sozialpraxeologie auf die praktisch hergestellte und körperlich vermittelte „ontologische Komplizität" zwischen „dem sozialen Akteur und der Welt"[726], die

„[…] daraus resultiert, dass äußere gesellschaftliche Strukturen von den Menschen nicht nur zu inneren (mentalen, psychischen usw.) Strukturen transformiert, sondern auch buchstäblich einverleibt – und damit Körper – werden. Indem sich die Menschen in der Welt bewegen, bilden sie eine ‚zweite' historisch gesellschaftliche Natur aus, die ihre ‚erste', biologische Natur dialektisch in sich aufhebt. Indem Bewegungen in den vielfältigen sozialen Praxen gebildet, geformt und eingeschliffen werden und sich damit Verhaltensroutinen und eine individuelle Körpergeschichte ausprägen, überkreuzen sich in ihnen das Natürliche und das Kulturelle, das Individuelle und das Gesellschaftliche, das Körperliche und das Mentale."[727]

Auch dieser Gedanke ist nicht neu; er zählt schließlich zum Kernbestand dialektischen Denkens beziehungsweise kritischer Theoriebildung.[728] Neu ist allerdings der ausdrückliche Rekurs auf körperliche

heit aussprechen, daß die Beziehung dessen, was man begrifflich als ‚Individuum' und als ‚Gesellschaft' verarbeitet, so lange nicht erfaßbar bleiben wird, als man mit diesen Begriffen in Gedanken eo ipso so hantiert, als ob man es mit zwei getrennt existierenden Körpern zu tun hätte und überdies noch mit zwei normalerweise ruhenden Körpern, die erst sozusagen nachträglich miteinander in Berührung kommen." Ebda.

726 Vgl. dazu Wacquant 1996 b, S. 42.

727 Vgl. Alkemeyer 2003, S. 351. Gebauer und Wulf fassen diesen komplexen Zusammenhang in die prägnante Formel: „Der Körper ist selbst Teil der sozialen Welt, mehr noch: Diese wird ihm selbst körperlich." Gebauer/Wulf 1998, S. 53.

728 Erinnert sei nur an die Ausführungen Adornos „Zur Logik der Sozialwissenschaften", hier erläutert am Beispiel des Verhältnisses zwischen Sozi-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Praktiken – wie etwa Bewegungen, Haltungen oder Gesten – als praktische Verkörperungen sozialer Kräfte und Konstellationen, die „ohne den Weg über Diskurs und Bewußtsein zu nehmen“[729], einen direkten „Anknüpfungspunkt für eine soziologische Analyse der körperlichen Dimension des Sozialen“[730] bieten. Während bei Hegel das Empirische in der Erfahrung nicht unmittelbar, sondern selber schon begrifflich ist und mithin als geistig vermittelte Erfahrung aufgefasst wird, und auch die ‚Negative Dialektik', die sich zwar auf die begriffslose Seite der

ologie und Psychologie: „Die Subjekte, welche die Psychologie zu untersuchen sich anheischig macht, werden nicht bloß, wie man das so nennt, von der Gesellschaft beeinflusst, sondern sind bis ins Innerste durch sie geformt. Das Substrat eines Menschen an sich, der der Umwelt entgegenstünde – es ist im Existentialismus wiederbelebt –, bliebe ein leeres Abstraktum. Umgekehrt ist die sozial wirksame Umwelt, sei's noch so mittelbar und unkenntlich, von Menschen, von der organisierten Gesellschaft produziert. […] Die Gesellschaft ist ein Gesamtprozeß, in dem die von der Objektivität umfangenen, gelenkten und geformten Menschen doch auch wiederum auf jene zurückwirken; Psychologie geht ihrerseits so wenig in Soziologie auf wie das Einzelwesen in der biologischen Art und deren Naturgeschichte.“ Adorno 1980 c, S. 140-141.

729 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 136.

730 Vgl. Krais/Gebauer 2002, S. 76. Vorbildlich hierfür ist sicherlich Bourdieus Dekonstruktion der ästhetischen Urteilskraft, die als „Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft“ ausgeführt wird. Der „Geschmack“ wird in diesem Zusammenhang zum soziologischen Anknüpfungspunkt, der „klassifiziert – nicht zuletzt den, der die Klassifikation vornimmt“. Vgl. dazu Bourdieu 1982, S. 25. Und an anderer Stelle findet sich der ausdrückliche Hinweis, „daß die, wie es so schön heißt, ‚letzten Werte' nichts weiter sind als erste und ursprüngliche Dispositionen des Körpers, Geschmacks- und Ekelempfindungen, in denen die vitalsten Interessen einer Gruppe ihren Niederschlag finden“. Vgl. ebda., S. 740.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erfahrung besinnt, um sie doch als „erfahrungslos“[731] zurückzuweisen, gleichsam zwischen bestimmter Negation und negativer Erfahrung changiert[732], um „aus der Höllenmaschine, aus dem Zwangsmechanismus eines in sich geschlossenen Denkens hinauszugelangen“[733], bleiben beide dialektischen Konzeptionen doch der Aporetik des begrifflichen Denkens verhaftet. Dies gilt auch für den Versuch der ‚Ästheti-

731 So kritisiert Adorno die „reinen Anschauungen“ Kants als „Erfahrung ohne Erfahrung“, um ihre ganze Widersprüchlichkeit aufzuzeigen. Vgl. Adorno 1956, S. 156.

732 Zu den Unterschieden des Erfahrungsverständnisses bei Hegel und Adorno vgl. ausführlicher Bockrath 2012 b. Der hier nur anzudeutende Zusammenhang wird dort folgendermaßen erläutert: „Unmittelbarkeit, so ließe sich auch formulieren, weist über sich hinaus, ohne jedoch bereits ‚das Ganze’ zu repräsentieren. Bei Hegel, der jeden ‚der Teile der Philosophie’ – und damit auch jede Stufe des sich entfaltenden Bewusstseins – als ein ‚philosophisches Ganzes’ begreift, werden die einzelnen Erfahrungselemente im Vermittlungszusammenhang begriffen, ‚so daß das System ihrer eigentlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint’. Adorno hingegen vermeidet diese Identitätsbestimmung, der zufolge ‚Teil’ und ‚Ganzes’ eine begrifflich zu fassende Einheit bilden. Stattdessen besinnt er sich auf den auch von Hegel in diesem Zusammenhang verwendeten Begriff des ‚Moments’, der systematisch gleichermaßen auf Bewegendes (Unmittelbares) wie auf Bewegtes (Vermitteltes) verweist. In beiden Aspekten erkennt Adorno jedoch keinen unveränderlichen Grund für die Erfahrungsbildung, weshalb er dafür plädiert, sie in ihrem – freilich widersprüchlichen – Zusammenhang zu begreifen. Folgt man diesem Gedanken, so steht die Unmittelbarkeit als bewegendes Moment nicht, wie bei Hegel, schon für die ‚Einheit’ oder ‚Totalität des Ganzen’, sondern an ihre Stelle tritt bei Adorno die Offenheit des Erfahrungsprozesses, die sich als ‚vermittelte Unmittelbarkeit […] auf allen Stufen des sich entfaltenden Bewusstseins erneut reproduziert’“. Vgl. ebda., S. 143.

733 Vgl. Adorno 1973 c, S. 209-210.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Theorie', das objektivierende Denken an seine Grenzen zu führen, indem nicht mehr das Begründungsprinzip der neuzeitlichen Wissenschaft, sondern die mimetische Qualität des Kunstwerks als Voraussetzung für „die Freiheit zum Objekt“[734] gefasst wird. Denn so sehr das Subjekt hier „durch seine Entäußerung“ – „dem Gegenteil des spießbürgerlichen Verlangens, daß das Kunstwerk ihm etwas gebe“[735] – verstanden wird, so sehr bleibt auch diese Haltung dem Paradigma der Bewusstseinsphilosophie verhaftet: „solange Besonderes und Allgemeines divergieren, ist keine Freiheit“[736].

Der bei Adorno gegen die Geistphilosophie gerichtete Hinweis auf die „Unwahrheit des Immanenzzusammenhangs“[737] trifft – freilich mit umgekehrten Vorzeichen – auch die Praxeologie, sofern die praktische „Einverleibung von Kultur“[738] gemäß der ihr eigenen Logik „den Geist, ohne daß er es merkt, mit sich zieht“[739]. Zwar finden sich Beispiele dafür, dass praktisch eingeübte Verhaltensweisen und Strategien im Falle ihres Misslingens „eine Form von Nachdenken hervorrufen“; jedoch bleibt das bewusste Innehalten laut Bourdieu in erster Linie „der Praxis zugewandt“[740]. Mit der „Selbstreflexion“, die das Subjekt

734 Vgl. Adorno 1970, S. 33.

735 Vgl. ebda.

736 Vgl. ebda., S. 69. In der Kunst verändern sich vor allem die Erfahrungszugänge: „Der Prozeß zwischen Ganzem und Einzelnem ist, nachdem die obere Instanz versagte, an das Untere zurückverwiesen, an die Impulse der Details, gemäß dem nominalistischen Stande. Nur ohne jegliche Usurpation eines vorgegebenen Übergreifenden ist Kunst überhaupt noch vorzustellen.“ Ebda., S. 234.

737 Vgl. Adorno 1973 a, S. 40. Gemeint ist hier die vom Idealismus übersehene “Komplizität” des Geistes „mit der blinden Vormacht des bloß Seienden”. Vgl. ebda., S. 41.

738 Vgl. Bourdieu 1976, S. 199 (im Original zum Teil hervorgehoben).

739 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 91.

740 Vgl. dazu Bourdieu S. 208. Dort heißt es: „Der Habitus kennt das misslingen, er kennt kritische Momente des Missverhältnisses und Miss-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in kritischer Absicht davor behütet, „sein Fürsichsein als das An und für sich zu supponieren“[741], hat das, „was Pascal den ‚Automaten’ nennt“[742], freilich wenig zu tun:

„Die symbolische Herrschaft (des Geschlechts, der Ethnie, der Bildung, der Sprache usw.) entfaltet ihre Wirksamkeit nicht in der reinen Logik erkennenden Bewußtseins, sondern in dunklen Dispositionen des Habitus, denen Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata innewohnen, aus denen vor jeder bewußt getroffenen Entscheidung und willentlichen Kontrolle eine sich selber undurchsichtige Beziehung praktischen Erkennens und Anerkennens hervorgeht.“[743]

Allerdings, und hier schließt sich der Kreis, beschränkt sich die soziologische Objektivierungsarbeit nicht darauf, die „stumme Erfahrung der Welt als einer Selbstverständlichen“[744] aus Sicht der Akteure zu rekonstruieren, um sie gegen die Verfremdungen und Verzerrungen ihrer scholastischen Deutung zu schützen. Der Rekurs auf körperliche Wissensformen und praktische Verstehensleistungen dient darüber hinaus dem Zweck, die – wie es im voran stehenden Zitat heißt – „sich selber

klangs. Die Beziehung unmittelbarer Angemessenheit ist dann suspendiert, ein Augenblick des Zögerns kann eine Form von Nachdenken hervorrufen, die nichts mit dem eines scholastischen Denkers zu tun hat […].“ Vgl. ebda. An gleicher Stelle spricht der Autor mit Blick auf die Improvisationskünste etwa von Musikern und Turnern sogar vom „praktische[n] Reflektieren“. Vgl. ebda., S. 209. Zu den Formen praktischen Wissens, das „in den Praktiken (des Tennisspielers, aber auch des Unterrichtens, Wissenschaft-Machens usw.) selbst generiert“ wird, vgl. Alkemeyer 2012, S. 115.

741 So die ‚Negative Dialektik’ zur notwendigen „Wechselwirkung“ zwischen „Theorie und geistige[r] Erfahrung. Vgl. Adorno 1973 a, S. 41.

742 Vgl. Bourdieu 2001, S. 215. Ähnlich bereits Bourdieu 1993 a, S. 91.

743 Bourdieu 2001, S. 218.

744 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 126.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

undurchsichtige Beziehung praktischen Erkennens und Anerkennens“[745] in den Prozess der Objektivierung einzubeziehen, „um explizit zu machen, was jeweils als selbstverständlich angesehen wird, und um die Möglichkeit einer vollständigen soziologischen Objektivierung sowohl des Objekts als auch des Verhältnisses des Subjekts zu seinem Objekt in der Praxis zu demonstrieren“[746].

Die weiter oben bereits angesprochene „bifokale Sicht“[747] erfüllt ihre eigentlich positive Funktion dadurch, dass sie es ermöglicht, die subjektiven Praktiken und Verstehensleistungen in ihrer sozialen Bedeutung zu erkennen – allerdings für den Preis, „daß die wissenschaftliche Konstruktion die Prinzipien der praktischen Logik nur erfassen kann, indem sie diese ihrem Charakter nach verändert“[748]. Die Reflexivität der Praxeologie zeigt sich schließlich darin, dass sie diesen unvermeidlichen Bruch zwischen der „Sicht der im Objekt befangenen Akteure“ sowie der „Sicht, von der aus diese Sicht ins Auge zu fassen ist“[749], in die soziologische Objektivierungsarbeit einbezieht. Nicht nur findet die „doppelte Wahrheit“[750] der sozialen Wirklichkeit dadurch ihren angemessenen theoretischen Ausdruck. Darüber hinaus werden auch die „Grenzen der objektivistischen Objektivierung“[751] sichtbar, die den Bruch mit der sozialen Wirklichkeit nicht als theoretisch aufzuhebende Möglichkeit („Sache der Logik“), sondern als praxeologisch aufgegebene Notwendigkeit („Logik der Sache“)[752] begreift.

745 Sie weiter oben Anm. 743.

746 Vgl. Bourdieu 1996 a, S. 98 (im Original teilweise hervorgehoben).

747 Siehe dazu weiter oben Anm. 568.

748 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 164.

749 Vgl. Bourdieu 2001, S. 243.

750 Siehe dazu ebda., S. 244 sowie weiter oben Anm. 567.

751 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 288.

752 Vgl. Bourdieu 2001, S. 101. Zur Bedeutung der Reflexion wissenschaftlicher Praxis für die Konstruktion ihrer Gegenstände vgl. Wacquant 1996 b, S. 62-77. Obgleich „die Sicht der praktisch handelnden Akteure“ in die soziologische Objektivierungsarbeit einzubeziehen ist – vgl. Bourdieu

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.3 Sozialer Zeitgebrauch

Die Überschrift suggeriert, als sei Zeit wie ein Ding gegeben und ließe sich entsprechend in Gebrauch nehmen. Bei Hegel und auch bei Kant findet man die Vorstellung einer apriorisch gegebenen beziehungsweise begrifflich erzeugten Form der Zeitanschauung. Und wie die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand beziehungsweise Zeit und Begriff[753] danach strebt, überwunden zu werden, da die formale ebenso

---

2001, S. 245 –, spricht sich der Autor dafür aus, „die wissenschaftliche Vernunft dem Zugriff der praktischen Vernunft zu entziehen, um zu verhindern, daß die wissenschaftliche Vernunft von der praktischen Vernunft kontaminiert wird". Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 278. Etwas später heißt es: „Die Objektivierung des Verhältnisses des Soziologen zu seinem Objekt ist […] die Voraussetzung des Bruchs mit jener Neigung zur Investition in das Objekt, die wahrscheinlich der Ursprung seines ‚Interesses' an diesem Objekt ist. […] Die teilnehmende Objektivierung, die der Gipfel der soziologischen Kunst sein dürfte, ist, in wie geringem Grade auch immer, nur dann realisierbar, wenn sie auf einer möglichst vollständigen Objektivierung des zu objektivierenden Interesses beruht, das im Tatbestand der Teilnahme zum Ausdruck kommt; und auf einer Suspendierung des Interesses und der Darstellungen, die es induziert." Vgl. ebda., S. 294. Die zahlreichen Übergänge zwischen epistemologischer Distanz und politischem Engagement im Leben und Werk Bourdieus zeugen freilich davon, dass Teilnahme und Objektivierung ebenso praktisch vermittelt sein können. So antwortet Bourdieu etwa auf die Frage nach der Verteidigung der Autonomie des wissenschaftlichen Feldes: „Eine der Einsichten, die sich aus dieser Art der Arbeit ergibt, ist die, daß die Freiheit keine individuelle Eigenschaft, sondern eine kollektive Errungenschaft ist. Man befreit sich nicht als einzelner, und vor allem nicht durch etwas unreife Akte der Selbstbehauptung." Bourdieu 1989 d, S. 54.

753 „Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie die absolute Zeitvorstellung das Zeitliche, „das in ihr ist und verläuft“, systematisch verfehlt, so ist umgekehrt „auch keine Faktizität vorzustellen, die nicht ihren Stellenwert im Zeitkontinuum besäße“[754]. Nicht ist demnach die Zeit eine ‚Sache der Logik’, sondern umgekehrt wäre zu zeigen, wie objektive Zeitbestimmungen und subjektive Zeiterfahrungen miteinander vermittelt sind – ohne freilich ineinander aufzugehen, wie Adorno in seiner Kritik des subjektiven wie des objektiven Idealismus gleichermaßen hervorhebt:

„Hegel wäre noch in der Zeittheorie sein Wahrheitsmoment abzuzwingen, wofern man nicht, wie er, die Logik der Zeit aus sich erzeugen läßt, sondern statt dessen in der Logik geronnene Zeitrelationen gewahrt, so wie es verschiedentlich in der Vernunftkritik, zumal im Schematismuskapitel, kryptisch genug angezeigt war. Ebenso bewahrt die diskursive Logik – unverkennbar in den Schlüssen – Zeitmomente auf, wie sie diese vermöge ihrer vom subjektiven Denken geleisteten Objektivation zur reinen Gesetzmäßigkeit entzeitlicht, abblendet. Ohne solche Entzeitlichung der Zeit wäre wiederum diese nie objektiviert worden.“[755]

Als ‚Sache der Logik’ verkümmert die Zeiterfahrung zur absoluten Form beziehungsweise zum statischen Gesetz. Hiervon zehrt noch der Gegensatz zwischen *temps durée* und *temps espace*, den Bergson vergeblich gegen die Verdinglichung der lebendigen Erfahrung geltend macht. Auch der mühsamen Rückbesinnung auf die „Beweglichkeit der Dauer“[756], von Bergson direkt gegen die „Ewigkeit des Begriffs“[757]

---

sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Aeußerlichkeit ist. Nur das Endliche ist darum der Zeit unterthan, in sofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig.“ Hegel 1999 e, S. 248 (Hervorhebung im Original).

754 Vgl. Adorno 1973 a, S. 326. An gleicher Stelle heißt es: „Keine Dynamik ohne das, woran sie statthat.“ Ebda.

755 Ebda. Siehe dazu auch Anm. 519 weiter oben.

756 Siehe weiter oben Anm. 67 im ersten Teil der Arbeit.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerichtet, gelingt es nicht, dessen Machtansprüche abzuschütteln und sich das Leben gleichsam selbst einzuhauchen. Noch der scheinbar direkteste Zugang zur „reinen Dauer", den Bergson dem „fundamentalen Ich"[758] zuschreibt, unterliegt dem Formalismus seiner Quantifizierung:

„Das zu erläutern, genügt die Trivialität, daß subjektive Zeiterfahrungen, gemessen an der Uhrzeit, der Täuschung exponiert sind, während doch keine Uhrzeit wäre ohne die subjektive Zeiterfahrung, die von jener vergegenständlicht wird."[759]

Die Vergegenständlichung der Zeit im berechenbaren Rhythmus der Zeiger- und Pendelbewegungen existiert somit weder an sich noch ist „die heterogene Dauer des Ich, ohne Momente, die einander äußerlich wären"[760], für sich gegeben. Beide bleiben unversöhnt. So wie der Bann des Begriffs seinen Machtanspruch gegen die Lebendigkeit der Erfahrungen im Takt gebenden Räderwerk der Uhr realisiert, wird das „dialektische Salz […] im unterschiedslosen Fließen von Leben weggeschwemmt"[761]. Die ‚gelebte Dauer', in der Bergson zufolge das Leben über Stillstand und Tod triumphieren soll, gehört längst zur „Realität des Geistes"[762] – allerdings nicht, wie vom Autor hypostasiert, „oberhalb jener entscheidenden Biegung, wo sie [die Erfahrung; F.B.]

757 Siehe dazu Anm. 72 weiter oben in Teil I.

758 Zur Unterscheidung „von zwei verschiedenen Ichs" – dem „fundamentalen Ich" in Abgrenzung zum „Oberflächen-Ich" – bei Bergson siehe Anm. 64 weiter oben im ersten Teil der Arbeit.

759 Adorno 1973 a, S. 327. Der Autor weist an anderer Stelle darauf hin: „Die gefeierten Intuitionen erscheinen in Bergsons Philosophie selbst relativ abstrakt, gehen kaum hinaus über das phänomenale Zeitbewußtsein, das sogar bei Kant der chronologisch-physikalischen, nach Bergsons Einsicht räumlichen Zeit zugrunde liegt". Vgl. ebda., S. 20.

760 Vgl. Bergson 1999, S. 83.

761 Vgl. Adorno 1973 a, S. 20.

762 Siehe dazu weiter oben im ersten Teil der Arbeit Anm. 207.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von ihrem ursprünglichen Wege in der Richtung auf unseren Nutzen hin abweicht“[763], sondern gerade dort, „wo eine notwendig festgelegte Beziehung von Ursache und Wirkung besteht“[764]. Das subjektive Zeiterleben ist vom chronometrischen Zeitbegriff kaum mehr zu unterscheiden – selbst wenn „die intuitive Verhaltensweise des Geistes“ als „archaisches Rudiment mimetischen Reagierens“ fortbesteht und als „Vorvergangenes […] etwas über die verhärtete Gegenwart hinaus“[765] verspricht. Da dieses Versprechen jedoch „längst zur Waffe der Konvention gegen das unerfaßte Leben“[766] geworden ist, sofern die Gegenwart nur noch als ephemere, dem zwanghaften Tempo gesellschaftlicher Veränderungen angepasste Episode wahrgenommen wird, tritt auch die *intuition originelle* ebenso verdinglicht in Erscheinung wie das bei Bergson abstrakt negierte kausal-mechanische Denken. Von „freier Selbstbestimmung“ und „innerer Dauer“[767], die Bergson gegen die Entzeitlichung der Zeit in Stellung bringt, fehlt nahezu jede Spur – oder allgemeiner ausgedrückt: „Das Leben lebt nicht“[768].

Folgt man diesem Gedanken, so gerät man in die Schwierigkeit, dass Zeit und Leben nicht einfach zurückverwandelt werden können in das, was dem identifizierenden Denken sich versagt. Die ‚Negative Dialektik’, die darum bemüht ist, das Besondere nicht vorschnell mit dem Allgemeinen zu versöhnen, sondern stattdessen dem Nichtidentischen am Besonderen sein Recht zu lassen, legt zugleich den Finger in die Wunde, wonach nicht diskursiv hervorzubringen ist, was der begrifflichen Bestimmung verborgen bleibt:

---

763 Siehe dazu weiter oben in Teil I Anm. 209 (im Original teilweise hervorgehoben).

764 Siehe dazu weiter oben Anm. 247 im ersten Teil der Arbeit.

765 So Adorno 1973 a, S. 20. Siehe dazu auch Anm. 190 weiter oben.

766 Vgl. Adorno 1973 a, S. 328.

767 Siehe dazu weiter oben Anm. 512 im ersten Teil der Arbeit.

768 Diesen Aphorismus des österreichischen Schriftstellers und Feuilletonisten Ferdinand Kürnberger stellt Adorno seinen ‚Reflexionen aus dem beschädigten Leben’ voran. Vgl. dazu Adorno 1980 a, S. 20.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Erkenntnis geht aufs Besondere, nicht aufs Allgemeine. Ihren wahren Gegenstand sucht sie in der möglichen Bestimmung der Differenz jenes Besonderen, selbst von dem Allgemeinen, das sie als gleichwohl Unabdingbares kritisiert. Wird aber die Vermittlung des Allgemeinen durchs Besondere und des Besonderen durchs Allgemeine auf die abstrakte Normalform von Vermittlung schlechthin gebracht, so hat das Besondere dafür, bis zu seiner autoritären Abfertigung in den materialen Teilen des Hegelschen Systems, zu zahlen."[769]

Bei Adorno bleibt „das Bewußtsein des Besonderen, […] nach dem in Hegel Philosophie tastet"[770], undurchschaut. Und auch die mimetische „Anschmiegung ans andere"[771] vermag nicht die im Prozess der Zivilisation aufgerissene und in jeder Individuation nochmals erfahrene Lücke zwischen Geist und Natur auszufüllen: „Von der Angleichung an die Natur bleibt allein die Verhärtung gegen diese übrig"[772]. Eine *Theorie* der Mimesis, die sich stattdessen auf das „Eingedenken der Natur"[773] besänne, wäre schon aufgrund der geforderten Einheit des logischen Denkens unmöglich.[774] Die ‚Negative Dialektik' versteht sich

769 Adorno 1973 a, S. 322-323.

770 Vgl. ebda., S. 323.

771 Vgl. dazu Horkheimer/Adorno 1972, S. 189.

772 Vgl. ebda., S. 190.

773 Siehe dazu Anm. 522 weiter oben.

774 Neben Platon und Aristoteles sind für Adorno drei weitere Quellen für das Verständnis von Mimesis von Bedeutung: Bei Sigmund Freud bietet die mimetische „Angleichung ans Tote" eine regressive Möglichkeit zum Spannungsabbau; bei Roger Caillois findet sich der Gedanke des *mimétisme* als Möglichkeit der „Assimilierung an den Raum" beziehungsweise der „Identifikation mit der Materie"; Walter Benjamin schließlich erkennt in unterschiedlichen Zeichensystemen das mimetische Vermögen, „unsinnliche Ähnlichkeiten" hervorzubringen. Vgl. ausführlich dazu Früchtl 1986. Zwar gewinnt bei Adorno in der ‚Ästhetischen Theorie' das mimetische Vermögen in der Kunst objektive Gestalt; aller-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daher vornehmlich als Kritik, bis ins eigene Denken hinein, Herrschaft als unversöhnte Natur zu erkennen, anstatt „die Natur in bloße Objektivität“[775] zu überführen.

Ein möglicher Ausweg aus dieser Aporie liegt in der von Adorno selbst angesprochenen „Bestimmung der Differenz jenes Besonderen“[776] – sofern der Akzent nicht auf das Besondere, im substantiellen Sinne, sondern auf das Verhältnis unterschiedlicher Besonderheiten zueinander, im symbolischen Sinne, gelegt wird. Wie bereits gesehen, verändern sich die jeweiligen Bedeutungen der kategorialen und anschaulichen Erkenntnisbedingungen, wenn sie in verschiedenen Erfahrungskontexten aufgesucht werden, das heißt, wenn Erkenntniskritik als „Kritik der Kultur“[777] begriffen und die symbolischen Gestaltungen in ihrem relationalen Zusammenhang gedeutet werden. Geht man dementsprechend davon aus, dass Mythos, Sprache, Kunst und Erkenntnis ihre je eigenen, formspezifischen Gegenstandsbereiche erzeugen, ohne dass diese jedoch, wie von Cassirer im identitätsphilosophischen Sinne unterstellt, „in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform“[778] sich überführen lassen, dann ist zunächst relevant, wie spezifische symbolische Sinnbezüge in unterschiedlichen Erfahrungskontexten praktisch hergestellt werden. Erst die ‚Bestimmung der Differenz jenes Besonde-

---

dings wird damit auch der Anspruch auf Erkenntnis fallengelassen: „Negative Dialektik und Ästhetische Theorie können nur noch ‚hilflos aufeinander verweisen‘“. Vgl. Habermas 1988, S. 514-515.

775 Vgl. Horkheimer/Adorno 1972, S. 15.

776 Siehe dazu Anm. 769 weiter oben.

777 Siehe dazu in Kapitel 4 Anm. 230 weiter oben.

778 Vgl. zu diesem übergreifenden, an den so genannten exakten Naturwissenschaften orientierten Erkenntnisideal bei Cassirer Anm. 231 weiter oben. Zur Kritik an Cassirers einseitiger Deutung der symbolischen Formen als Objektivierungsformen des Geistes und ihrer „letzte[n] Zentrierung in der *einen* logischen Form“ siehe weiter oben Anm. 490 (Hervorhebung im Original) sowie die näheren Ausführungen hierzu in Abschn. 4.3.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren' ermöglicht es jedoch, die – wie Bourdieu sich ausdrückt – „objektive Struktur des Relationssystems, innerhalb dessen diese Praxis sich vollzieht, zu erkennen"[779]. Die beiden hier angesprochenen „Ordnungen des Sozialen"[780] bringen die Erkenntnis-Komponente gerade dadurch ins Spiel, dass ihre subjektiven und objektiven Momente nicht mehr im Rekurs auf das bewusstseinsphilosophische Paradigma als unversöhnlich gegenübergestellt, sondern in ihrer konstitutiven Bedeutung für die verschiedenartigen Relationen zwischen sozialen Strukturen und Praktiken[781] verstanden werden.

779 Vgl. Bourdieu 1994, S. 38.

780 Vgl. ebda. An anderer Stelle spricht Bourdieu von den „Relationen zwischen objektiven Beziehungen" und den „Relationen zwischen den Individuen". Vgl. Bourdieu 1994, S. 39. Zu ihrer Deutung als „Momente einer Analyseform" siehe Anm. 539 weiter oben (im Original teilweise hervorgehoben).

781 Andreas Reckwitz charakterisiert den historischen Zusammenhang des von ihm so genannten „cultural turn" in den Sozialwissenschaften folgendermaßen: „Die Kulturtheorien und kulturwissenschaftlichen Forschungsansätze, die um die Abhängigkeit des Handelns, der Praktiken oder der Kommunikation von Sinnsystemen und Wissensordnungen zentriert sind, haben exakt in jenem Zeitraum an Einfluß gewonnen, in dem diese Sinnsysteme durch die Erfahrung ihrer Kontingenzen und Differenzen in der sozialen Welt selbst auf verschiedenen Ebenen zunehmend problematisch und damit ‚sichtbar' geworden sind." Reckwitz 2000, S. 45. Zwar bezieht sich der Autor in diesem Zusammenhang auf die „vier theoretischen Revolutionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts" (Phänomenologie und Hermeneutik, Strukturalismus und Semiotik, Lebensform- und Sprachspieltheorie, Pragmatismus und Symbolismus), die den maßgeblichen Hintergrund für den „cultural turn" bilden. Unbeachtet bleibt allerdings die nicht nur sozialphilosophisch entscheidende Frage, warum „die modernen sozialwissenschaftlichen Kulturtheorien nicht mehr auf dem konzeptuellen Boden der Philosophie des deutschen Idealismus" stehen. Vgl. ebda., S. 21.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einig ist sich Bourdieu mit der älteren Kritischen Theorie darin, dass eine Objektivierung des Subjektiven nur möglich ist, wenn die Vorstellungen, die sich die Akteure über ihre Praxis machen, zerstört werden. Sofern jedoch, „hier wie anderswo, die Phänomene im Dienste der Phänomene“[782] stehen, bedarf es ebenso eines Bruchs mit den eigenen Objektivierungen, die als theoretische Produkte einer anderen Logik folgen als die „auf dem Prinzip der logischen Einsparung“ beruhenden „Produkte der Praxis“[783]. Zwar verweist Bourdieu in praxistheoretischer Hinsicht auf ein „Bezugssystem dritter Ordnung, von dem aus sich die Einheit sowohl der Praxis und der Vorstellungen, […] wie auch der objektiven Struktur des Relationssystems, innerhalb dessen sich diese Praxis vollzieht, zu erkennen gibt“[784]. Und er besteht geradezu darauf, dass die „Frage der Beziehung zwischen diesen beiden Beziehungstypen“[785] in die eigene Objektivierungsarbeit einzubeziehen ist, um nicht in subjektivistische oder objektivistische Verkürzungen zu verfallen beziehungsweise unmerklich vom Modell zur Realität überzugehen. Allerdings handelt es sich hierbei nicht um ein orthodoxes Konzept, das vergleichbar einem falsch verstandenen dialektischen Dreiklang[786] auf unterschiedliche soziale Phänomene und Gegenstände einfach anzuwenden wäre. Das Selbstverständnis der Praxeologie als *anthropologie réflexive* bemisst sich vielmehr an der wohl nur mit dem Erhalt einer gewissen Naivität und Skepsis zu gewinnenden Einsicht, dass die Praxis nicht in ihrem Begriff bereits aufgeht, sondern das Nichtidentische und Widerständige bleibt.[787] Doch während das Nicht-

782 Vgl. Bourdieu 1994, S. 15.

783 Vgl. dazu Bourdieu 1993, S. 157.

784 Vgl. Bourdieu 1994, S. 38.

785 Vgl. ebda., S. 39.

786 Gemeint ist die mechanische Aneinanderreihung von These, Antithese und Synthese. Vgl. dazu Anm. 89 weiter oben.

787 Es verwundert daher kaum, dass der praxeologischge Ansatz nicht frei ist „von Widersprüchen, Lücken, Spannungen, Rätseln und ungelösten Fragen“. Vgl. dazu Wacquant 1996 a, S. 14.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

identische und Widerständige bei Adorno auf seinen nur negativ bestimmbaren Begriff gebracht wird, kommt es Bourdieu darauf an, „nicht nur die Grenzen des Denkens und der Macht des Denkens zu reflektieren, sondern auch seine Voraussetzungen“[788]. So einig sich Kritische Theorie und Praxeologie darin sind, Theoriebildung als Herrschaftskritik zu begreifen, so unterschiedlich sind die Konsequenzen: auf der einen Seite die radikalisierte „Abkehr vom Ziel theoretischer Erkenntnis“[789]; auf der anderen Seite das Bemühen um eine „materialistische Theorie […], die vom Idealismus die ‚tätige Seite' der praktischen Erkenntnis übernimmt“[790]. Angesichts dieser Konstellation entsteht zumindest der Eindruck, als würden Philosophie und Praxeologie in vertauschten Rollen agieren. Doch jenseits vermeintlicher Zuständigkeiten und angenommener Disziplingrenzen stimmen beide Zugangsweisen letztlich darin überein, dass sie das ungeklärte Verhältnis von Geltung und Genesis zu ihrem jeweiligen Gegenstand machen.[791]

Das zeitliche Verhältnis von Geltung und Genesis bleibt also bestimmt durch den gegensätzlichen Zusammenhang von Konstitution

788 Vgl. Bourdieu 2001, S. 9.

789 So Habermas im Blick auf das Spätwerk Adornos. Vgl. Habermas 1988, S. 516.

790 Vgl. Bourdieu 2001, S. 175. „Zur Rechtfertigung eines Unterfangens, das einen Zugang zu Wahrheiten zu erhoffen hofft“, bezieht sich der Autor unter anderem auf die „Zerstörung jener Illusionen, die die philosophische Tradition produziert und reproduziert“. Vgl. ebda., S. 7. Und ein geradezu praktisch-subversiver Impuls bewegt den Soziologen, wenn er die unakademischen Waffen der Kritik in Erinnerung ruft – „Ironie, Pasticcio oder Parodie“ –, um „gegen die symbolische Gewalt, die so oft im Namen der Philosophie ausgeübt wird“, zu opponieren. Vgl. ebda., S. 8.

791 Zur Dialektik von Geltung und Genesis sowie ihre arbeitsteilige Behandlung in Philosophie und Soziologie siehe weiter oben Anm. 511 und Anm. 512.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Geschichte.[792] Da dieser Zusammenhang auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen zum Ausdruck kommt, variiert zugleich das Verständnis seiner jeweiligen Bedeutung. Dementsprechend spricht etwa Norbert Elias vom „Fetischcharakter des Zeitbegriffs", sofern „der ‚Zeit' selbst Eigenschaften jener Prozesse" zugeschrieben werden, „deren Wandlungsaspekte dieser Begriff symbolisch repräsentiert"[793]. Das Vermögen, „das, was in einer kontinuierlichen Geschehensabfolge ‚früher' und was ‚später', was ‚vorher' und was ‚nachher' geschieht, zusammen ins Auge zu fassen und dadurch miteinander zu verknüpfen"[794], wäre demnach nicht der Zeit selbst, sondern „der menschlichen Tätigkeit des Synchronisierens "[795] zuzusprechen. Die Entzauberung des ‚Fetischcharakters der Zeit' erfolgt bei Elias somit im Rekurs auf „Rolle des Menschen" beziehungsweise dessen „Fähigkeit zur Zusammenschau des Nacheinander"[796]. Historisch wird diese Auffassung durch zahlreiche Hinweise auf die sozialen Bedingungen des Zeitbestimmens unterlegt, die ihrerseits einem beständigen Wandel unterliegen und folglich verschiedenartige Zeitverständnisse hervorbringen – vereinfacht gesagt: von der wiederkehrenden Beobachtung der Sonnenbahn zur Bestimmung des richtigen Zeitpunkts für Aussaat und

792 Man muss hierfür nicht auf Hegel verweisen. Man denke nur an die Ausführungen zum Erinnerungs- und Vorhersehungsvermögen bei Kant, die bei diesem Autor durchaus als Indiz für den geschichtlichen Ursprung der Kategorien anzusehen sind, sofern das subjektive Zeiterleben hier zum Maßstab genommen wird. Vgl. Kant 1981 f, A/B 92.

793 Vgl. Elias 2004, S. 95. Siehe dazu auch ebda., S. 149-150.

794 Vgl. ebda., S. 96.

795 Vgl. ebda., S. 95. An gleicher Stelle verwendet der Autor den Begriff des „‚Zeitens'", um den Tätigkeitsaspekt des Zeitbestimmens zu betonen. Vgl. ebda.

796 Vgl. ebda., S. 97. An anderer Stelle heißt es: „Es sind stets die Lebenden des Augenblicks, auf die bezogen Ereignisse den Charakter einer Vergangenheit, einer Gegenwart oder Zukunft haben." Ebda., S. 102.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ernte in agrarischen Gesellschaften[797] bis zur linearen Zeitordnung und der ihr angemessenen „Selbstregulierung im Sinne der ‚Zeit', der man fast überall in Gesellschaften einer späteren Stufe begegnet"[798]. Als gemeinsamer Bezugspunkt für den beschriebenen Wandel in den sozialen Organisations- und Repräsentationsformen zeitlicher Geschehnisse gilt dem Autor das *geistige Vermögen*, sich zusammen vorzustellen, was nicht zusammen geschieht:

„Zeitbestimmen beruht demnach auf der Fähigkeit von Menschen, zwei oder mehr verschiedene Sequenzen kontinuierlicher Veränderungen miteinander zu verknüpfen, von denen eine als Zeitmaßstab für die andere(n) dient. Es ist eine Leistung der *intellektuellen Synthese*, die alles andere als einfach ist."[799]

Die Geltungsfrage, so könnte man diesen Gedanken aufnehmen, bleibt bei Elias gebunden an das geistige Vermögen, „sequenzbezogene Synthesen"[800] zwischen einzelnen Geschehensabläufen herzustellen. Das Konstitutionsproblem wird dadurch zwar in seiner historischen Dimension begreifbar, nicht jedoch gelöst, da Zeitbestimmungen weder als

797 Vgl. dazu ebda., S. 114-115.

798 Vgl. ebda., S. 186.

799 Vgl. ebda., S. 93 (Hervorhebung F.B.). Dies gilt laut Elias auch „für Zeitbegriffe, die das Erlebnis des Geschehensflusses" stärker betonen und ebenfalls bereits zwischen „dem, was ‚heute', was ‚gestern' oder was ‚morgen' ist" unterscheiden. Vgl. ebda., S. 105.

800 Vgl. ebda., S. 104. Ähnlich wie bei Cassirer, handelt es sich bei diesem Vermögen um eine Aktivität des Bewusstseins, die Elias – neben „den vier Dimensionen von Raum und Zeit" – als „fünfte Dimension des Universums" kennzeichnet: Gemeint ist hier „die Dimension des Erlebens, des Bewußtseins, der Erfahrung, oder wie immer man es ausdrücken will. Alles, was in der Reichweite von Menschen geschieht, wird nur erlebbar und repräsentierbar durch menschengeschaffene Symbole, bedarf gleichsam der Bestimmung nicht nur durch vier, sondern durch fünf Koordinaten". Vgl. ebda., S. 105.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

soziale Tatbestände im Sinne Durkheims[801] zu verstehen sind noch in der Logik ihrer historischen Entwicklungen aufgehen. Auch die von Elias rekonstruierten Zeitbestimmungen bleiben auf eine zumindest rudimentäre Form der Anschauung verwiesen, die nicht wiederum aus zeitlichen Ableitungen und Entwicklungen deduzierbar ist.[802] Oder anders gesagt: die Konstitution historischer Vermittlungen ist nicht schon identisch mit den historischen Vermittlungen ihrer Konstitution.

Demgegenüber entwickelt die Praxistheorie ihr Zeitverständnis nicht mehr im Hinblick auf das von Elias im historischen Längsschnitt untersuchte Vermögen des Zeitbestimmens als geistig bestimmte Form der Verknüpfung von Ereignissen. An die Stelle ‚intellektueller Syntheseleistungen', die Elias im Sinn hat, um nachzuvollziehen, „wie die Ereignisse ‚in der Zeit' zusammenhängen"[803], treten bei Bourdieu die komplexen „Eigenschaften" sozialer Praktiken und Strukturen, die „in der Zeit" hervorgebracht werden und „ihren Sinn (und ihre Richtung)

801 Siehe dazu weiter oben Anm. 505.

802 Während bei Cassirer Raum und Zeit im Symbolisierungsprozess allmählich Gestalt gewinnen, sofern sie an ‚Erleben', ‚Erfahrung' und ‚Bewusstsein' gebunden sind, setzt Elias sie als unbestimmt gegeben voraus: „Doch ist der erkenntnistheoretische Status von erfahrungsbezogenen Begriffen, die – wie etwa ‚Vergangenheit', ‚Gegenwart' und ‚Zukunft' – diese fünfte, spezifisch menschliche Dimension repräsentieren, bis heute noch ungesichert." Elias 2004, S. 105. Im Vordergrund steht die Frage ihrer Entwicklung und Veränderung; die Frage nach ihrer Geltung erscheint demgegenüber sekundär und berührt laut Elias einen so „umfangreichen Kreis von Fragen, die hier nicht alle aufgegriffen werden können". Vgl. ebda., S. 123.

803 Vgl. ebda., S. 123. Folgt man dem Autor, so bedurfte es „einer überaus langwierigen und mühsamen Denkanstrengung […], um auf dem Wege zu einer breiteren, die lange Reihe von Synthesen unserer Vorfahren überspannenden Synthese so weit zu kommen, wie wir heute sind" Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erst von der Zeit“[804] erhalten. Nach praxeologischem Verständnis beziehen sich die hier angesprochenen Referenzen – ‚in der Zeit’ und ‚von der Zeit’ – gerade nicht auf die philosophische Unterscheidung einer immanenten beziehungsweise transzendenten Zeitlichkeit[805]. Der soziale Umgang mit Zeit wird vielmehr von einem praktisch ausgebildeten Sinn[806] für zeitliche Verhältnisse und Strukturen bestimmt, ohne allerdings in einem kausalen Sinne festgelegt zu sein. Soziale Zeit-Praktiken orientieren sich zuvörderst an praktischen Erfordernissen, die mit theoretischen Handlungs- beziehungsweise linearen Zeitmodellen nur unzureichend erfasst werden, zumal ihnen eine gewisse Unvorhersehbarkeit eigen ist. Sie „entfalten sich nicht nur *in* der Zeit, sie

804 Vgl. Bourdieu 1993, S. 180.

805 Nur verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die von Husserl herausgestellten Fähigkeiten des Bewusstseins, Vorhergehendes (‚Nicht-mehr’) zu vergegenwärtigen (‚Retention’) beziehungsweise Kommendes (‚Noch-nicht’) zu antizipieren (‚Protention’). Vgl. ‚Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins’ Husserl 1965. Zur Bedeutung des zeitlichen Bewusstseins für die Prägnanzbildung im Prozess der Symbolgestaltung bei Cassirer siehe Anm. 248 und Anm. 356 weiter oben. Bourdieu, der bereits in den 1950er Jahren eine Dissertation über ‚Die Zeitstrukturen des Gefühlslebens’ bei Georges Canguilhem angemeldet hatte, die unter anderem eine Auseinandersetzung mit Husserls phänomenologischer Zeiterfahrung beinhalten sollte, beschäftigt sich in seinen ethnologischen und soziologischen Studien wiederholt mit der Frage nach den sozialen Wirkungen zeitlicher Praktiken und Phänomene. Vgl. dazu etwa Bourdieu 1976, S. 378-388; 1982, S. 195-209; 1988, S. 158-179; 1993, S. 180-204; 2001, S. 265-315.

806 „Die Ausprägung des Zeithabitus ist von den in den verschiedenen Kulturen sehr unterschiedlichen Zeitnormen abhängig, die zugleich durch die Vermittlung des *praktischen Zeitsinns* nachhaltige Wirkungen auf die Sozialformen haben.“ Gebauer/Wulf 1993, S. 294-294 (Hervorhebung F.B.).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spielen zugleich *mit* der Zeit“[807]. Bourdieu kennzeichnet dieses doppelte Verhältnis zwischen den jeweils vorherrschenden gesellschaftlichen Zeitstrukturen einerseits und den hierauf bezogenen habituellen Zeit-Schemata andererseits, die im Empfinden, Wahrnehmen, Urteilen und Verhalten der sozialen Akteure praktisch wirksam werden, als „zwei Existenzweisen der Geschichte“[808], die ihrerseits fortlaufend erzeugt und über temporale Strategien beeinflusst wird:

„Die Zeit ist eben keineswegs eine transzendentale Bedingung a priori von Geschichtlichkeit, sondern sie ist das, was das praktische Tun in eben dem Akt produziert, durch den es sich selbst produziert. Weil die Praxis das Produkt eines Habitus ist, der selber das Produkt der Inkorporierung der immanenten Regularitäten und Tendenzen der Welt ist, enthält sie in sich selber eine Antizipation dieser Tendenzen und Regularitäten, das heißt einen nicht-thetischen Bezug auf eine in der Unmittelbarkeit der Gegenwart angelegte Zukunft. Die Zeit erzeugt sich in eben dieser Ausführung einer Potentialität, die per definitionem die Vergegenwärtigung von etwas Nicht-Aktuellem und Entgegenwärtigung von etwas Aktuellem ist, also eben das, was der common sense als das ‚Vergehen’ von Zeit definiert.“[809]

In dieser Aussage wird ‚die Zeit’ vollständig auf die ‚sinnlich menschliche Tätigkeit’ zurückgeführt. ‚In der Zeit’ und ‚von der Zeit’ beschreiben die zwei Seiten einer Medaille. Während bei Elias die Tätigkeit des Zeitbestimmens noch als ‚geistige Syntheseleistung’ gefasst wird, die „zusammensieht, was nicht zusammen geschieht“[810], aktuali-

807 Vgl. dazu Schmidt 2012, S. 53 (Hervorhebung im Original). Zu den Eigenheiten und Unschärfen der ‚praktischen Logik’ siehe weiter oben Anm. 590 und Anm. 689.

808 Vgl. Bourdieu 1996 a, S. 171 (im Original hervorgehoben). Siehe dazu auch die Unterscheidung zwischen der „Objektivität erster Ordnung“ sowie der „Objektivität zweiter Ordnung“ weiter oben Anm. 541.

809 Bourdieu 1996 a, S. 172.

810 So die Kennzeichnung der Gedächtnisvorstellungen bei Elias 2004, S. 96.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sieren sich die zeitlichen Dimensionen des Vergangenen und Zukünftigen bei Bourdieu in der Gegenwart, das heißt genauer: in der sozialen Praxis:

„In dem Maße, wie die praktische Tätigkeit Sinn hat, sinnvoll ist, vernünftig, das heißt von einem Habitus hervorgebracht wird, der an die immanenten Tendenzen des Feldes angepaßt ist, transzendiert sie die unmittelbare Gegenwart durch die praktische Mobilisierung der Vergangenheit und die praktische Antizipation der in der Gegenwart im Zustand der objektiven Potentialität angelegten Zukunft. Weil er einen praktischen Verweis auf die mit der Gegenwart, deren Produkt er ist, implizierte Zukunft impliziert, verzeitlicht sich der Habitus in eben dem Akt, über den er sich verwirklicht.“[811]

Man kann diese Passage gwissermaßen als Kondensat des praxeologischen Zeitverständnisses lesen. Deutlich wird nunmehr, wie Praktiken dauernde Zeiteffekte hervorbringen, die an eben diese Praktiken gebunden sind, weshalb sie auch nicht aus der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters angemessen rekonstruiert werden können. Denn während die Praxis „in der Zeit“ abrollt, wobei „ihr Rhythmus, ihr Tempo und vor allem ihre Richtung […] für sie sinnbildend“[812] ist, bietet sich dem reflektierenden Betrachter die Möglichkeit, die für die jeweilige Tätigkeit maßgeblichen Zeitbezüge auszublenden beziehungsweise „zu ignorieren und damit die Praxis zu entzeitlichen“[813]. Erst aus

811 Bourdieu 1996 a, S. 172.

812 Vgl. Bourdieu 1993, S. 149. Zur Verdeutlichung wählt Bourdieu ein schon von Husserl verwendetes Beispiel: „[W]ie bei der Musik nimmt jede Manipulierung dieser Struktur, und sei es bloß eine Veränderung der Tempi in Richtung auf Allegro oder Andante, eine Entstrukturierung an ihr vor, die nicht auf den Effekt einer simplen Änderung der Bezugssache zurückgeführt werden kann.“ Vgl. ebda. Zu Bergsons Kennzeichnung der ‚Dauer’ am Beispiel des Wechselverhältnisses zwischen Thema und Tönen in der Musik siehe weiter oben Anm. 50 im ersten Teil der Arbeit.

813 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sicherer Distanz lassen sich einzelne Sequenzen isolieren oder bestimmte Abläufe zusammenziehen, die im Zuge ihrer Hervorbringung einem eigenen ‚Tempo' folgen, das an den praktischen Dringlichkeiten ihrer Ausführung orientiert ist und nicht an den theoretischen Modellen ihrer Erklärung. Noch deutlicher wird dieser Zusammenhang, wenn in der zwanglosen Rück- oder Überschau die für das praktische Verständnis maßgebliche Richtung zeitlicher Abläufe umgekehrt wird, indem etwa aus dem Ergebnis einer Tätigkeit Rückschlüsse auf vermeintlich zugrunde liegende Absichten oder angestrebte Ziele abgeleitet werden. Auch für diesen Fall wird unterstellt, dass der praktische Sinn für zeitliche Abläufe dem Modell seiner Rekonstruktion entspricht, Praktiken also – ähnlich wie Handlungen[814] – durch kausale Bezüge und kohärente Zusammenhänge bestimmt sind. Dem hält Bourdieu entgegen, dass die temporalen Strategien sozialer Akteure weder willkürlich ausfallen noch systematisch geplant sind, sondern im Zuge ihrer praktischen Ausbildung und Anwendung schließlich zu jener „automatischen Sicherheit" führen, die es erlaubt, „augenblicklich auf alle möglichen ungewissen Situationen und Mehrdeutigkeiten der Praxis zu reagieren"[815].

Doch so sicher die temporalen Strategien in ihrer praktischen Anwendung ausfallen mögen, so unvollkommen bleiben die Versuche ihrer theoretischen Erklärung. Am Beispiel des Gabentauschs bei den Kabylen verdeutlicht Bourdieu die praktische Bedeutung des sozialen Zeitgebrauchs:

„Alles hängt hier von der Wahl des rechten Augenblicks ab, ist eine Frage des wie. Dieselbe Aussage, Geste oder Handlung, ob man schenkt oder gegenschenkt, herausfordert oder pariert, einlädt oder annimmt, kann je nach dem Zeitpunkt, also je nachdem, ob sie zur rechten Zeit oder zur Unzeit erfolgt, gelegen oder ungelegen kommt, völlig verschiedenen Sinn haben. Das liegt daran,

814 Zur Kritik an den verschiedenartigen Typen der Handlungserklärung siehe weiter oben Anm. 569.

815 Vgl. Bourdieu 1993, S. 191.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß die Zeit, die, wie es heißt, zwischen Gabe und Gegengabe liegt, den von der Gemeinschaft geförderten und gebilligten Selbstbetrug ermöglicht, der Voraussetzung dafür ist, daß der Austausch klappt.“[816]

Der ‚von der Gemeinschaft' geforderte und geförderte ‚Selbstbetrug' verweist auf eine – für das praktische Gelingen sozialer Spiele – notwendige Illusion, die darin besteht, dass einzelne Aktivitäten, wie das Schenken, Annehmen und Erwidern, in der Regel so ausgeführt werden, als wenn die damit verbundenen sozialen Erwartungen und Wirkungen, insbesondere der Wertschätzung oder Missbilligung, ausgeblendet wären und keinen direkten Bezug zu den Handlungen selbst besäßen:

„Alles spielt sich so ab, als ob die Strategien, und vor allem solche, bei denen mit dem *Tempo* des Handelns oder, in der Interaktion, mit der *Pause* zwischen Handlungen gespielt wird, darauf ausgerichtet wären, für sich selbst und den anderen einen Schleier über die Wahrheit der Praxis zu breiten, den der Ethnologe schon dadurch brutal wegreist, daß er Praktiken, die nur zur rechten Zeit und in der Zeit ausgeführt werden können, durch gegeneinander auswechselbare Bestandteile einer umkehrbaren Folge ersetzt.“[817]

Indem also die sozialen Mechanismen des Zeitgebrauchs aufgedeckt werden und „die objektive Wahrheit des Spiels“[818] ans Licht gebracht

816 Ebda., S. 193-194 (im Original teilweise hervorgehoben).

817 Ebda., S. 194 (Hervorhebungen im Original). Auch in scheinbar selbstlosen Aussagen wie: „Das wäre doch nicht nötig gewesen!“ oder „Das ist ja viel zu viel für mich!“, wird der soziale ‚Schleier', der über der ‚Wahrheit der Praxis' liegt, nicht etwa aufgedeckt, sondern eher noch verstärkt. Zu einer Aufdeckung käme es erst, wenn Gabe und Gegengabe als Maßstab und Ausdruck sozialer Anerkennungsverhältnisse transparent gemacht würden, wie es mitunter geschieht, wenn stillschweigende Erwartungen enttäuscht werden und in offenen Konflikten münden.

818 Vgl. ebda.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird, kommt es zum unvermeidlichen Bruch zwischen der – wie es zuvor hieß – „Sicht der im Objekt befangenen Akteure“ und der „Sicht, von der aus diese Sicht ins Auge zu fassen ist“[819]. So unvermeidlich dieser Bruch ist, um die Objektivierung der zu objektivierenden Interessen zu ermöglichen, so wichtig ist es allerdings auch, das objektivierende Interesse selbst zu objektivieren, indem die eigenen sozialen Bedingtheiten und Befangenheiten – im Sinne einer „Soziologie der Soziologie und des Soziologen“[820] – aufgespürt werden. Zu den aufzuklärenden „blinden Flecken“[821] zählt der Autor die für die soziologische Objektivierungsarbeit unerlässliche Strategie, „der eigenen ‚Wahrheit’ beim Sagen der Wahrheit über das Spiel zum Sieg und damit zum Sieg im Spiel [der Wissenschaft; F.B.] zu verhelfen“[822]. Erst wenn diese soziale Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Wahrheitsfindung selbst zum Gegenstand gemacht sowie das eigene Objektivierungsinteresse offen gelegt und suspendiert wird, eröffnet sich eine „umfassende Sicht“[823] auch auf das eigene Spiel, das man als solches nur wahrnehmen kann, wenn man aus ihm heraustritt.

Aus praxeologischer Sicht verändert sich damit der Fokus: an die Stelle epistemologischer Einsichten und ‚objektiver Wahrheiten’ treten unterschiedliche Wahrheits- beziehungsweise Machtspiele, denen verschiedenartige Logiken des Sozialen zugrunde liegen. Für die Frage nach den sozialen Mechanismen des Zeitgebrauchs bedeutet dies, dass diese nicht schon für sich gültig sind, sondern erst verständlich werden,

819 Siehe dazu weiter oben Anm. 749.

820 Vgl. Bourdieu 1996 b, S. 294.

821 Vgl. ebda.

822 Vgl. ebda.

823 Vgl. ebda. Die hier angedeutete Wechselwirkung zwischen Inklusion und Distanz ist dem Glaube an die Bedeutung und Sinnhaftigkeit wissenschaftlicher (Macht-)Spiele geschuldet, deren – implizite und explizite – soziale Regeln anerkannt werden müssen, um sie objektivieren zu können. Zur „teilnehmenden Objektivierung“ als „Gipfel der soziologischen Kunst“ siehe weiter oben Anm. 752.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn sie in Relation zu konkurrierenden Zeit-Praktiken und Zeit-Verhältnissen gesehen werden.[824] Denn auch wenn der „Objektivismus die Objektivität“[825] verfehlen muss, sofern er von substantiellen Annahmen und Begriffen ausgeht, ist es umgekehrt gleichwohl möglich, unterschiedliche Objektivationen des Sozialen miteinander ins Verhältnis zu setzen, um zu einer Vorstellung des Wirklichen zu gelangen, dessen Heterogenität und Vielfalt „zur unbestreitbarsten Form der Objektivität“[826] gehört.

Besonders augenfällig werden die Unterschiede im sozialen Zeitgebrauch, die laut Bourdieu immer „mit der Ausübung von Macht auf die Zeit anderer“[827] verbunden sind, wenn kulturell differente Strukturen und Zeitdispositionen aufeinander treffen. Bereits in seinen ethnologischen Studien zur kabylischen Gesellschaft zeigt Bourdieu, wie im

824 In diesem Sinne bemerkt Bourdieu im Hinblick auf die ‚Soziologie der symbolischen Formen’: „Nichts wäre in der Tat irriger als die Annahme, die symbolischen Handlungen (bzw. deren symbolischer Aspekt) bedeuteten nichts außer sich selbst: Sie verleihen stets der sozialen Stellung Ausdruck, und zwar gemäß einer Logik, die eben die der Sozialstruktur selbst ist, d. h. die der Unterscheidung.“ Bourdieu 1994, S. 62.

825 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 203.

826 Vgl. ebda. Offen bleibt in diesem Zusammenhang freilich, ob es im Sinne von Cassirer einen „Standpunkt“ gibt, „der über all diesen Formen und der doch andererseits nicht schlechthin jenseits von ihnen liegt“. Siehe dazu weiter oben Anm. 247. Anzumerken ist, dass die ‚Philosophie der symbolischen Formen’ an der *systemischen Forderung* einer „letzte[n] Zentrierung aller geistigen Formen in der einen logischen Form“ festhält – siehe dazu weiter oben Anm. 490 –, wogegen die soziologische Objektivierungsarbeit als *Kritik* symbolischer Formen der Gewalt zu verstehen ist, die nicht zuletzt „in den Bahnen rationaler Kommunikation“ wirksam werden und der Logik einer „Monopolisierung des Universellen“ folgen. Vgl. dazu Bourdieu 2001, S. 106-107 (im Original teilweise hervorgehoben).

827 Vgl. Bourdieu 2001, S. 293.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zuge der Verallgemeinerung des Geldverkehrs traditionelle – vor allem symbolisch ausgeübte – Herrschaftspraktiken allmählich einer ökonomisch-rationalen Logik angeglichen werden. Aufschlussreich sind diese Untersuchungen deshalb, weil in der Konfrontation vormoderner und kapitalistischer Praktiken die interessengebundenen Fiktionen unterschiedlicher Handlungslogiken deutlich werden, die trotz aller offensichtlichen Gegensätze gleichwohl darin übereinstimmen, dass sie „die Reproduktion der konformen Habitusformen gewährleisten“[828]. So ist für den kabylischen Zeitsinn etwa eine ausgeprägte Gegenwartsorientierung kennzeichnend, die durch überlieferte Erfahrungen stabilisiert wird, wogegen die planende Voraussicht auf künftige Ereignisse, sofern diese über bereits gegebene Möglichkeiten hinausweisen, abgelehnt wird:

„Nichts ist der vorkapitalistischen Ökonomie in der Tat fremder als die Vorstellung der Zukunft als eines Feldes von Möglichkeiten, das dem Kalkül zur Erkundung und Beherrschung vorgegeben ist. […] [D]as ökonomische Handeln orientiert sich vielmehr an einem in der Erfahrung direkt faßbaren oder durch die eine Tradition ausmachenden akkumulierten Erfahrungen begründeten ‚Zukünftigen‘“.[829]

Vor diesem Hintergrund verdeutlicht Bourdieu, wie beispielsweise die Aufwendungen für landwirtschaftliche oder häusliche Gerätschaften aus Sicht der Betroffenen nicht unter Rentabilitätsgesichtspunkten – als Investition in eine vermeintlich bessere Zukunft – vorgenommen werden, sondern um im Vergleich mit anderen bestehen zu können, das heißt aus Stolz und Ehrgefühl. Während aus unternehmerischer Sicht Kapitalinvestitionen in der Regel vorausblickend erfolgen, um etwa neue Handlungsspielräume zu öffnen, orientieren sich die algerischen Bauern an den wiederkehrenden Agrarzyklen des Kalenderjahres und den hieran gebundenen unmittelbaren Interessen. Ähnlich wie in der

828 Vgl. Bourdieu 1976, S. 376.

829 Vgl. ebda., S. 378.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vielfach kolportierten ‚Geschichte vom armen Fischer und erfolgreichen Unternehmer'[830], vermittelt die Bindung an das Gegebene eine direkt erfahrbare Konstanz und Güte, die der „Irrealität des Imaginären"[831] vorgezogen wird. Die Orientierung an greifbaren Gegenständen mit ihren fassbaren Qualitäten findet ihren Ausdruck unter anderem in dem verbreiteten Misstrauen gegenüber dem Geld als allgemeinem Zahlungsmittel:

„Während das getauschte Objekt seinen möglichen Gebrauch, der ebenso wie Gewicht, Farbe oder Geruch ihm eingeschrieben ist, der unmittelbaren Anschauung preisgibt, geht vom Geld, dem indirekten Gut schlechthin, keine direkte Befriedigung aus […]. Mit dem Papiergeld hat man nicht mehr die Dinge, sondern die Zeichen ihrer Zeichen in der Hand: ‚Ein Produkt', so heißt es, ‚ist mehr wert als seine Entsprechung (in Geld)'; ‚erwirb lieber Produkte als Geld'. Als ein Mittel, das irgendwo, von irgendwem, zu irgendeinem Handel benutzt wird, ermöglicht das Geld, ‚das zu nichts taugt, um für alles zu taugen', in erster Linie die Voraussage einer unbestimmten Verwendung und die Quantifizierung der unendlichen Verwendungszwecke, deren Virtualität in ihm beschlossen liegt; es erlaubt also eine richtige Buchhaltung der Erwartungen."[832]

Das Geld erscheint hier nicht nur als – wie Marx sich ausdrückt – „der an einer Ware festhaftende Reflex der Beziehungen aller anderen Waren"[833], sondern es gilt als Versprechen auf die Zukunft überhaupt. Auch wenn sein Besitz die Befriedigung von Bedürfnissen und Wünschen in Aussicht stellt, ist „'[e]ine Entschädigung in Geld für den Fellachen sinnlos, denn er wird es sogleich wieder ausgeben'"[834]. Schon

830 Die wohl bekannteste Version dieser Geschichte trägt die Überschrift: „Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral"; vgl. dazu Böll 1963.

831 Vgl. Bourdieu 1976, S. 380.

832 Vgl. ebda., S. 380-381.

833 Vgl. Marx 1975, S. 105.

834 Bourdieu zitiert hier den französischen Politiker Maurice Violette, dem Mitinitiator des ‚Projet Blum-Violette' aus dem Jahr 1936, das vorsah,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Verfügung über Geldmittel verlangt vom Besitzer, künftige Verwendungszwecke kalkulatorisch abzuwägen und in eine „vernünftige" Reihenfolge zu bringen, bei der erwartbare Kosten und Aufwendungen vorausschauend miteinander ins Verhältnis gesetzt werden. Demgegenüber heftet sich das praktische Interesse der Kabylen stärker an die anschaulichen Gebrauchsqualitäten der zu tauschenden Objekte – gemäß der „Fabel vom Fellachen, der mitten in der Wüste, und neben sich den prall mit Goldstücken gefüllten Schafspelz, den er gerade gefunden hatte, umkam"[835]. Jeder Wechsel auf die Zukunft – die nach Vorstellung der algerischen Bauern außerhalb ihrer Einflussmöglichkeiten verbleibt und „von einer gänzlich anderen Logik beherrscht wird, […] deren zentrale Eigentümlichkeit es ist, nicht eintreten zu brauchen"[836] –, erscheint schon deshalb mit einem Makel behaftet, weil er die „Großzügigkeit Gottes"[837] strapaziert. Dementsprechend kommt Bourdieu zu dem Schluss:

„Von allen durch die Kolonialisierung eingeführten ökonomischen Institutionen und Techniken ist ohne allen Zweifel der Logik der vorkapitalistischen Wirtschaftsform am fremdesten der Kredit, der den Bezug auf eine kraft eines geschriebenen Vertrages definierte und von einem umfassenden Sanktionssys-

einer begrenzten Zahl von Algeriern unter bestimmten Voraussetzungen den Franzosen gleichgestellte Bürgerrechte zu übertragen. Vgl. Bourdieu 1976, S. 383.

835 Vgl. ebda., S. 381-382. An anderer Stelle zieht der Autor daraus den Schluss, „daß die Theorie der eigentlich ökonomischen Handlungen nur einen besonderen Fall innerhalb einer allgemeinen Theorie der Ökonomie von Handlungen darstellt". Vgl. ebda., S. 345.

836 Vgl. ebda., S. 386.

837 Vgl. ebda. Der Autor bezieht sich in diesem Zusammenhang auf das traditionelle Verbot des Zählens in der Öffentlichkeit als Ausdruck für eine allzu große Sorge um die eigene Zukunft.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tem garantierte abstrakte Zukunft voraussetzt, die zudem, mit dem Begriff des Interesses, den berechenbaren Wert der Zeit zur Geltung bringt.“[838]

Im Unterschied dazu erfolgt die Kreditvergabe bei den Kabylen im guten Vertrauen auf die Redlichkeit sowie das Ehrgefühl der beteiligten Personen:

„Da nur zwischen Personen, die sich kennen, Vereinbarungen getroffen werden können, also zwischen Verwandten, Freunden oder Verschwägerten, wird die Zukunft der Verbindung in der Gegenwart selbst gewährleistet“[839].

An Beispielen wie diesen zeigt sich, wie verkürzt und oberflächlich es wäre, würde man nur von einer sozial-homogenen Zeitdimension ausgehen. Trotzdem zählt die Reduktion komplexer Zeitstrukturen und –praktiken auf lineare Abfolgen und Modelle zum gewöhnlichen Repertoire (sozial-)wissenschaftlicher Forschung. Bourdieu verweist in diesem Zusammenhang wiederholt auf einen typischen „Theoretisierungseffekt“[840], wonach zeitliche Abläufe, die augenblicklich und in der „Hitze des Gefechts“ hervorgebracht werden, künstlich synchronisiert und im logisch-widerspruchsfreien Sinn vereinheitlicht werden. Im Unterschied dazu ist die soziale Praxis selbst ein Beispiel dafür, wie vergangene, gegenwärtige und vorweggenommene Zeitbezüge, die *in actu* hergestellt werden und dementsprechend heterogen ausfallen, sich überlagern, vermischen, abwechseln, ausschließen etc. Man muss, um diesen Zusammenhang erkennen zu können, nicht unbedingt auf interkulturell differente Formen des sozialen Zeitgebrauchs verweisen. Da jede soziale Praxis spezifische Zeitbezüge herstellt und dabei im Voll-

838 Vgl. ebda., S. 384.

839 Vgl. ebda., S. 385. Schulden wirken damit wie eine moralische Waffe, die im Falle ihrer peniblen Einforderung ebenso sticht wie im Falle ihrer großzügigen Erlassung. Zur anthropologischen Bedeutung von Schulden in der Geschichte der Ökonomie vgl. Graeber 2011.

840 Vgl. Bourdieu 1993 a, 157.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zug selbst sowohl Vergangenes aktualisiert als auch Zukünftiges präformiert, gehören ungleiche Formen des Umgangs mit Zeit auch innerhalb einer Kultur zur Normalität. „Das Verhältnis von Habitus und Feld“ charakterisiert Bourdieu demgemäß als „zwei Existenzweisen der Geschichte“[841]. Das bedeutet, dass zum einen der Habitus selbst in seiner Zeitlichkeit zu verstehen ist, sofern frühere Erfahrungen in ihm präsent sind,

„[…] die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstantheit der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und explizite Normen zu gewährleisten suchen“[842].

Die körperlichen Dispositionen und habituellen Schemata sind zum anderen freilich ebenso abhängig von den „Erzeugnisse[n] der kollektiven Geschichte“[843], die in sozialen Institutionen (Gesetze, Titel, Konventionen etc.) und materiellen Artefakten (Dinge, Gegenstände, räumliche Anordnungen, „Heterotopien“[844] etc.) vergangene Praktiken aufbewahren und fortschreiben, die dadurch wiederum der aktuellen Aneignungs- und Umdeutungspraxis zugänglich sind. Bourdieu lässt folglich keinen Zweifel daran, dass die „Erzeugnisse der kollektiven Geschichte“ erst durch ihre praktische Aneignung bedeutsam werden.[845]

841 Vgl. Bourdieu 1996 a, S. 171 (im Original zum Teil hervorgehoben).

842 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 101.

843 Vgl. ebda., S. 107.

844 Gemeint sind damit „andere Orte“ beziehungsweise „Gegenräume“. Zu diesen „lokalisierten Utopien“ zählen etwa Friedhöfe, Bibliotheken und Museen, die eigens geschaffen wurden, um den „gewohnten Lauf der Zeit“ zu verlangsamen. Vgl. dazu Foucault 2005, S. 10 und S. 16.

845 „[E]rst durch den Habitus findet die Institution ihre volle Erfüllung: der Vorzug der Einverleibung, der die Fähigkeit des Leibes ausnutzt, die performative Magie des Sozialen ernst zu nehmen, macht, daß König, Pries-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Da Habitus und Feld als „zwei Existenzweisen der Geschichte“ nicht widerspruchsfrei ineinander aufgehen, wird auch der soziale Zeitgebrauch überwiegend von Strategien bestimmt, die geeignet sind, „Macht über die Zeit“[846] zu gewinnen. Im Sinne dieses – für Bourdieu zentralen – Gedankens richtet sich die Macht gleichermaßen auf die „objektiven Tendenzen der sozialen Welt“ wie „auf die subjektiven Aspirationen und Hoffnungen“[847] der beteiligten Akteure. Der Autor erwähnt in diesem Zusammenhang unterschiedliche Zeitstrategien, die geeignet sind, das Handlungstempo etwa „durch Verzögern, Stunden, Vertagen oder Hinausschieben, Wartenlassen und Hoffnungmachen“ zu verlangsamen „oder umgekehrt durch Brüskieren, Überstürzen, Vorwegnehmen, Abkürzen, Überraschen, Zuvorkommen“[848] zu beschleunigen. Doch gleich welche Strategie gewählt wird oder angemessen erscheint, im ungleichen „symbolische[n] Kampf aller gegen alle“, bleibt das Moment der „Hoffnung oder Furcht, gepaart mit objektiver und subjektiver Ungewissheit über den Ausgang“[849], sozial bestimmend. Es ist den einzelnen Habitus ebenso eingeschrieben wie den sozialen Institutionen, die den jeweiligen Investitionen im Wettbewerb um soziale Anerkennung und Wertschätzung zumindest einen gewissen Halt zu geben versuchen.

---

ter, Bankier menschgewordene Erbmonarchie, Kirche und menschgewordnenes Finanzkapital sind.“ Bourdieu 1993 a, S. 107.

846 Vgl. Bourdieu 2001, S. 293.

847 Vgl. ebda.

848 Vgl. Bourdieu 1993 a, S. 196. Hier findet sich ebenso der Hinweis auf die „Kunst, ostentativ Zeit zu schenken (‚jemand seine Zeit widmen’) oder aber zu verweigern (jemand fühlen lassen, daß er einem ‚kostbare Zeit’ stiehlt). Vgl. ebda. An anderer Stelle heißt es dementsprechend: „Allmächtig ist, wer nicht wartet, wohl aber warten läßt.“ Bourdieu 2001, S. 293.

849 Vgl. ebda., S. 306.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegen all diese vergeblichen, weil das unaufhörliche Wechselspiel von Macht und Ohnmacht bestätigenden Versuche, verweist der Autor auf eine

„[…] gerne in den Bereich der Metaphysik verwiesene anthropologische Gegebenheit […], nämlich die Kontingenz der menschlichen Existenz und vor allem ihre Endlichkeit, von der Pascal bemerkt, daß wir alles daransetzen, sie zu vergessen, obgleich sie das einzig gewisse im Leben ist, indem wir uns in die ‚Zerstreuung' stürzen oder in die ‚Gesellschaft' flüchten"[850].

Dem Soziologen bleibt also nicht verborgen, dass die Gefahr einer Blickverengung auf die sozialen Mechanismen und Gebrauchsweisen der Zeit darin besteht, dass die Gesellschaft schließlich sich selbst feiert und verehrt – wie in der Durkheim zugeschriebenen Aussage: „Gott ist die Gesellschaft"[851]. Doch zieht Bourdieu hieraus keine metaphysische Konsequenz. Seine Kritik richtet sich vielmehr ebenso gegen die „scholastische Vernunft" wie gegen „die Soziologie", falls diese „in einer Art Theologie der letzten Instanz auftritt"[852].

In dieser doppelten Opposition, die durch die Trennung hindurch dem Objekt sich nähert, offenbart sich erst der dialektische Charakter der Praxeologie.

850 Vgl. ebda., S. 307.

851 Vgl. ebda., S. 315. Bei Durkheim, der die religiösen Vorstellungen so genannter primitiver Gesellschaften als Projektionen eines Kollektivgeistes deutet, findet sich die Frage: „Wenn es [das ‚Mana' als Ausdruck für religiöse Mächte; F.B.] also sowohl das Symbol des Totem wie der Gesellschaft ist, bilden dann nicht Gott und die Gesellschaft eins?" Vgl. Durkheim 2007, S. 284.

852 Vgl. Bourdieu 2001, S. 315.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbildungen

Abbildung 1: Kegelschema (H. Bergson) | 212

Abbildung 2: Erweitertes Kegelschema (H. Bergson) | 218

Abbildung 3: Übersichtsschema ‚la durée' (eigene Darstellung) | 252

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur

Adorno, Theodor W.: Motive IV: Musik von außen. In: Anbruch. 10/1929, S. 335-338.

– Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer. (Rezension). In: Zeitschrift für Sozialforschung. 6/1937, S. 657-661.

– Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Stuttgart: Kohlhammer 1956.

– Ästhetische Theorie. In: Gretel Adorno/Rolf Tiedemann (Hg.): Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 7. Frankfurt am Main 1970.

– Negative Dialektik. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 a, S. 7-412.

– Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 b, S. 413-523.

– Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. (Nachschrift von Tonbandaufzeichnungen der im Sommersemester 1962 in Frankfurt gehaltenen gleichnamigen Vorlesung. Herausgegeben von Rudolf zur Lippe). 2 Bde., Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 c.

– Blochs Spuren. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 233-250.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Wozu noch Philosophie. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang. Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 10/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977 a, S. 459-473.
- Anmerkungen zum philosophischen Denken. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang. Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 10/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977 b, S. 599-607.
- Zu Subjekt und Objekt. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang. Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 10/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977 c, S.741-758.
- Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980 a.
- Soziologie und empirische Forschung. In: Theodor W. Adorno/Ralf Dahrendorf/Harald Pilot/Hans Albert/Jürgen Habermas/Karl R. Popper: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied: Luchterhand 1980[8] b, S. 81-101.
- Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Theodor W. Adorno/Ralf Dahrendorf/Harald Pilot/Hans Albert/Jürgen Habermas/Karl R. Popper: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied: Luchterhand 1980[8] c, S. 125-143.
- Die Aktualität der Philosophie. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990[2], S. 325-344.
- Drei Studien zu Hegel. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996[5].
- Musikalische Schriften V. In: Rolf Tiedemann/Klaus Schulz (Hg.): Gesammelte Schriften. 20 Bde., Bd. 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997[3].
- Metaphysik. Begriff und Probleme. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Nachgelassene Schriften. Abt. IV, Bd. 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Einführung in die Dialektik. In: Christoph Ziermann (Hg.): Nachgelassene Schriften. Abt. IV, Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.
– Philosophie und Soziologie. In: Dirk Braunstein (Hg.): Nachgelassene Schriften. Abt. IV, Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Briefwechsel Band 1: 1927-1937. Herausgegeben von Christoph Gödde/Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Alkemeyer, Thomas: Bewegen als Kulturtechnik. In: Neue Sammlung. Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft. 3/2003, S. 347-357.
– Bewegung und Gesellschaft. Zur „Verkörperung" des Sozialen und zur Formung des Selbst in Sport und populärer Kultur. In: Gabriele Klein (Hg.): Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte. Bielefeld: transcript 2004, S. 43-78
– Denken in Bewegung. Über die Gegenwart des Geistes in den Praktiken des Körpers, das Ergreifen von Situationspotezialen und die Bewältigung von Unsicherheit. In: Swen Körner/Peter Frei (Hg.): Die Möglichkeit des Sports. Kontingenz im Brennpunkt sportwissenschaftlicher Analysen. Bielefeld: transcript 2012, S. 99-127.

Alkemeyer, Thomas/Schmidt, Robert: Habitus und Selbst. Zur Irritation der körperlichen Hexis in der populären Kultur. In: Thomas Alkemeyer/Bernhard Boschert/Robert Schmidt/Gunter Gebauer (Hg.): Aufs Spiel gesetzte Körper. Aufführungen des Sozialen in Sport und populärer Kultur. Konstanz: UVK 2003, S. 77-102.

Apel, Karl-Otto.: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In.: Ders.: Transformation der Philosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. 2 Bde., Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988[4], S. 358-435.

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzt von Eugen Rolfes. In: Philosophische Schriften. 6 Bde., Bd. 3. Hamburg: Felix Meiner 1995 a.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Metaphysik. Übersetzt von Hermann Bonitz. In: Philosophische Schriften. 6 Bde., Bd. 5. Hamburg: Felix Meiner 1995 b.
– Physik. Vorlesung über die Natur. Übersetzt von Hans Günter Zekl. In: Philosophische Schriften. 6 Bde., Bd. 6. Hamburg: Felix Meiner 1995 c.

Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Übersetzt von Joseph Bernhart. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1987.

Axelrod, Robert: Die Evolution der Kooperation. (The Evolution of Cooperation. New York 1984). München: Oldenbourg Verlag 2000.

Barnes, Jonathan: The Presocratic Philosophers. Part I and II. London: Routledge and Kegan 1979.

Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk. In: Rolf Tiedemann (Hg.): Gesammelte Schriften. 7 Bde., Bd. V.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.

Bergson, Henri: Einführung in die Metaphysik. (Introduction à la métaphysique. Paris 1903). Jena: Eugen Diederichs 1912 a.
– Schöpferische Entwicklung. (L'évolution créatrice. Paris 1907). Jena: Eugen Diederichs1912 b.
– Das Lachen. (Le Rire. Essai sur la signification du comique. Paris 1900). Jena: Eugen Diederichs 1921.
– Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge. (L'Energie spirituelle. Essais et conférences. Paris 1919). Jena: Eugen Diederichs 1928 a.
– Die geistige Anstrengung. In: Ders.: Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge. (L'Effort intellectuel. Paris 1902). Jena: Eugen Diederichs 1928 b, S. 137-170.
– Die Erinnerung des Gegenwärtigen und das falsche Wiedererinnern. In: Ders.: Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge. (Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance. Paris 1908). Jena: Eugen Diederichs 1928 c, S. 98-136.
– 'Geistererscheinungen' und ‚psychische Forschung'. In: Ders.: Die seelische Energie. Aufsätze und Vorträge. (‚Fantômes de vivantes'

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

et ‚recherche psychique'. Paris 1913). Jena : Eugen Diederichs 1928 d, S. 55-75.
– Duration and Simultaneity. (Durée et Simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein. Paris 1922). Indianapolis: Bobbs-Merrill 1965.
– Mélanges. Paris : Presses Universitaires de France 1972.
– Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. (Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris 1896). Hamburg: Felix Meiner 1991.
– Die beiden Quellen der Moral und der Religion. (Les deux sources de la morale et de la religion. Paris 1932). Frankfurt am Main: Fischer 1992.
– Einleitung. Erster Teil. In: Ders.: Denken und schöpferisches Werden Aufsätze und Vorträge. (La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris 1934). Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1993 a, S. 21–41.
– Einleitung. Zweiter Teil. In: Ders.: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. (La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris 1934). Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1993 b, S. 42–109.
– Die Wahrnehmung der Veränderung. (Vorträge an der Universität Oxford im Mai 1911). In: Ders.: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. (La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris 1934). Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1993 c, S. 149-179.
– Einführung in die Metaphysik. In: Ders.: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. (La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris 1934). Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1993 d, S. 180–225.
– Das Mögliche und das Wirkliche. (In der schwedischen Zeitschrift ‚Nordisk Tidskrift' im November 1930 veröffentlichter Aufsatz) In: Ders.: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. (La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris 1934). Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1993 e, S. 110–125.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Die philosophische Intuition. (Vortrag auf dem Philosophenkongreß in Bologna 1911). In: Ders.: Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge. (La pensée et le mouvant. Essais et conférences. Paris 1934). Hamburg : Europäische Verlagsanstalt 1993 f, S. 126-148.
– Zeit und Freiheit. (Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris 1889). Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1999[2].

Black, Max: Problems of Analysis. Philosophical Essays. London: Routledge and Kegan 1954.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Erster Band. (Berlin 1954). Frankfurt: Suhrkamp 1970.
– Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. In: Ders.: Gesamtausgabe. 16 Bde., Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.
– „Etwas fehlt … Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht". (Rundfunkgespräch mit Theodor W. Adorno). In: Ernst Bloch: Tendenz–Latenz–Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Bd. 17. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 350-368.

Blumenberg, Hans: Ernst Cassirer gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg. In: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart: Reclam 1981, S. 163-172.

Bockrath, Franz: Platons Körperpädagogik – Überwindung der Sinnlichkeit? In: Barbara Ränsch-Trill (Hg.): Natürlichkeit und Künstlichkeit. Philosophische Diskussionsgrundlagen zum Problem der Körper-Inszenierung. Hamburg: Czwalina 2000, S. 77-87.
– Körperfremdheit. In: Anna Hogenová (Hg.): K Problematice Jinakosti. Praha: Univerzita Karlova v Praze 2001, S. 30–42.
– Grenzen der Standardisierung: Implizites Wissen – Körperliches Wissen – Negatives Wissen. In: Elk Franke (Hg.): Erfahrungsbasierte Bildung im Spiegel der Standardisierungsdebatte. Baltmannsweiler: Schneider Verlag 2008 a, S. 99-124.
– Städtischer Habitus – Habitus der Stadt. In: Helmuth Berking/Martina Löw (Hg.): Die Eigenlogik der Städte. Neue Wege

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für die Stadtforschung. Frankfurt am Main/New York: Campus 2008 b, S. 55-82.
– Anthropotechniken im Sport – eine Einführung. In: Franz Bockrath (Hg.): Anthropotechniken im Sport. Lebenssteigerung durch Leistungsoptimierung? Bielefeld: transcript 2012 a, S. 9-25.
– Kontingenz der Erfahrung – Erfahrung der Kontingenz. In: Swen Körner/Peter Frei (Hg.): Die Möglichkeit des Sports. Kontingenz im Brennpunkt sportwissenschaftlicher Analysen. Bielefeld: transcript 2012 b, S. 129-156.

Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot: Das Andere der Vernunft. Zur Einführung von Realitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

Böll, Heinrich: Anekdote zur Senkung der Arbeitsmoral. In: Heinrich Böll: Romane und Erzählungen. Bd. 4 (1961-1970). Köln: Kiepenheuer & Witsch 1963, S. 267-269.

Bösch, Michael: Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004.

Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. (Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Genf 1972). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
– Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. (La distinction. Critique social du jugement. Paris 1979). Frankfurt am Main : Suhrkamp 1982.
– Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel (Hg.): Soziale Welt. Sonderband 2: Soziale Ungleichheiten. Göttingen: Schwartz & Co. 1983, S. 183-198.
– Sozialer Raum und „Klassen". (Espace social et genèse des „classes". Paris 1984). In: Ders.: Sozialer Raum und „Klassen". Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt am Main : Suhrkamp 1985, S. 7-46.
– Symbolic Power. (Sur le pouvoir symbolique. Paris 1977). In: Critique of Anthropology. 4/1979, S. 77-85.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Homo academicus. (Paris 1984). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988 a.
- Die politische Ontologie Martin Heideggers. (L'ontologie politique de Martin Heidegger. Paris 1988). Frankfurt am Main : Suhrkamp 1988 *b*.
- Politischer Fetischismus. (Le fétichisme politique. Paris 1982). In: Ders.: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin: Wagenbach 1989 a, S. 42-45.
- Mit den Waffen der Kritik … (La critique armée. Paris 1983). In: Ders.: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin: Wagenbach 1989 b, S. 24-36.
- Der Soziologe und die Philosophie. (Originalbeitrag). In: Ders.: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin: Wagenbach 1989 c, S. 67-74.
- Die Sozioanalyse des Soziologen. (La socioanalyse du sociologue. Auxerre 1984). In: Ders.: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin: Wagenbach 1989 d, S. 50-58.
- Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. (Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques. Paris 1982). Wien: Braumüller 1990.
- Von der Regel zu den Strategien. In: Ders.: Rede und Antwort. (Choses dites. Paris 1987). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992 a, S. 79-98.
- Sozialer Raum und symbolische Macht. In: Ders.: Rede und Antwort. (Choses dites. Paris 1987). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992 b, S. 135-154.
- „Fieldwork in Philosophy". In: Ders.: Rede und Antwort. (Choses dites. Paris 1987). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992 c, S. 15-49.
- Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. (Le sens pratique. Paris 1980). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993 a.
- Über einige Eigenschaften von Feldern. Vortrag an der Ecole normale supérieure. Paris, November 1976. In: Ders.: Soziologische Fragen. (Questions de sociologie. Paris 1980). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993 b, S. 107-114.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994[5].
– Die Ziele der reflexiven Soziologie. Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant. Chicago-Seminar, Winter 1987. In: Pierre Bourdieu/Loïc J. D. Wacquant : Reflexive Anthropologie. (Résponses pour une anthropologie réflexive. Paris 1992). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 a, S. 95-249.
– Die Praxis der reflexiven Anthropologie. Einleitung zum Seminar an der École des hautes études en sciences sociales. Paris, Oktober 1987. In: Pierre Bourdieu/Loïc J. D. Wacquant : Reflexive Anthropologie. (Résponses pour une anthropologie réflexive. Paris 1992). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 b, S. 251-294.
– Die männliche Herrschaft. In: Irene Dölling/Beate Krais (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 153–217.
– Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. (Méditations pascaliennes. Éléments pour une philosophie négative. Paris 1997). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
– Ein soziologischer Selbstversuch. (Esquisse pour une auto-analyse. Paris 2001). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
– Die männliche Herrschaft. (La domination masculine. Paris 1998). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
– Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France 1989-1992. Berlin: Suhrkamp 2014.

Bürger, Peter: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

Cassirer, Ernst: Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie. In: Der Morgen. 9/1933, S. 20-92 und S. 138-151.
– Axel Hagerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. In: Göteborgs Högskolas Årsskrift. 45/1939, S. 1-119.
– Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 4 Bde., Bd. 1. (Berlin 1906). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. (Vorträge der Bibliothek Warburg 1921-1922, Leipzig 1923). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983 a, S. 169-200.
- Sprache und Mythos. – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. In: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. (Studien der Bibliothek Warburg VI, Leipzig/Berlin 1925). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983 b, S. 71-167.
- Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. In: Ernst Wolfgang Orth/John Michael Krois (Hg.): Ernst Cassirer: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. (Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. 21/1927, S. 295-315 und S. 316-322). Hamburg: Felix Meiner 1985 a, S. 1-38.
- Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum. In: Ernst Wolfgang Orth/John Michael Krois (Hg.): Ernst Cassirer: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. (Vortrag auf dem vierten Kongress für Ästhetik und Allgemeinen Kunstwissenschaft 1930, Hamburg 1931). Hamburg: Felix Meiner 1985 b, S. 93-119.
- ‚Geist' und ‚Leben' in der Philosophie der Gegenwart. In: Ernst Wolfgang Orth (Hg.): Ernst Cassirer: Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache. (Neue Rundschau. 41/1930, S. 244–264). Leipzig: Reclam 1993 a, S. 32–60.
- Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffes. In: Ernst Wolfgang Orth (Hg.): Ernst Cassirer: Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache. (Antrittsrede bei der Feier des Rektoratswechsels der Hamburgischen Universität 1929, Hamburg o.J.). Leipzig: Reclam 1993 b, S. 193–217.
- Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. (Berlin 1910). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994[7] a.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache (Berlin 1923). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994[10] b.
– Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. (Berlin 1924). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994[9] c.
– Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. (Berlin 1929). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994[10] d.
– Der Mythus des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. (The Myth of the State. New Haven/London 1946). Frankfurt am Main: Fischer 1994 e.
– Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: John Michael Krois/Oswald Schwemmer (Hg.): Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 1. Hamburg: Felix Meiner 1995.
– Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. (An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven/London 1944). Hamburg: Felix Meiner 1996.
– Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. (Göteborg 1942). Hamburg: Felix Meiner 2011.

Cicero, Marcus Tullius: De oratore. Über den Redner. München/Zürich: Artemis und Winkler 1965.

Deleuze, Gilles: Henri Bergson zur Einführung. (Le bergsonisme. Paris 1966). Hamburg : Junius 1997[2] a.
– Kino 1. Das Bewegungsbild. (Cinéma 1. L'image – mouvement. Paris 1983). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 b.
– Kino 2. Das Zeit–Bild. (Cinéma 2. L'image temps. Paris 1985). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 c.

Descartes, René: Von der Methode des richtigen Verstandesgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. (Discours de la méthode. Leiden 1637). Hamburg: Felix Meiner 1969.

Diels, Hermann Alexander: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. Herausgegeben von Walther Kranz. 2 Bde.,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bd. 1. (Berlin 1903). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1952[8].

Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. (Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

Dux, Günter: Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Eccles, John C.: Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst. München/Zürich: Piper 1999[3].

Einstein, Albert: Brief vom 21. März 1955 an Bice und Vero Besso. In: Pierre Speziali (Hg.): Albert Einstein – Michele Besso. Correspondence 1903-1955. Paris: Hermann 1972.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. In: Gesammelte Schriften. 19 Bde., Bd. 3/1. (Basel 1939; Einleitung von 1968). Frankfurt am Main 1997.

– Über die Zeit. In: Gesammelte Schriften. 19 Bde., Bd. 9. (An Essay on Time. Amsterdam/Frankfurt am Main 1974-1984). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Elster, Jon: Ulysses and the Sirens. Cambridge: University Press 1979.

Espinas, Alfred: Les origines de la technologie. Étude sociologique. Paris : Félix Alcan 1897.

Ferber, Rafael: Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit. Stuttgart: Franz Steiner 1995[2].

Fetz, Reto Luzius/Seidenfuß, Benedikt/Ullrich, Sebastian (Hg.): Whitehead – Cassirer – Piaget. Unterwegs zu einem neuen Denken. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2010.

Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christenthums. Leipzig: Otto Wigand 1841.

Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. (Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London 1975). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979[2] a.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Erkenntnis für freie Menschen. (Science in a Free Society. London 1978). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979[2] b.
– Wissenschaft als Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
– Zeitverschwendung. (Killing Time. Chicago 1995). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995[2].

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. (Les mots et les choses. Paris 1966). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
– Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. (Surveiller et punir. La naissance de la prison. Paris 1975). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
– Die Heterotopien. (Les hétérotopies. Radio France, 7 décembre 1966. Paris 2004). In: Michel Foucault: Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 7-36.

Franke, Elk/Bockrath, Franz: Moral Standards and Values in the Discussion about Doping. In: Otmar Weiss/Wolfgang Schulz (Hg.): Sport in Space and Time. Contributions to the 11th International Seminar for Sociology of Sport. Vienna: WUV-Universitätsverlag 1995, S. 98-107.

Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: Studienausgabe. 10 Bde. nebst einem Ergänzungsband, Bd. IX. (Amsterdam 1939). Frankfurt am Main: Fischer 2000.

Früchtl, Joseph: Mimesis: Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno. Würzburg: Königshausen und Neumann 1986.

Gay, Peter: The Social History of Ideas: Ernst Cassirer and After. In: Kurt H. Wolff/Barrington Jr. Moore (Hg.): The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse. Boston: Beacon Press 1967, S. 106-120.

Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research. Chicago: Aldine Publishing Company 1967.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gebauer, Gunter: Der Einzelne und sein gesellschaftliches Wissen. Untersuchungen zum Symbolischen Wissen. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1981.

– Bewegung. In: Christoph Wulf (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/Basel: Beltz Verlag 1997, S. 501-516.

Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: Zeitmimesis. Über den alltäglichen und wissenschaftlichen Gebrauch von Zeit. In: Gunter Gebauer/Christoph Wulf (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 292-316.

– Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Reinbek: Rowohlt 1998.

Gibson, James J.: Wahrnehmung und Umwelt. Der ökologische Ansatz in der visuellen Wahrnehmung. München: Urban & Schwarzenberg 1982.

Goethe, Johann Wolfgang von: Schriften zur Farbenlehre. In: Paul Stapf (Hg.): Goethes Werke. Naturwissenschaftliche Schriften. 8 Bde., Bd. 8. (Weimar 1810). Wiesbaden: Emil Vollmer 1983.

– Faust. Der Tragödie erster Teil. In: Ernst Beutler (Hg.): Die Faustdichtungen. Sonderausgabe. (Tübingen 1808). Zürich/München: Winkler 1989.

Gomperz, Theodor: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 3 Bde., Bd. 1. Berlin/Leipzig: Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger 1922[4].

Graeber, David: Dept. The First 5000 Years. New York: Melville House 2011.

Grünbaum, Adolf: Modern Science and Zeno's Paradoxes. Middletown: Wesleyan University Press 1967.

– Philosophical Problems of Space and Time. Dordrecht/Boston: D. Reidel 1973[2].

Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979[5].

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Was heißt Universalpragmatik? In: Apel, Karl-Otto: Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 174–272.
– Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. 2 Bde., Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.
– Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg. In: Ders.: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 9-40.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Bezug auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhundert. In: Karl Ludwig Michelet (Hg.): Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 18 Bde., Bd. 1. (Jena 1801). Berlin: Duncker und Humblot 1832, S. 159-296.
– Einleitung in die Geschichte der Philosophie. (Heidelberg 1817). In: Johannes Hoffmeister (Hg.): G. W. F. Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Gekürzte Ausgabe. Hamburg: F. Meiner 1959[3].
– Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Band I. In: Hermann Glockner (Hg.): Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. 20 Bde., Bd. 17. (Berlin 1833-1836). Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Fromann 1965[4].
– Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Band III. In: Hermann Glockner (Hg.): Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. 20 Bde., Bd. 19. (Berlin 1833-1836). Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Fromann 1959[3].
– Vorlesungen über die Ästhetik. Erster Band. (Berlin 1835). Berlin/Weimar: Aufbau Verlag 1976[3].
– Phänomenologie des Geistes. In: Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 2. (Bamberg/Würzburg 1807). Hamburg : Felix Meiner1999 a.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik. In: Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 3. (Nürnberg 1813/1832). Hamburg: Felix Meiner 1999 b.
– Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff. In: Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 4. (Nürnberg 1816). Hamburg: Felix Meiner 1999 c.
– Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft. In: Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 5. (Berlin 1821). Hamburg : Felix Meiner 1999 d.
– Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In: Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 6. (Heidelberg 1830). Hamburg: Felix Meiner 1999 e.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. (Halle 1927). Tübingen: Max Niemeyer 2001[18].

Heinrich, Klaus: Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Dahlemer Vorlesungen. Frankfurt am Main: Stroemfeld 1986.

Horkheimer, Max: Zu Bergsons Metaphysik der Zeit. In: Zeitschrift für Sozialforschung. 3/1934, S. 321–342.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. (Amsterdam 1947). Frankfurt am Main: Fischer 1972.

Hume, David: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. (Enquiry Concerning Human Understanding. London 1748). Hamburg: Felix Meiner 1973.

Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. In: Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke. Bd. 1. (Paris 1931). Den Haag: Martinus Nijhoff 1973.
– Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. In: Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke. Bd. 3-5. (Halle 1913-1930). Den Haag: Martinus Nijhoff 1950-1971.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins 1893–1917. In: Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke. Bd. 10. (Halle 1928). Den Haag: Martinus Nijhoff 1965.

Ingarden, Roman: Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. In: Włodzimierz Galewicz (Hg.): Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie. Gesammelte Werke. Bd. 6. (Halle 1921). Tübingen: Max Niemeyer 1994.

James, William: Essays in Radical Empiricism. (New York 1912). Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1976.

Jay, Martin: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950. Frankfurt am Main: Fischer 1981.

Jütte, Robert: Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace. München: C. H. Beck 2000.

Kamlah, Wilhelm/Lorenzen, Paul: Logische Propädeutik. Vorschule vernünftigen Redens. Mannheim: Bibliographisches Institut 1973[2].

Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. (Riga 1783). Hamburg: Felix Meiner 1976[6].

– Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. In: Wilhelm Weischedel (Hg.): Werke in zehn Bänden. Bd. 2. (Königsberg 1766). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981 a, S. 565-581.

– Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Werke in zehn Bänden. Bd. 2. (Königsberg 1758). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981 a, S. 919-989.

– Kritik der reinen Vernunft. In: Wilhelm Weischedel (Hg.): Werke in zehn Bänden. Bd. 3/4. (Riga1781 [A] und 1787 [B]). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981 b.

– Logik. In : Wilhelm Weischedel (Hg.): Werke in zehn Bänden. Bd. 5. (Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Kö-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nigsberg 1800). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981 c.

– Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Wilhelm Weischedel (Hg.): Werke in zehn Bänden. Bd. 6. (Riga 1785 [A] und 1786 [B]). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981 d.
– Kritik der Urteilskraft. In: Wilhelm Weischedel (Hg.): Werke in zehn Bänden. Bd. 8. (Berlin 1790 [A] und 1793 [B]). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981 e.
– Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Wilhelm Weischedel (Hg.): Werke in zehn Bänden. Bd. 10. (Königsberg 1798 [A] und 1800 [B]). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981 f.

Kegan, Robert: The evolving self: problem and process in human development. Cambridge, MA: Harvard University Press 1982.

Kleist, Heinrich von: Über das Marionettentheater. Aufsätze und Anekdoten. (Berlin 1810). Frankfurt am Main: Insel 1997[10].

Kolakowski, Leszek: Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph. München/Zürich: Piper 1985.

König, Eugen: Körper–Wissen–Macht. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers. Berlin: Dietrich Reimer 1989.

König, René: Einleitung. In: René König (Hg.): Das Fischer-Lexikon Soziologie. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1958, S. 7-14.

Krais, Beate/Gebauer, Gunter: Habitus. Bielefeld: transcript 2002.

Krois, John Michael: Cassirer. Symbolic Forms and History. New Haven and London: Yale University Press 1987.

Kroner, Richard; Von Kant bis Hegel. Zweiter Band. Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes. (Tübingen 1924). Tübingen: J. C. B. Mohr 1977.

Langer, Susanne K.: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. (Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art. Cambridge/Mass. 1941). Frankfurt: Fischer 1992.

Legewie, Heiner/Schervier-Legewie, Barbara: „Forschung ist harte Arbeit, es ist immer ein Stück Leiden damit verbunden. Deshalb muss es auf der anderen Seite auch Spaß machen." Anselm Strauss

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Interview mit Heiner Legewie und Barbara Schervier-Legewie. In: Historical Social Research. 19/2007, S. 69-79.

Lindenberg, Siegwart: An assessment of the new political economy: its potential for the social sciences and for sociology in particular. In: Sociological Theory. 1/1985, S. 99-114.

Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. (Zürich 1941). Hamburg: Felix Meiner 1981[8].

Magerski, Christine: Die Wirkungsmacht des Symbolischen. Von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu Bourdieus Soziologie der symbolischen Formen. In: Zeitschrift für Soziologie. 2/2005, S. 112-127.

Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. (Moskau 1932; verfasst 1844). Marx-Engels-Werke Bd. 40. Berlin: Dietz Verlag 1968, S. 465-588.

– Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 3 Bde., Bd. 1. (Hamburg 1867). Marx-Engels-Werke Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag 1975.

– Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 3 Bde., Bd. 2. (Hamburg 1894). Marx-Engels-Werke Bd. 25. Berlin: Dietz Verlag 1979.

– Zur Kritik der Politischen Ökonomie. (Hamburg 1859). Marx-Engels-Werke Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag 1981.

– Thesen über Feuerbach. (Brüssel 1845). Marx-Engels-Werke Bd. 3. Berlin: Dietz Verlag 1983, S. 5-7.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. Kritik der neusten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. (Moskau 1932 ; Teilveröffentlichungen ab 1846). Marx-Engels-Werke Bd. 3. Berlin: Dietz 1983, S. 11-438.

Megay, Joyce N.: Bergson et Proust. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust. Paris: Vrin 1976.

Merleau-Ponty, Maurice: Signes. Paris : Gallimard 1960.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Phänomenologie der Wahrnehmung. (Phénoménologie de la Perception. Paris 1945). Berlin : Walter de Gruyter 1966.
– Schrift für die Kandidatur am Collège de France. (Un Inédit de Merleau-Ponty. Paris 1962). In: Maurice Merleau-Ponty: Vorlesungen I. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1973, S. 3-11.

Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und zweites Buch. (Berlin 1930/1932). Reinbek: Rowohlt 1978.

Nassehi, Armin: Sozialer Sinn. In: Armin Nassehi/Gerd Nollmann (Hg.): Bourdieu und Luhmann. Ein Theorievergleich. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 155-188.

Nestle, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. (Stuttgart 1940). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1975[2].

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. 15 Bde., Bd. 5. (Leipzig 1887). Berlin/New York: Walter de Gruyter 1980.
– Nachgelassene Fragmente 1880-1882. In: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. 15 Bde., Bd. 9. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1988[2].

Oger, Erik: Einleitung. In: Bergson, H.: Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist. Hamburg: Felix Meiner 1991, S. IX – LVII.

Owen, Gwilym Ellis Lane: Zeno and the Mathematicians. In: Reginald E. Allen/David J. Furley (Hg.): Studies in Presocratic Philosophy. Part II. Eleatics and Pluralists. London: Routledge 1975, S. 48-81.

Paetzold, Heinz: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.
– Ernst Cassirer - Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

Piaget, Jean: Die Bildung des Zeitberiffs beim Kinde. (La genèse du temps chez l'enfant. Paris 1946). Stuttgart: Klett-Cotta 1980.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Platon: Parmenides. In: Otto Apelt (Hg.): Sämtliche Dialoge. 7 Bde., Bd. IV. Hamburg: Felix Meiner 1993[6] a.
– Philebos. In: Otto Apelt (Hg.): Sämtliche Dialoge. 7 Bde., Bd. IV. Hamburg: Felix Meiner 1993[6] b.
– Politeia. In: Otto Apelt (Hg.): Sämtliche Dialoge. 7 Bde., Bd. V. Hamburg: Felix Meiner 1993[6] c.
– Sophistes. In: Otto Apelt (Hg.): Sämtliche Dialoge. 7 Bde., Bd. VI. Hamburg: Felix Meiner 1993[2] d.

Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. In: Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker (Hg.) : Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften. 10 Bde., Bd. IV. (Berlin/Leipzig 1928). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
– Ausdruck und menschliche Existenz. In: Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Elisabeth (Hg.): Helmuth Plessner. Gesammelte Schriften. 10 Bde., Bd. VII. (Wien/München 1957). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 435-445.

Polanyi, Michael: Implizites Wissen. (Personal Knowledge. Chicago 1958). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

Popper, Karl R.: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930-1933. Tübingen: J. C. B. Mohr 1979.
– Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2. Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. (The Open Society and Its Enemies, Vol. 2. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath. London 1945). München: Francke 1980[6].
– Logik der Forschung. (Wien 1935). Tübingen: J. C. B. Mohr 1994[10].

Proust, Marcel: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Die Herzogin von Guermantes. (À la recherche du temps perdu. Le côté de Guermantes. Paris 1920/1921). München: Piper 1950.

Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. In: Zeitschrift für Soziologie. 4/2003, S. 282-301.

Röd, Wolfgang: Die Philosophie der Antike. Von Thales bis Demokrit. 5 Bde., Bd. 1. München: C. H. Beck 1988[2].

Röttgers, Kurt: Gewalt, Dialektik, Transit: drei Modelle aus einer Philosophie des Übergangs. In: Volker Schürmann (Hg.): Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft. Frankfurt am Main: Campus 2001, S. 112-134.

Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. 2: Das 20. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck 1997.

Rousseau, Jean Jacques: Emile oder über die Erziehung. (Émile ou de l'éducation. Paris 1762). Paderborn : Schöningh 1993[11].

Russell, Bertrand: Our Knowledge of the External World. London: Allen and Unwin 1926[2].

– Bergson. In: Ders.: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung. (A History of Western Philosophy. London 1945). München/Wien: Europaverlag 1999[8], S. 798–817.

Ryle, Gilbert: Dilemmas. Cambridge: Cambridge University Press 1954.

Salmon, Wesley C. (Hg.): Zeno's Paradoxes. New York: Bobbs-Merrill 1970.

Sartre, Jean-Paaul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. (L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris 1943). Reinbek: Rowohlt 1991.

Schivelbusch, Wolfgang: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Fischer 2000.

Schmidt, Robert: Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012.

Schwemmer, Oswald: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin: Akademie Verlag 1997 a.

– Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin: Akademie Verlag 1997 b.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– Ereignis und Form. Zwei Denkmotive in der Davoser Disputation zwischen Martin Heidegger und Ernst Cassirer. In: Dominic Kaegi/Enno Rudolph (Hg.): Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation. Hamburg: Felix Meiner 2002, S. 48-66.

Schürmann, Volker: Menschliche Körper in Bewegung. Zur Programmatik. In: Volker Schürmann (Hg.): Menschliche Körper in Bewegung. Philosophische Modelle und Konzepte der Sportwissenschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus 2001, S. 9-40.

– Die Unergründlichkeit des Lebens. Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik. Bielefeld: transcript 2011.

Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker und Humblot 1908.

– Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. (Berlin 1918). Berlin: Duncker und Humblot 1994[3].

Sommer, Manfred: Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. 2 Bde., Bd. 1. (München 1918). München: C. H. Beck 1998[23].

Stekeler-Weithöfer, Pirmin: Zu Hegels Philosophie der Mathematik. In: Christoph Demmerling/Friedrich Kambartel (Hg.): Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 214-249.

Virilio, Paul: Der negative Horizont. Bewegung, Geschwindigkeit, Beschleunigung. (L'horizon négatif. Paris 1984). Frankfurt am Main: Fischer 1996.

Vlastos, Gregory: Raven's 'Pythagoreans and Eleatics'. In: Reginald E. Allen/David J. Furley (Hg.): Studies in Presocratic Philosophy. Volume II. Eleatics and Pluralists. London: Routledge and Kegan 1975. S. 166-176.

Vrhunc, Mirjana: Bild und Wirklichkeit. Zur Philosophie Henri Bergsons. München: Wilhelm Fink Verlag 2002.

Wacquant, Loïc J. D.: Vorwort. In: Pierre Bourdieu/Loïc J. D. Wacquant: Reflexive Anthropologie. (Résponses pour une anthropolo-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gie réflexive. Paris 1992). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 a, S. 10-15.

– Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Pierre Bourdieu/ Loïc J. D. Wacquant: Reflexive Anthropologie. (Résponses pour une anthropologie réflexive. Paris 1992). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 b, S. 17-93.

Wagner, Hans: Aristoteles' Physikvorlesung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972[2].

Weber, Max: Die protestantische Ethik. In: Johannes Winckelmann (Hg.): Max Weber. Eine Aufsatzsammlung. 2 Bde, Bd. 1. (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1920). Gütersloh: GTB Siebenstern 1979[5].

Weizsäcker, Victor von: Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. Stuttgart: Georg Thieme Verlag 1947[3].

Whitehead, Alfred North: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie. (Process and Reality. An Essay in Cosmology. Cambridge 1929). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.

Yates, Frances A.: Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare. (The Art of Memory. London 1966). Weinheim: Acta Humaniora 1990.

Zimmerli, Walther Ch./Sandbothe, Mike (Hg.): Klassiker der modernen Zeitphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007[2].

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Gerhard Gamm, Andreas Hetzel (Hg.)
Ethik – wozu und wie weiter?

Februar 2015, ca. 320 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2916-3

Steffi Hobuß, Nicola Tams (Hg.)
Lassen und Tun
Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken

September 2014, 264 Seiten, kart., 27,99 €,
ISBN 978-3-8376-2475-5

Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität im Anschluss an Hegel

Februar 2014, 216 Seiten, kart., 26,99 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Angelo Maiolino
Politische Kultur in Zeiten des Neoliberalismus
Eine Hegemonieanalyse

Oktober 2014, 448 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-2760-2

Annika Schlitte, Thomas Hünefeldt, Daniel Romic, Joost van Loon (Hg.)
Philosophie des Ortes
Reflexionen zum Spatial Turn
in den Sozial- und Kulturwissenschaften

April 2014, 250 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2644-5

Sabine Till
Die Stimme zwischen
Immanenz und Transzendenz
Zu einer Denkfigur bei
Emmanuel Lévinas, Jacques Lacan,
Jacques Derrida und Gilles Deleuze

2013, 226 Seiten, kart., 27,99 €,
ISBN 978-3-8376-2430-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Edition Moderne Postmoderne

Daniel Bogner
Das Recht des Politischen
Ein neuer Begriff der Menschenrechte
Juli 2014, 336 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-2605-6

Filipe Campello
Die Natur der Sittlichkeit
Grundlagen einer Theorie der Institutionen nach Hegel
Januar 2015, ca. 230 Seiten,
kart., ca. 28,99 €,
ISBN 978-3-8376-2666-7

Martin Eichler
Von der Vernunft zum Wert
Die Grundlagen der ökonomischen Theorie von Karl Marx
Januar 2015, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2803-6

Heike Guthoff
Kritik des Habitus
Zur Intersektion von Kollektivität und Geschlecht in der akademischen Philosophie
2013, 328 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2424-3

Maximilian Lakitsch
Unbehagen im modernen Staat
Über die Grundlagen staatlicher Gewalt
2013, 244 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2368-0

Franziska Martinsen, Oliver Flügel-Martinsen (Hg.)
Gewaltbefragungen
Beiträge zur Theorie von Politik und Gewalt
2013, 234 Seiten, kart., 26,99 €,
ISBN 978-3-8376-2541-7

Matthias Mayer
Objekt-Subjekt
F. W. J. Schellings Naturphilosophie als Beitrag zu einer Kritik der Verdinglichung
Februar 2014, 386 Seiten,
kart., 38,99 €,
ISBN 978-3-8376-2586-8

Martin Müller
Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus?
Richard Rortys transformative Neubeschreibung des Liberalismus
Januar 2014, 784 Seiten, kart., 49,99 €,
ISBN 978-3-8376-2041-2

André Reichert
Diagrammatik des Denkens
Descartes und Deleuze
2013, 278 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-2454-0

Tilman Reitz
Sprachgemeinschaft im Streit
Philosophische Analysen zum politischen Zeichengebrauch
Oktober 2014, 202 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2889-0

José M. Romero (Hg.)
Immanente Kritik heute
Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs
September 2014, 200 Seiten, kart., 26,99 €,
ISBN 978-3-8376-2581-3

Paul Sörensen, Nikolai Münch (Hg.)
Politische Theorie und das Denken Heideggers
2013, 252 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2389-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839429112 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -