

Mythografien

lógos

Wie mit einem Schlag, der sich immer ankündigte und doch überraschend und ungeheuerlich eintrifft, sobald er erfolgt, erscheint die Philosophie im Denken des Abendlandes, um es mit der Frage aufzustören und heimzusuchen, worin das Wissen im Unterschied zum Mythos und das Wahre im Unterschied zum bloßen Meinen besteht. In gewisser Hinsicht ist die Philosophie die Leidenschaft dieses Unterschieds, ist ihr Wille zum Wissen gezeichnet von der Empathie dieser Differenz. Aber im Innern dieser Empathie trägt sich deshalb noch anderes zu, eine Art Störung, eine Verwirrung oder Unruhe. Denn nach dem Unterschied fragend, wird die Philosophie von ihm selbst nicht frei. Sie bleibt, wo sie nach dem unvergänglich Wahren fragt, doch ein Meinen.¹ Sie muß sich, wo sie sich vom Mythos absetzt, doch unablässig auf dessen Ressourcen stützen, sie durchlaufen und wiederholen, um sich als Philosophie zu identifizieren. Deshalb kann sie auch nur *Liebe* zur Weisheit sein, *éros*, nicht schon Weisheit selbst; und deshalb wird dieser *éros* seine Zuflucht immer neu zu mythischen Figuren nehmen, um sich Halt, Anhalt oder Grund zu verleihen. Darin besteht die tiefe Ambivalenz der philosophischen Geste, die dazu verhalten bleibt, sich in unabschließbaren Parabolien selbst zu umlaufen.

Nirgends wird dies deutlicher als dort, wo das Denken auf die Sprache als seine eigene Voraussetzung trifft. Denn um einen Unterschied machen zu können, bedarf es sprachlicher Zeichen. Nur sprachlich läßt sich herausarbeiten, daß etwas eines ist und jenes ein anderes. Und dies stellt in aller Entschiedenheit vor das Problem, welchen Status die Sprache im Gefüge des Denkens hat. Unverzichtbares Mittel, um den Unterschied machen zu können, darf die Sprache über diesen Unterschied doch nicht Herr sein. Denn wo sich die Sprachzeichen unkontrolliert verketteten, herrscht bloßes Meinen. Wo sie sich ungehemmt verdichten, wuchert der Mythos.

1. Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 395.

Um verantwortlich gebraucht zu werden, muß die Sprache der Kontrolle des Willens zum Wissen unterstellt werden. Nur wo sich dieser Wille auf der Sprache niederläßt, wo er sie besetzt und sich unterwirft, kann er das Wahre vom Meinen, das Wissen vom Mythos unterscheiden. Dieser Unterschied läßt die Sprachzeichen nicht nur zu Werkzeugen eines Denkens werden, das sich ihrer bedient und darin über sie hinaus ist; er macht sie auch zu Resultaten einer »ungebundenen Verabredung«, die keines ursprünglichen Bandes zwischen Dingen und Zeichen bedarf. Erst hier, so versichert die Philosophie, werde das Sprechen verantwortlich.

Doch an diesem Punkt, an dem sich das Denken die Sprache unterwerfen will, muß es sich auch versichern, daß sie als sein »Werkzeug«² dazu taugt, die Dinge zu unterscheiden. Um *lógos* (Denken) sein zu können, muß es *lógos* (Sprache) schon gewesen sein, in der sich der *lógos* (Ordnung) der Dinge unterscheiden ließe. Dinge und Wörter müssen eine Beziehung unterhalten, die so notwendig und verbindlich ist wie das Denken selbst. Und deshalb kann das Sprachzeichen doch nicht aus freier, aus »ungebundener Verabredung« hervorgehen, wie der platonische Sokrates zu bedenken gibt. Es bedarf einer Art ursprünglicher Verabredung, die über das Verhältnis von Dingen und Zeichen getroffen wurde, einer unauflösbaren Durchdringung beider, derer sich der Dialektiker dann bedienen kann. Diese Durchdringung aber kann nur im Ding-Werden des Zeichens, im Zeichen-Werden des Dings bestehen. Sie muß sich in einer gegenseitigen Mimesis beider vollziehen, die sie unauflösbar ineinander verschweißt. Um die Zeichen zu tauglichen Werkzeugen des *lógos* zu machen, bedarf es also einer Art ursprünglicher *Magie der Sprache*, der die Dinge bereits ergeben sind: »Das naturgemäß Entstandene also muß auch denselben Namen empfangen.«³ Nur wenn der *lógos* an seinen eigenen magischen Ursprung rühren kann, vermag er sich von ihm abzusetzen. Erst im Zeichen dieser Magie, erst *als* Magie des Zeichens kann er sich über sie als deren Anderes erheben. Und deshalb ist die etymologische Begeisterung, jener Enthusiasmus, dem sich Sokrates im *Kratylos* fast unvermittelt hingibt, wo er – gleichsam in einem zweiten Durchgang – die Sprachzeichen untersucht, keine bloße Verfehlung, keine Verirrung des Denkens. Vielmehr berührt sie dessen innerste Voraussetzung. Um sich des *lógos* (des Worts) als tauglichen Werkzeugs des *lógos* (des Denkens) versichern zu können, muß ein Ort aufgesucht werden, an dem das Zeichen verfertigt wird, an dem es also in nicht weiter reduzierbarer Weise den Unterschied zwischen ihm

2. Platon: *Kratylos*, Sämtliche Werke 2, Hamburg: Rowohlt 1984, 388 a.

3. Ebd., 394 d.

und den Dingen selbst generiert. Deshalb sucht die sokratische Verführungskunst den Nachweis zu führen, daß den Sprachzeichen auf dem Schauplatz ihrer Verfertigung nichts Ungebundenes eignet: daß sie nicht aus freier Verabredung hervorgehen, sondern die Sprache der Dinge selbst sprechen.

Platons Gesetzgeber, der diese Ordnung herstellt, ist insofern nicht nur ein mythischer Name. In einem Sinn, den einzulösen die Philosophie nie aufgehört hat, ist er der Name des Mythos »selbst«. Denn mythisch ist, daß im Namen eines Dings dessen Wesen beschlossen liegt; mythisch ist die Indifferenz von Zeichen und Ding, die sie beide unauflösbar aufeinander verweist. Sie umfängt den Sprechenden wie ein Zauber, der Ursprung und Abschluß des Sinns einander zugekehrt sein und ineinanderschwingen läßt. Keine Frage, die hier aufkommen könnte, da ihr die Antwort bereits zuvorkam, die von daher Antwort nicht einmal ist. So errichtet die sokratische Frage nach der Sprache den Mythos an ihrem eigenen Ursprung. Und Sokrates muß sich sagen lassen, er scheine »ordentlich wie ein Begeisterter auf einmal Orakel« von sich zu geben.⁴ Also bedarf die Philosophie, um werden zu können, was sie ist, ihres Gegenteils, das sie zugleich unablässig destruieren wird. Wo sich die philosophische Geste der Richtigkeit der Sprachzeichen etymologisch zu versichern sucht, durchquert sie mythisches, wenn nicht magisches Terrain. Nur so kann sie sich ihrer eigenen Möglichkeit versichern. Verirrung und Verfehlung, die sie ist, ist sie doch *notwendige* Verirrung, *unumgängliche* Verfehlung. Die Philosophie muß ihre eigenen mythischen Abwege betreten, um die philosophische Geste zu sichern – Abwege indes, die sie auch streichen wird, sobald sie sie betreten hat. Die *manía* dieser Begeisterung entspringt einem Spiel der Buchstaben, das die Sprachzeichen in einer Art sich selbst verzehrender Mimesis aus den Dingen auftauchen läßt. Ohne jeden Aufschub kommen sie in den Zeichen selbst zur Sprache. Nicht »freie Verabredung« also, sondern Begeisterung eines Ursprungs, die den Philosophierenden wie eine Weisheit überfällt: ihm damit aber jene Distanz genommen hat, die seine Liebe *zur* Weisheit markiert hatte. Und deshalb verweist die unumgängliche Verfehlung zugleich auf die beständig sich wiederholende Aufgabe, uns zu »reinigen, wenn wir einen finden können, der es versteht, uns hiervon zu reinigen, sei es nun ein Priester oder ein Sophist«⁵. Sich von der Sprache zu reinigen, aber dies nur mit den Mitteln der Sprache tun zu können – dies kennzeichnet, mit unvergleichbarer Ironie, die Aporien der philosophischen Technik, mehr noch: die Aporien jeder

4. Ebd., 396 d.

5. Ebd., 396 e.

Technik, sofern sie sich philosophisch denkt. Um sich vom Mythos und der unverantwortlichen Rede absetzen zu können, bedarf es zwar eines klaren Trennungsstrichs zwischen dem, der die Weisheit liebt, auf der einen Seite und dem Priester oder Sophisten auf der anderen. Aber diese Grenze ist zugleich in sich gebrochen oder begrenzt. Um sie aufrechterhalten zu können, muß der Priester oder Sophist bereits an den Anfang des philosophischen Purgatoriums zitiert worden sein. Der Feind bewegt sich also nicht etwa an den äußeren Grenzen; er steht immer schon im eigenen Lager: von dieser Verfehlung wird die Philosophie nicht frei.

Alles erscheint, als hätte sie sich deshalb schon mit der Frage nach dem Unterschied einer Verfehlung schuldig gemacht, die sie nicht abtragen kann. Und deshalb beschreibt sie eine Bewegung, in der sie sich unablässig von sich selbst reinigen, absetzen und entfernen muß. Nur darin bleibt sie sich selbst nah. Der Unterschied, den sie markiert, durchzieht ihren eigenen Gestus als Makel ihres Ursprungs, spaltet ihn von Anfang an, hat ihn verunreinigt, sobald er sich artikuliert. Dies ist es, was die Liebe zur Weisheit zugleich von sich selbst getrennt hat. Indem die Reinigung nur mit unreinen Mitteln erfolgen kann, wird der Philosoph nämlich immer auch Priester oder Sophist sein müssen. Er wird sich in diesen Doubles seiner selbst vervielfachen, um sie in seinen Dienst zu stellen und zugleich zu bekriegen; insofern wird ihm sein Sprechen als Double immer als »gar wild und lächerlich« erscheinen müssen.⁶ Die Doubles sind ihm Feinde, die die Sache des Denkens ebenso ermöglichen wie im Innersten bedrohen. Unablässig von ihnen sich lossagend und abstoßend, stellt die Philosophie diese Doubles stets auch wieder her. Ihr Denken ist die Wiederholung eines Spiels, das den verunreinigten Ursprung als beständigen Fehl eines Anfangs registriert, dessen sie nicht innwerden wird. Alle Namen, die sich in ihrer Geschichte für diesen Ursprung, diesen Anfang finden werden: »Sein«, »Substanz«, »Idee« oder »Wille« und »Werden«, sind daher vom Mythos oder vom Sophisma affiziert. Oder genauer: sie setzen sich vom Mythos, vom Sophisma nur durch einen Index ab, der sie in sich als verfehlt ausweist. Allein dieser Index, der die Begriffe streicht, wäre deshalb dazu berufen, sie ins »Wahre« zu rufen. Doch weil es sich dabei um ein »Wahres« handelt, das dem Raum der philosophischen Frage bereits entzogen ist, wird sich die Philosophie des Wahren niemals versichern können. Und dies hat sie immer schon aus sich selbst herausgesetzt, läßt sie sich selbst aus einer Ordnung auf sich zukommen, die im strengen Sinn nicht einmal philosophisch ist.

6. Ebd., 426 b.

Was aber ist sie dann? Einerseits ist die Philosophie Begehren des Ursprungs, will sie sich seiner unverbrüchlich versichern. Vielleicht könnte man sagen, daß sie sich in der besessenen Meditation dieses Ursprungs sogar erschöpft. Doch muß sie, um diese Meditation zu sein, die den Mythos und das Meinen verabschiedet, in gewisser Weise immer schon über sich selbst hinaus sein – *anderes sein als Philosophie und Ursprungsfrage*. Denkbar ist ihr Begehren des Ursprungs nur aus einer Eskalation, die mit dem Ursprung bereits gebrochen hat und deshalb aus dem *zerbrochenen* Ursprung auf sich zukommt. Und dies trägt dem Denken eine tiefe, unauflösbare Ambivalenz ein, von der es sich zu lösen sucht, ohne sich doch von ihr erlösen zu können. Für den Mythos gilt nicht weniger, was Derrida für die Sophistik festhält: die Entzweiung bleibt »intern und drängt irgendein Ganz-Anderes der Sophistik *und* des Platonismus, irgendeinen Widerstand ohne gemeinsames Maß mit dieser ganzen Kommutation in ein absolutes Dunkel zurück«⁷. Unabschließbare Meditation des Unterschieds, aus dem sie entstand, Entfernung von dem, worin sie sich von sich selbst unterscheidet, ist sie deshalb und vor allem dies: *Abschied* von sich. Zu keinem Zeitpunkt hat sie darin innegehalten, diesen Abschied zu nehmen. In gewisser Hinsicht ist sie selbst nur die Geste dieses Abschieds, Akt dieser Entfernung, Symptom dieser Trennung. *Unterschied* und *Abschied* sind nur verschiedene Namen einer Zäsur: Unterschied, der sich setzt und zugleich in Bewegung *übersetzen* muß, in die des Abschieds. Und doch ist diese Bewegung von einer bloßen Flucht weit entfernt. Denn was bedeutet es, Abschied zu *nehmen*? Ihn zu nehmen, zu übernehmen, auf sich zu nehmen, vielleicht sogar, ihn mit sich zu nehmen? Bedeutet dies nicht, vom Abschied nicht loszukommen? Bedeutet dies nicht, ihn anzunehmen wie ein Geschenk, ihn zu übernehmen wie eine Aufgabe, ihn auf sich zu nehmen wie eine Verpflichtung? Welche Bewegung der *Unterschied* also auch freisetzen wird, sobald er sich im *Abschied* zu erkennen gibt, so ist dieser Abschied eine Scheidung, die sich selbst zurückhält oder aufschiebt. Nie wird sie vollständig sein, wenn unter »Vollständigkeit« ein Bruch verstanden werden würde, der noch die Erinnerung an sich selbst getilgt hätte. Stets wird der Abschied, den die Philosophie von sich nimmt, in der unerledigten, unabgeschlossenen Arbeit einer Erinnerung, in der Meditation einer Zäsur oder Narbe bestehen, die philosophisch uneinholbar bleibt. Denn »ich sage nie den Sinn dessen, was ich sage. Dagegen kann ich aber immer den Sinn dessen, was ich sage, zum Gegenstand eines anderen Satzes machen, dessen Sinn ich dann wiederum nicht sage. Ich trete folglich in eine endlose Regres-

7. Jacques Derrida: *Dissemination*, Wien: Passagen 1995, S. 120.

sion des Vorausgesetzten ein.«⁸ Darin besteht das unauflösbare Paradox: daß nur in der Unabschließbarkeit ihres Abschieds die Philosophie niemals Abschied von sich wird nehmen können.

Zwar tritt jede ihrer Gestalten in Erscheinung, so als sei sie die letzte. Wie immer, wo es darum geht, Abschied zu nehmen, vollzieht er sich in einem letzten, einem abschließenden Wort. In ihm resümiert sich das Gewesene und öffnet es sich zugleich dem Anderen. Nur deshalb, weil sie unverzichtbar Resümee sind, können die Philosophien aufeinanderprallen, einander entgegentreten und sich den Rang streitig machen. »Sein«, »Substanz«, »Geist«, »Praxis«, »Wille« oder »Existenz« – solche Namen fungieren wie Feldzeichen, in denen sich das Gewesene des Denkens vollenden und enthüllen soll, indem es sich als dessen Wesen offenbart. In ihnen will sich bedeuten, daß der Abschied vollzogen wurde, daß nichts geblieben ist, wovon sich zu trennen noch bleibt. Jeder Abschied steht im Zeichen eines solchen letzten, abschließenden Worts, das den schweigenden Abgrund der Trennung wie endgültig bezeichnen soll. Um sich wiederholen zu können, muß der Abschied vollzogen werden. Um sich selbst als unabschließbar zu setzen, muß er jedoch *genommen* werden. Nur deshalb ist die Geschichte, die die philosophische Geste beschreibt, eine der »letzten Worte«, und deshalb steht sie ganz im Zeichen der Eschatologie. In ihnen bedeutet sich also, was man die *Bestimmung* der Philosophie nennen könnte.

Eschatologisch aber ist ein Sprechen, das mit seiner Bedeutung zusammenfallen würde, ohne einen Überschuß darüber hinaus zu verzeichnen. Denn bliebe ein Überschuß, ein Zeichen, dessen »Sinn« noch aussteht, so würde es zu weiterem Sprechen herausfordern, das ihm eine Bedeutung und seinem Dunkel einen Sinn verleihen würde. Aber auf diese Weise würde sich nur zu erkennen geben, daß dies letzte Wort kein letztes ist, sondern vorletztes blieb.⁹ Die Utopie eines letzten Wortes bestünde also in einem Sprachzeichen, das, ohne einen solchen Rest zu hinterlassen, in seiner Bedeutung zergehen würde. Deshalb ist die philosophische Eschatologie von einer Eifersucht gezeichnet, die darauf zielt, das Überborden des Sprechens über die Bedeutung zu tilgen. In gewisser Hinsicht würde es also darum gehen, das Denken in ein Schweigen zu überführen. Und deshalb beherrscht das sokratische Dilemma eines philosophischen Purgatoriums nicht nur den Anfang des Denkens. Es diktiert auch dessen Ende, soweit es nicht anders als eschatologisch verfaßt sein kann. Nicht von ungefähr also stehen der Priester

8. Gilles Deleuze: *Logik des Sinns*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 48.

9. Vgl. Hans-Dieter Bahr: *Tropisches Denken. Entwürfe phänomenologischer Landschaften*, Wien: Turia + Kant 1994, S. 148.

oder der Sophist an den äußersten Enden jeder Bahnung, die das Denken eröffnet und durchläuft. Aber wie soll es diesen Doppelgängern gelingen, »am Ende« doch zu vollenden, womit die philosophische Geste nicht ans Ende gelangt? Wie könnte jene Technik einer Reinigung aussehen, die sich des Sprachüberschusses annimmt und ihn auflöst, ohne einen Rest zu hinterlassen? Wie müßte diese Technik beschaffen sein, die der Philosophie zuträgt, was ihr fehlt und worin sie selbst Verfehlung bleibt? Worin also könnte seinen Ort, seine Bestimmung finden, was innerhalb der Philosophie ohne Ort und Bestimmung bleiben muß? Das »letzte Wort«, das Wort nicht mehr sein kann, weil jedes Wort andere nach sich zieht, die das Fehlen seines »Sinns« ergänzen, dürfte jedenfalls Wort nicht mehr sein. An seine Stelle müßte so etwas wie eine »Evidenz« gerückt sein, die den Abstand von Zeichen und Ding getilgt hat, ein Ding-Werden der Zeichens, ein Zeichen-Werden der Sache; und dies wäre mythisch: »Das ›Bild‹ stellt die ›Sache‹ nicht dar; es *ist* die Sache; es vertritt sie nicht nur, sondern es wirkt gleich ihr, so daß es sie in ihrer unmittelbaren Gegenwart ersetzt.«¹⁰ Insofern ist es die philosophische Geste selbst, die den Mythos heraufruft, beschwört und wiederholt. Denn wenn der Mythos der Philosophie erstattet, was ihr fehlt, um zu sein, was sie ist, dann gehört der Mythos bereits ganz der Philosophie an. Dann sind die Fehden, die sie an ihren Grenzen gegen den Mythos austrägt, Scheingefechte: gerade gut genug, eine Fiktion aufrechtzuerhalten, in der sich der philosophische Gestus zugleich eingerichtet wie erschöpft hat. An diesem Punkt, der mit dem ihrer Erschöpfung zusammenfällt, wird die Frage, was die Philosophie mythisch rahmt, für die Philosophie deshalb unabweisbar.

Ganz offenbar ist der Mythos nämlich deren Widerpart nur, indem er ihr *análogon* ist. Wie die Philosophie ist er besessene Meditation des Ursprungs; wie in ihr spricht sich in ihm die Wahrheit der Welt; und wie sie ist der Mythos, indem er sich derart spricht, von einem uneinholbaren Fehl gezeichnet, den er unablässig durch Bilder zu verstellen sucht. Der beschwörerische Ton, in dem er die Magie der Sprache zu einer der Welt zu verschweißen sucht, spricht in stummer Eindringlichkeit davon, daß er als Mythos immer auch seine eigene Unterbrechung gewesen ist, daß er darum »weiß«, Mythos zu sein. In gewisser Hinsicht ist der Mythos also selbst Philosophie, und nur deshalb kann er als Ferment fungieren, das deren Abschied zum wiederholten Mal beschließt. Wenn die Philosophie beständig auf ihn zurückkommen kann, wenn sie in ihm

10. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987, S. 51.

ihr Anderes aufsucht und durchläuft, dann nur, weil sie sich in ihm als ihresgleichen erkennt. Der Mythos ist Mythos der Philosophie, *philosophischer Mythos*, Mythos im Zeichen des Abschieds vom Mythos. Ebenso wenig aber, wie sich die Philosophie des Ursprungs versichern kann, gelingt dies deshalb im Zeichen des Mythos. »Es geht vor allem darum, den *philosophischen* Gegensatz zwischen Philosophie und Mythos, zwischen *Logos* und *Mythos* praktisch zu dekonstruieren.«¹¹

Allerdings besteht das Purgatorium, das die Philosophie dem Mythos verdankt, nicht darin, daß sich mythisch ein letztes Wort sprechen könnte, welches sich philosophisch nicht sagen ließe. Mythisch ist nicht etwa das Abbrechen der Rede; mythisch ist viel eher die Freigabe der Sprache. Mythisch ist, sie freizugeben aus dem Willen zum Wissen, sie aus einem Diktat zu entlassen, das sie in Bedeutung erschöpft und als Sinn feststellen soll. Mythisch ist, in gewisser Hinsicht, die Sprache sich selbst zu überlassen – sie dem strengen Spiel der Phoneme, dem Schlag des Rhythmus, dem Sprung der Homonymien, den Inversionen des Anagramms zu überantworten: sie sich sprechen zu lassen bis an jede Grenze und weit darüber hinaus. Der sokratische Enthusiasmus rührt selbst aus einer mythischen Ordnung, in der die Sprache die Dinge bestrickt, weil sie von ihr bestrickt ist. Das enthusiastische Spiel entzieht der Sprache Elemente, Phoneme, Buchstaben, gruppiert sie neu, spiegelt die Zeichen aneinander oder ineinander, läßt sie als Seitenverkehrung ihrer selbst und der Dinge wiederkehren.¹² So schwingt es ein in eine Magie von Entsprechungen, in denen sich die Welt und der Sinn schließen. Der sokratische Enthusiasmus bewegt sich also an der Grenze eines *Spiels des Symbolischen*. In ihm genügen minimale Verkürzungen, Verschiebungen oder Injektionen von Buchstaben, um den Sinn von »Urworten« nicht nur auf ihre Bedeutung festlegen zu können, sondern die Worte selbst auseinander hervorgehen und sich entsprechen zu lassen. *Darin läßt die magische Kraft der Zeichen den Überschuß verschwinden, den der Ausdruck über die Bedeutung wahrte.* Sie »spiegelt das Wort derart, daß in dieser Spiegelung zutage tritt, was es als Namens-*Spiel* dem Benannten mimetisch ähnlich sein läßt: so wird die Beliebigkeit der Sprache aufgehoben und *kunstvoll* als motivierte Namensgebung erhellt, im Sinn der *Kunde*.«¹³ Diese Magie läßt Dinge und Zeichen in eine unauf-

11. Jacques Derrida: *Positionen*, Graz, Wien, Böhlau: Passagen 1986, S. 108.

12. Vgl. Platon: ebd., 399 a. – Vgl. dazu Sigmund Freud: *Über den Gegensinn der Urworte*, Studienausgabe Bd. IV, Frankfurt/Main: Fischer 1970, S. 229ff.

13. Manfred Geier: *Linguistische Analyse und literarische Praxis*, Tübingen: Narr 1986, S. 192.

lösbarer Beziehung eintreten, in der jede Operation auf der Ebene der Zeichen zugleich eine auf der Ebene der Dinge, jede Dinglichkeit unmittelbar sprachlich ist. Deshalb kann sich in Orakel und Mythos das Schwinden der philosophischen Eifersucht vollziehen. Ihr Purgatorium beruht darauf, das Symbolische sich in sich und in der unendlichen Wiederkehr seiner Bedeutungen spiegeln zu lassen. Die reinigende Technik resultiert darin, daß sie das Spiel der Symbole, ohne einen Rest zu lassen, ins Imaginäre der Bilder oder in eine »Eidetik« kehrt. Indem sie den Überschuß des Ausdrucks derart ins mythische Spiegelsystem der Entsprechungen überführt, ihn im Überschuß von Bedeutungen sättigt, ist sie Verschwendung des Überschusses: *Sprachopfer*. Nicht also ein letztes Zeichen, auf das die Eschatologie philosophischen Sprechens verwiesen bleibt, opfert sich in ihr das *éschaton* dieses Sprechens in einer Art von Bedeutung erfüllter, über-erfüllter Wiederkehr des Gleichen. Hier findet das Double des Priesters seinen unverzichtbaren Ort, und darin ist der Sophist unersetzbar für das *eidos* auch der Philosophie. Denn das Sprachopfer, das sich verschwendet und in eine Kontinuität eines Sinns leitet, die nicht länger vom Ausdruck überbortet ist, bereitet dem Sinn in gewisser Hinsicht auch den *Tod*. Wenn denn »Sinn« heißt, stets über eine präsente Bedeutung hinaus auf andere, abwesende Bedeutung zu verweisen, so beschließt sich im Mythos, mit dem Erlöschen des Sinns, auch ein Erlöschen der Sprache. Dieses Erlöschen, dieser Tod läßt die Möglichkeit eines *eidos*, das von den Sprachzeichen befreit wäre, erst hervortreten. Und aus diesem Grund ist das mythische Opfer der Sprache auch nicht das ganz Andere der Philosophie. Es ist die Philosophie »selbst«, indem es das Innere jener Geste beherrscht, aus der sie hervorgeht.

Dialektik

Diesen Zusammenhang hervorgehoben zu haben, machte die Kraft einer Meditation aus, die sich um den Abgrund zwischen dem Profanen und dem Heiligen gruppiert. Indem sie die Techniken philosophischer Reinigung dort ansetzt, wo das Gemurmel des Sprechens ins Schweigen der Sprache eingeht, vollendet sie auf ihre Weise den Abschied der Philosophie: er steht ganz im Zeichen eines Exzesses: »Was wären wir ohne Sprache? Sie hat uns zu dem gemacht, was wir sind. Nur sie offenbart uns an der Grenze den souveränen Moment, in dem sie nicht mehr gilt.«¹⁴ Und doch entgeht der souve-

14. Georges Bataille: *Der heilige Eros*: Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein 1984, S. 271.

räne Moment nicht der Aporie, daß er als Exzeß ein philosophischer Exzeß bleibt, wie sehr er sich darin auch verkennen mag. Die symbolische Extermination der Sprachzeichen ist nicht etwa der Sprung ins ganz Andere der Philosophie. Er ist Sprung über einen Abgrund, der von der Philosophie selbst eröffnet wurde, und deshalb bleibt er ein Sprung im »Innern« der Philosophie. Es ist ein und dieselbe Geste, die den Mythos wie auch die Philosophie eröffnet. Beider Unterschiede sind nur mittelbar; sie als Unterschiede zu entziffern, sie zu »de-konstruieren«, würde voraussetzen, »die mittelbaren Teilungen, die uns im mythischen Denken wie im Denken der reinen Erkenntnis begegnen, auf eine Art Ur-Teilung zurückzuführen, aus der sie hervorgehen«¹⁵. Ur-Teilung diesseits der Philosophie, diesseits des Mythos; Teilung eines jeden Urteils, aus der beide selbst erst hervorgehen; ein erster Schlag gleichsam, den weder die Philosophie noch der Mythos verzeichnen können und der deshalb ein *erster* Schlag nicht einmal »ist«. Und doch ist die Philosophie der inständige Versuch, seiner gewahr zu werden, ist sie hierin sich selbst entrückt und über den Ursprung bereits hinaus. Ihr eschatologischer Habitus registriert im Zeichen des Abschieds von sich, was eschatologisch nicht gedacht werden kann; ihre Meditation des Seins, was Kontinuität nicht ist; ihr Einsatz der Technik, was technisch uneinholbar bleibt. Denn wo sie sich vom Überschuß reinigen muß, um zu sein, was sie ist, trägt sich ihr in stummer Beredsamkeit zu, daß es mit dem Mythos nichts ist. Dies stumme Bedeuten taktiert ihr eigenes Sprechen, wenn sie es ins Spiegelbild seiner selbst kehrt. Das sokratische Purgatorium durchläuft ein Spiel des Entzugs und der Injektion von Buchstaben, und insofern ist es »symbolisch«. Doch kehrt es die Worte, die diesem Spiel entspringen, einander zu, um sie anagrammatisch zu verschränken und ineinander zu imaginieren, sie eine Welt eintreten zu lassen, die sich im Sichtbaren rundet. Insofern bleibt dieses Spiel philosophisch, magisch oder mythisch. Dem Bild also verschworen, in dem sie sich ins Sein kehrt, wird die Philosophie das Symbol gerade darin nicht los.

Dies ist der Ort einer *Entscheidung*; sie bildet, nach dem *Unterschied* und dem *Abschied*, das dritte Element. Indem sie die Frage nach dem Unterschied austrägt, nimmt die Philosophie Abschied von sich. Um diesen Abschied wiederholen zu können, muß sie ihn vollziehen. Doch um ihn vollziehen zu können, muß sie das Spiel der Symbole an einem gewissen Punkt abgebrochen und sie dem »Sichtbaren« zugekehrt haben. Darin besteht nicht nur, was als ihr mythisches Ferment unverzichtbar ist. Darin besteht die Zäsur einer Entscheidung, die von einer tiefen, einer erschreckenden *Gewalt*

15. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, S. 90.

gekennzeichnet ist. Gewalt eines Abbruchs, der das Symbolische ins Imaginäre versetzt, *übersetzt*: es einer Welt wie ein erstes und letztes Wort nahelegt, in dem diese sich enthüllen, aufschlagen oder »entbergen« könne. Gewiß ist die Bedeutung, in der die Philosophie auf diese Weise resultiert, nichts Sichtbares. Die Bewegung, die sie aus dem symbolischen Spiel ins Ideale vollzieht, endet nicht im Optischen. Und doch beherrscht das Optische die *Vorstellung*, die sich die Philosophie von diesem Resultat als *eidos* macht. Bild, Vorstellung, Idealität – alle Metaphern, derer sich die Philosophie bedient, um das Eintreffen des Symbols als Genesis und als Eintreten *in* die Welt denken zu können, gruppieren sich um eine *theoría*. Sie ist ganz und gar vom Gesichtspunkt des Sehens oder gar einer »Okulartyrannis«¹⁶ beherrscht. Der jüdische Schöpfungsmythos spricht davon, wenn er am Anfang ein Wort vernimmt, mit dem die Welt erscheint, doch dem göttlichen Blick mit einer gewissen Nachträglichkeit die Feststellung überläßt, daß gut sei, was so entstand. Jener Blick ist der Philosophie ein Erstes. Und darin ist sie ebenso vom Anspruch des Göttlichen gezeichnet, wie sie diesen Anspruch bereits verabschiedet hat. Darin ist sie nämlich die *Gewalt* eines Ersten, Entscheidung oder Dezision, die über die Güte der Welt auch dort befindet, wo sie nach der Güte *in* der Welt fragen wird, die sich so ins Leben ruft.

An einem gewissen Punkt das Spiel der Symbole abzubrechen, um sie dem Anschaulichen, der Bedeutung, dem Imaginären zuzukehren: man kann behaupten, daß die Philosophie in dieser gewaltsamen Geste dem *Leben* verschworen war. Denn alles Lebendige ist »da«, und deshalb will es um sich und in sich versammeln, was seinem Da-Sein fehlt. Das Subjekt, der Geist, das Dasein sind im Zeichen des Todes zu schwach und verletzbar, als daß sie nicht immer neu Zuflucht zu Bildern nehmen müßten, in denen sie sich stützen, abstützen und vom Tod abkehren können. In den Bildern rundet sich ihnen eine Welt. So vollzieht sich der unabschließbare Abschied der Philosophie im Zeichen der Bilder. Letztes Wort kann nur sein, was sich ihnen ergeben hat. Und deshalb hat die Philosophie ihre Begriffe von Anfang an dem Sichtbaren, der Anschauung, dem Bildhaften geneigt. Wenn sich sagen ließ, daß aller Mythos ein Mythos der Philosophen ist, so gilt nicht weniger umgekehrt, daß alle Philosophie vom Mythos umgeben bleibt, eine *Philosophie des Mythos* ist. Das Spiel der Symbole, das sie eingeht, das Purgatorium ihres Sprechens, das sie durchläuft, bleibt zweckgerichtete Technik – sorgsam darauf abgestellt, sich nicht im Unabsehbaren zu verlie-

16. Ulrich Sonnemann: *Tunnelstiche. Reden, Aufzeichnungen und Essays*, Frankfurt/Main: Athenäum 1987, S. 254.

ren. Ganz so, als drohe mit dem unabsehbaren Spiel der Symbole etwas einzubrechen, was das Lebendige selbst abbricht, der Tod, verweist das Sprachopfer stets ins Dasein zurück. »Der Mythos ist eine Ausdrucksform dafür, daß der Welt und den in ihr waltenden Mächten die reine Willkür nicht überlassen ist.«¹⁷ – Aber folgt dies deshalb nicht alles einer dialektischen Logik? Wiederholt die Triade von Unterschied, Abschied und Entscheidung nicht alle Momente einer Bewegung, die bereits das Auseinandertreten und die Synthese in der Philosophie Hegels regiert hatte? Und wird man nicht zugeben müssen, daß, philosophisch zu denken, immer heißen wird, *dialektisch* zu denken? Noch dort, wo der Geist auf das ihm Fremde trifft, das sich ihm wie eine unauflösbare Instanz entgegenstellt, handelt es sich um das Andere des Geistes, der bei Hegel das Purgatorium bereits in sich begreift: »nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes«¹⁸. Hegels Einwand gegen Kant, das *Ding an sich* sei pure Abstraktion des Geistes, also selbst schon dessen Gestalt, trifft um so nachhaltiger, als sich Immanenz und Transzendenz, von der Höhe dialektischen Denkens her gesehen, als bloß vorläufige Opposition zeigen, die im bacchantischen Taumel der Negation bereits in ihr Anderes übergegangen sind. Wie jedes Sprachopfer ist dieser Taumel von Merkmalen des Ritualen gezeichnet; ist er Feier einer Verausgabung, einer Hingabe, eines Verlusts und Selbstverlusts. Gerade darin aber ist dieser Taumel, ist das Ritual eine Feier des Lebens geblieben.

Hier macht sich auch der tiefe Vorbehalt kenntlich, der die Dialektik durchzieht und begrenzt. Zwar geht sie an die äußersten Grenzen des Denkbaren, ist sie Gratwanderung am Rande des Todes. Sie nimmt dessen nichtende Macht in sich auf, geht geradezu in einen Taumel der Negativität über. Für Hegel, so kann Kojève schreiben, bilden das »absolute Wissen oder die Weisheit und das bewußte Übernehmen des als vollständiges und endgültiges Zunichtewerden verstandenen Todes eine Einheit«¹⁹. Aber deshalb kann sich das absolute Wissen auch nur sprechen, wo es den Tod auf sich nimmt und festhält; diese Haltung, betont Hegel, erfordere die größte Kraft. Der Abschied der Philosophie vollzieht sich immer im Zeichen dieses Todes, jener Scheidung, die er in der Ordnung des Lebendigen unreduzierbar einführt – jener Differenz also, die er stiftet. *Stiftung* allerdings kann er nur im Zeichen einer Kraft sein,

17. Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984, S. 50.

18. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe Bd. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979, S. 36.

19. Alexandre Kojève: *Hegel*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975, S. 229.

die ihn übersteigt. Es ist jene Kraft, die der Philosoph aufbringt, um ihm standzuhalten: nur so könnte die Differenz festgehalten und in Wahrheit übersetzt werden. Diese Kraft geht also über den Tod hinweg. Sie ist bewußte Übernahme des Todes, und darin stellt sie ihn in den Dienst des lebendigen Denkens. Der bacchantische Taumel, dem sich das philosophische Denken hingibt, um kein Moment des Ganzen von dieser Hingabe auszusparen, wird den *éros* und den Tod in die Eschatologie eines absoluten Wissens einschreiben, in dem sich das Leben, der Tod schließlich als Selbes bedeuten. Zwar sind deshalb die logischen Figuren, in denen die Dialektik das Auseinandertreten und die Sammlung ihrer Momente nachvollzieht, Figuren des Abschieds. Sie sind Gestalten einer Bewegung, in der sich der Unterschied austrägt und vollendet. Aber die Entscheidung, die sich dialektisch trifft, fiel bereits darin, den Tod in Dienst zu nehmen – um den Preis, sich von *ihm* verabschiedet zu haben. Für den Philosophen verwandelt sich »wie durch ›Zauberkraft‹ das Nichts, das er ist und das sich ihm gegenüber und durch ihn als Tod manifestiert, in die negierende *Existenz* des Kämpfers und des Arbeiters, die die Geschichte erschaffen«²⁰. Wo der Tod also zum Zuge kommt, da auf Wegen, die ihm der *éros* bahnte; wo er seine nichtende Kraft entfaltet, da im Zeichen einer Erotik, deren trunkenen Taumel alles wollen kann, weil sie alles ist. Und dies trägt der Dialektik des Geistes jenen Zug eines Scheinbaren ein, in dem sie sich selbst verfehlt. Dem Endlichen verschworen, will sie dessen Wahrheit herstellen und manifestieren. Ist sie deshalb nicht stets dazu verhalten, die »Wahrheit« des Endlichen, seine *Endlichkeit*, zu verfehlen? Und bedeutet sich so in der dialektischen Ordnung nicht zugleich etwas, was sie einer fundamentalen Zweideutigkeit oder Vieldeutigkeit, sogar einer *Zerrissenheit* aussetzt?

Allerdings, auch die Rede von einer *Wahrheit* des Endlichen, die in seiner *Endlichkeit* bestehe, entgeht nicht der dialektischen Gewalt des Systems. Auch sie untersteht jener Entscheidung, die sich im Zeichen des Abschlusses vollzieht. Denn alle Endlichkeit, die sich in ihrer Wahrheit fassen will, muß bereits an etwas appelliert haben, was nicht endlich ist. Um denken zu können, was das Endliche unwiderruflich begrenzt, muß das Endliche bereits aus »etwas« auf sich zugekommen sein, was von dieser Grenze nicht gezeichnet wäre. Und wo dieses Etwas dem Willen zur Wahrheit untersteht, wo es also philosophisch gedacht werden will, wird es sich als Endloses, Unendliches oder als »Kontinuität des Seins« denken müssen. Deshalb kann es nicht darum gehen, der Feier des Lebens mit einer Epiphanie des Todes zu antworten, so als sei er

20. Ebd., S. 239f.

deren verkannte oder verworfene Wahrheit. Noch Batailles »rückhaltloser Hegelianismus« (Derrida) bewegt sich ganz und gar im Gefüge dialektischer Vermittlungen. In ihnen wagt sich die Logik an ihre äußersten Grenzen nur, um in die Fiktion einer Kontinuität einzuholen, was ihren Vermittlungen entging. Der Ort des Todes, den sie auf diese Weise betritt, wird von derselben Subjektivität eröffnet, die den Tod im Ritual eines Opfers *vergemeinschaftet* hat. Der Unterschied, den sie macht und in dessen Zeichen sie den Duktus der Dialektik unterbricht, ist nachträglicher Unterschied, nachträgliche Unterbrechung. Das Andere des Wissens, in das sie übergeht, vollzieht einen Bruch mit der Dialektik nur, indem sie ihren Entwurf in der ekstatischen Kommunion der Endlichen beschließt: *allgemeines Dasein*, wie Bataille sagt, »für das der Tod keinen Sinn hat«²¹. Insofern aber verfehlt die Unterbrechung, der Unterschied, den sie einführt, gerade das, was die Endlichen unterscheidet, ihr »Sein«. Er wiederholt alle Zweideutigkeiten des Systems, des *éros*, der Wahrheit. Tod im Zeichen des *éros*, Tod als Entscheidung, ins Ungeschiedene einzutreten, in jene Kontinuität des Seins, die den *éros* erschöpft und den Tod überwindet, ist sie dialektisch in jedem einzelnen ihrer Sätze.

Und doch berührt die Dialektik hier ebenso, was ihr als Unterschied zu sich einbeschrieben ist, und manifestiert es in Bahnen ihrer eigenen Erschöpfung. Denn sie führt an die Grenzen eines »Seins«, das dem diskontinuierlich Seienden nicht etwa als Kontinuität des Seins entspräche, sondern in sich diskontinuierlich ist. Zwar spricht sie nicht, wohl aber *schreibt* sie die *Diskontinuität des Seins* oder das »*Sein*« *einer Diskontinuität*, in der das Sein in sich schon gebrochen ist, bevor es sich als Wahrheit eines *lógos* sammeln könnte: sie berührt also, jenseits der Kontinuität jenes Seins, das sie wie in einer äußersten Eskalation herstellt, das Zerwürfnis einer »absoluten Zerrissenheit«²². Und hierin bricht sie mit jeder Wahrheit, die sich entäußern und im Zeichen des Todes wiederherstellen könnte. Denn eine Zerrissenheit, die absolut ist, hat sich von allem losgemacht, was sie in eine Einheit zurückführen könnte, und wäre es die des Todes. Sie ist weder Moment eines Ganzen noch eines Prozesses. Absolut »ist« sie, indem sich in ihr das Absolute und das Sein selbst zerrissen hat; sie »ist« das Zerreißen ihrer Wahrheit. Zwar ruht alle Wahrheit im *lógos* eines Seins, das dem Gesetz der Bilder, der Philosophie und dem Mythos, dem Mythos *als* Philoso-

21. Georges Bataille: *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Rogner & Bernhard 1975, S. 66.

22. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 36.

phie und der Philosophie *als* Mythos untersteht. Noch dort, wo sie sich im »langen Weg der Bildung«²³ verwirklichen will, muß sie eine Zerrissenheit verworfen haben, die sie dafür in die Kohärenz der Bilder sammelt und fügt. Und doch, diese Zerrissenheit gibt, jenseits der Bilder, jenseits des Seins, ein »Sein« zu denken auf, das weder Zerrissenheit noch »Sein« wäre: Sein, das sich der Wahrheit ent schlagen hat, unvordenklich und blind ist; hierin ebenso notwendig wie zufällig, eingelassen ins binäre Spiel alles Symbolischen. Wäre dies »ontologisch« überhaupt möglich, ließe sich sagen: Sein, das nichts »ist« als dieses Spiel. Es wäre, bevor es sich ergreifen oder begreifen kann, ekstatisch, außer sich gesetzt, wie Schelling bemerkt, bloßes Spiel von Vor-Zeichen: »Habe ich zwischen +A und -A zu wählen und entscheide mich für +A, so ist dies ein gewolltes. Bin ich aber +A, ohne es zu wollen, so ist -A nicht für immer ausgeschlossen; *es kann nach der Hand sich zeigen*.«²⁴ In bestimmter Hinsicht mangelt es einer Dialektik des Geistes deshalb stets an Dialektik. Sie setzt erst mit jenem *Sich-Zeigen* ein, verspätet also. Negative Bewegung, die alles, was ihr begegnet, in sich aufhebt, vermag sie ihren Gegenstand nicht zu setzen. Wenn die Identität des Geistes bereits am Anfang steht, bleibt ein unlösbares Rätsel, weshalb er sich in eine Welt entlassen und eine Geschichte durchlaufen sollte. Der Mangel an Dialektik ist Verfehlung einer Positivität, einer Positionierung, die das Sein sich selbst gegenüber versetzt haben muß. Und deshalb steht der Anfang einer positiv gewordenen Philosophie ganz im Zeichen jener Differenz, jener »Ur-Teilung«, die noch dem Gott der Wahrheit vorausgeht. Oder genauer noch: nur indem Gott in dieser Ur-Teilung situiert ist, ist er göttlich. Die Philosophie setzt in einem unvordenklich symbolischen Spiel von Vorzeichen ein, das alles »Sein« eines Anfangs bereits gespalten hat und alle Wahrheit sich selbst gegenüber als verspätet ausweist. Im gleichgültigen Nicht-Wollen des +A ereignet sich das Sein als Zufall, als Würfelwurf. Und deshalb vollzieht sich im symbolischen Gesetz dieses Wurfs zugleich die Entgöttlichung Gottes. Er ist sich jenes unvordenklichen, blinden Seins weder bewußt, noch untersteht es seiner Herrschaft. Weder Möglichkeit, die diesem Sein vorausgeht, noch Inbegriff, der es erfüllen könnte, empfängt sich Gott selbst im unbeabsichtigten, unabsehbaren Spiel dieser Vorzeichen. Um zu sein, was er ist, Selbstaffirmation des Wahren, muß er sich vor allem losgerissen haben von diesem ersten Sein einer Spaltung, eines

23. Ebd., S. 63.

24. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 167.

unwillkürlichen Seins: »*Sich von sich selbst zu befreien*, ist die Aufgabe aller Bildung.«²⁵

Und ist in diesem Beschluß, der Befreiung und Bildung in eins setzt, nicht zugleich ausgesprochen, daß jenes »Selbst«, von dem sich beide emanzipieren, in der Unwillkürlichkeit seines Seins nur zufällig, von Anfang an gespalten, als Differenz von +A und -A, also *symbolisch* vorgezeichnet ist? Verweist eine Dialektik, die positiv wird, indem sie sich im Gefüge der Bilder aus dieser Spaltung herausarbeitet, nicht in diesen blinden Spalt eines anfangslosen Anfangs? Unsichtbar, doch unauslöschlich hat sich der Transzendentalphilosophie *vor* allen Bildern etwas eingetragen, zugetragen, eingeschrieben, was den transzendentalen Gestus sich selbst gegenüber als verspätet ausweist. Ist doch kein Prozeß in die Zukunft zu denken, »ohne von seinem Endpunkt her gedacht zu werden und also im Rückblick«²⁶. Nie wird er einholen können, was ihm »sponte«, wie Sonnemann sagt, vorausgeschickt ist, was dem Sein mangelt und was es gezeichnet haben muß, damit es sich als Sein geben kann. Wenn die Philosophie die Befreiung vom Selbst ist, wenn sie ihre Wahrheit erst im Zeichen dieser Befreiung, dieses Los-Risses erzeugen kann, dann wird dieses Selbst dem Denken selbst entzogen bleiben. Dann ist es der Entzug des Denkens, sein Ungedachtes oder Anderes; und deshalb vollzieht sich jeder Abschied der Philosophie in dessen Zeichen.

Unterschied, Abschied, Entscheidung – es mag also den Anschein haben, als wiederhole diese Trias eine dialektische Logik des Werdens. Doch würde dies verfehlen, was ihr unüberbrückbar bleibt. Der Abgrund, der das Selbst von sich selbst trennt, ist vom Anderen taktiert, bevor es sich denken kann. Die Philosophie empfängt sich aus der Disparation eines Anfangs, den sie nicht zu parieren vermag. Sie ist anderes als *Ursprungsdenken*, und in diesem Anders-Sein ist sie weder Meditation des Anfangs noch Denken des Seins, der Substanz oder des Geistes, sondern Denken der *Differenz*, der Zerrissenheit oder Exposition einer Ekstase, der gegenüber sie selbst zu spät kommt. Alle Ontologie ist von dieser unstillbaren Unruhe durchzogen. Schellings *symbolon* des Unwillkürlichen und Blinden registriert eine Spaltung des Seins, die sich in der philosophischen *epoché* immer auftut, um immer von ihr verworfen zu werden. Diese Spaltung insistiert im Denken dessen, was »jenseits des Seins« (Schelling) dazu nötigt, »in eine völlige Wüste alles Seyns zu fliehen, wo nichts irgendwie Wirkliches, sondern nur noch die un-

25. Ebd., S. 170.

26. Ulrich Sonnemann: *Negative Anthropologie*, Hamburg: Syndikat 1969, S. 38.

endliche Potenz alles Seyns anzutreffen ist«²⁷. Die unstillbare Unruhe, die alle Ontologie durchzieht und verwüstet, rührt aus dieser Konstellation. Gewiß bleibt sie um die Seinsfrage zentriert. Denn die Potenz läßt das Sein aus sich hervorgehen, gewährt ihm das unausgesetzte Ereignis seiner Ankunft. Aber zugleich bleibt diese Ankunft, vom blinden Spiel der willenslosen Vorzeichen gewährt, in sich gespalten. Und dies markiert eine Verfehlung des Seinsdenkens, die sich ontologisch nicht befrieden läßt. Schellings Einwand gegen die Dialektik Hegels hatte gelautet, negative Philosophie geblieben zu sein, die zwar die Bewegung des Seins reflektieren, nicht aber das Sein setzen konnte. Doch so berührt Schellings Vollendung der Dialektik mit ihrer Voraussetzung eines unwillkürlichen Einsatzes auch einen Punkt, an dem sie sich selbst zerreißt. Die Affirmation des Zufälligen sprengt die Ordnung des Notwendigen und damit die Philosophie selbst. Wie intensiv sich das Sein in einer Mythologie auch zur Sprache bringen mag – und im Sprechen des Mythos, das Schelling auf dessen eigener Höhe aufnimmt, soll sich das Denken nicht nur eines ursprünglichen Dichtens versichern, sondern die Dichtung des Seins selbst sich vollziehen –, so inkommensurabel bleibt einer Durcharbeitung dieses mythischen Sprechens der blind vorausgesetzte Unterschied der Vorzeichen, die Unwillkürlichkeit der Differenz und damit die Differenzialität möglichen Sprechens. Diese Differenz des Anfangs zeichnet alles, was im Sein ankommt, selbst als zweideutig *kat' exochen*. Und dies akzentuiert den Akt, die Zäsur einer Entscheidung: »Diese Zweideutigkeit darf, so zu sagen, nicht bleiben, sie *muß* entschieden werden. Sie *darf* nicht bleiben, sage ich, und spreche damit gleichsam ein Gesetz aus, das verbietet, daß etwas in der Unentschiedenheit verharre, ein Gesetz, das fordert, daß nichts verborgen bleibe, alles offenbar werde, alles klar, bestimmt und entschieden sey, damit jeder Feind überwunden und so erst das vollkommene, beruhigte Seyn gesetzt werde. In der That eben *dieß* ist das alleinige, das höchste über allem schwebende Weltgesetz.«²⁸ Der Akt der Entscheidung, das Spiel des Symbols zu unterbrechen und sich den Gestalten eines mythischen Seins zuzukehren, steht deshalb auch in Schellings positiv gewordener Dialektik als Feinderklärung einer Metaphysik des Seins am Anfang. In dieser Entscheidung kehrt sich die Differenz des Anderen, wie in einer übermächtigen Anstrengung, ins Denken des Selben. Deshalb

27. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, Ausgewählte Schriften Bd. V, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 678.
28. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophie der Mythologie*, Ausgewählte Schriften Bd. VI, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 154.

geht die *Philosophie der Mythologie* jener der *Offenbarung* voraus. Die Differenz des Anderen, die sich in den Bedeutungen einer Ankunft im Sein notwendig verstellt, durchläuft im Purgatorium des Mythos die negative Bewegung des Begriffs, die den Mythos zur Quelle der Offenbarung werden läßt. Die Differenz des Anderen erscheint als Seinsdifferenz eines Werdens – um den Preis einer Verstellung, eines Ausschlusses, einer Übersetzung und Unterwerfung dieser Differenz. Sie verdichten den Anfang der Philosophie zum Akt einer Entscheidung, in der sich diese Differenz bereits verkannt hat. Sie stellt vor, was ver-stellt ist und unübersetzbar bleibt, und zerreißt, was sie als Notwendigkeit sich selbst zum Maßstab macht: und dies wäre die Philosophie »selbst«.

Deshalb balanciert Schellings Feinderklärung an den Grenzen der Dialektik. Aber das heißt auch: an den Grenzen der Philosophie. Der zweideutige Feind, den sie adressiert, ist ihre eigene Zweideutigkeit, Zerrissenheit, Unentschiedenheit. Zwar setzt der Binarismus von Plus und Minus das Sein als möglich ein. Doch muß dieser Binarismus auch gestrichen werden, damit das Sein wirklich werde. Das höchste Gesetz des Seins, dem die Philosophie unterworfen ist, läßt sie am Symbolischen vollstrecken, was für das Sein nichts austrägt und deshalb dem Denken des Seins unerträglich ist. Ohne Ertrag, ohne Resultat, vielmehr als Unterbrechung und Abbruch von Ertrag und Resultat, ist die symbolische Zäsur von Plus und Minus Vorzeichen im Wortsinn. Seiner muß sich die Philosophie entledigen, um die Fiktion des Zeichens im Bild seiner Erfüllung errichten zu können. Nur indem sie sich den Binarismus als Logik von Gegensätzen aneignet, anverwandelt: nur im Zeichen dieser *Mimesis* an den Unterschied gelingt ihr ein Denken des Werdens als »Sein«. Dieser Ertrag ist zwar von unschätzbarem Wert. Er trägt dem Denken zu, womit es haushalten kann. Doch indem es so in sich einschließt, was keinen Ertrag abwirft, hat es sich auch anverwandelt, was sich in seinem Innern als blinder Fleck auftun wird: »Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten zu werden.«²⁹ Im »Mehr« mythografischen Sprechens, im Sprachopfer, das sich in ihm inauguriert, zeichnet sich so der stumme Einsatz dieser symbolischen Differenz des Anderen ab – und zwar, *indem sich diese Differenz ebenso tilgt*. Wird sich in der philosophische Geste deshalb nicht etwas zutragen oder zugetragen haben, was sich nicht entziffern läßt oder nur als nicht entzifferbar entziffern läßt – jene Tilgung einer Differenz, die hermeneutisch, phänomenologisch oder ontologisch nicht wieder-hergestellt werden

29. Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München: Alber 1983, S. 120.

kann? Die nichts ist, was sich gestellt hat oder stellen läßt und deshalb auch dem Willen zur Re-Präsentation entzogen bleibt?

Gerade im Mythos, im verschwenderischen Überborden der Bedeutung, in dem also, was man die ruhige Hast einer wuchernden Ausbreitung der Bilder nennen könnte, würde sich diese Tilgung der Differenz wie in einem vorgängigen Entschluß mitteilen, der dem Anderen *zuvorkommen* soll. Denn der Mythos beschließt nicht eine Welt, die »vor ihm« offen war. Er präsentiert das Erscheinen der Welt als etwas, was bereits im Augenblick dieses Erscheinens abgeschlossen, erfüllt, in sich gerundet, Antwort vor aller Möglichkeit einer Frage ist. Er will der Möglichkeit eines *anderen* Sprechens, das aus der – auch dem Mythos vorgängigen – Differenz der Vorzeichen rühren könnte, durch eine Verschwendung der Sprachzeichen *zuvorkommen*. In ihr soll sich das Sprechen des Anderen schon vorweggenommen haben, bevor es einsetzen könnte. In Schellings Mythografie bedeutet sich als unendliche Potenz des Seins, was unaufhörlich im Sein ankommt: wüste Möglichkeit eines anderen Sprechens, auf der sich der Mythos niederläßt, um die Möglichkeit dieses Sprechens zu binden. Nur insofern ist das Mythische dem Sein vorgängig, ist es das Sich-Selbst-Dichten des Seins. Doch an diesem Punkt zeigt sich alle Ontologie dem Mythos um so fester verschworen, ist sie Ontologie des Mythos oder Mythos der Ontologie; weshalb Nancy schreiben kann: »Das Erdichten ist im Grunde das Subjekt des Seins. Die *mimesis* ist die *poiesis* der Welt als wahrer Welt der Götter, der Menschen und der Natur. Der Mythos des Mythos ist keinesfalls eine ontologische Fiktion, er ist schlicht und einfach eine Ontologie der Fiktion oder der Vorstellung: also eine ausgesprochen vollendete oder vollendende Form der Ontologie der Subjektivität im Allgemeinen.«³⁰

Inmitten

Doch wenn aller Anfang von dieser Willkür gezeichnet ist, dann gibt es keinen Anfang der Philosophie, sondern nur ein Einsetzen. Es gibt ein Sich-Einlassen in den Unterschied, eine Art Blindheit der Situation, aus der die Philosophie hervorgeht. Und dies entläßt den Abschied der Philosophie aus allen dialektischen Figuren. Das Sich-Einlassen ist gewiß auch ein Akt, eine »Bereitschaft« zur Philosophie. Aber mehr noch ist es ein Eingelassen-Sein, das die Philosophie selbst schon eingesetzt hat in den Unterschied: ihn sich er-

30. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Patricia Schwarz 1988, S. 118.

eignen läßt. Ihr Denken fordert heraus, was dem Einsatz bei der Eröffnung eines Spiels zu vergleichen wäre. Dieser Aktivismus des Denkens wäre Hingabe dieses Einsatzes, Preisgabe, Eintritt in die Zerrissenheit des Unterschieds, in jenen *Unterschied einer Zerrissenheit*, dem alle Bilder, alles philosophische *eidos* nachträglich bleiben. Ebenso wenig, wie es einen Anfang der Philosophie gibt, kann es deshalb eine Flugbahn des Begriffs geben, die ihn einschlagen lassen würde ins *télos* seiner Erfüllung. Ohne daß ihr dies thematisch werden könnte, ist die Philosophie Meditation eines Inmittens, einer Mitte, die sich weder faßt noch begreift. Unmögliche Meditation, haltlose Exposition, brüchige Verkettung, mag ihr Einsatz zwar wie ein Anfang des Sprechens, ihr Abbruch wie ein Resultat des Begriffs erscheinen. Und ganz abhängig davon, wie sie einsetzt, wird sie in ihrer Wirklichkeit verschiedene Verkettungen durchlaufen und herstellen, unterschiedliche Abhängigkeiten eingehen und Freiheiten genießen. Immer handelt es sich um »Intensitäten, wobei das Eigentliche der Intensität darin liegt, daß sie durch eine Differenz gebildet wird, die selbst auf andere Differenzen verweist (...)«³¹. Deshalb gibt es auch keine »Wahrheit« des Denkens, die sich einer »unwahren Philosophie« entgegenstellen ließe. Was es gibt, das sind unterschiedliche Intensitäten, den Unterschied zu denken, und diverse Figuren, sich von ihm zu verabschieden. Jeder Einsatz fungiert als Sprung aus der Mitte des Denkens. Jede Bewegung, die an ihn anknüpft und ihn fortsetzt, erprobt sich als Experiment auf die Frage, wie weit sie *trägt*, um erlauben zu können, was sie *austrägt*. Wenn man also sagen kann, daß jede Philosophie in der Meditation über einen einzigen Satz besteht, die diesen Satz auslegen und abschließen soll, so gilt ebenso, daß alle Philosophien dasselbe denken. Denn daß alle Philosophie Meditation des Unterschieds ist, das bedeutet auch, daß der Unterschied ebenso wenig im Zentrum steht, wie er anfänglicher *Gegenstand* des Denkens wäre. »Das Denken wacht in der Mitte auf, inmitten sehr alter Worte, die mit tausend Domestizitäten beladen sind.«³² Noch im Allgemeinen eines Allgemeinen, das der Einsatz des Anfangs aufzurufen vermag, wenn er im Namen des Seins einsetzt, schwingt also ein Moment der Willkür nach. Es muß dem Unwillkürlichen der Differenz, dem Nicht-Wollen eines Spiels blinder Vorzeichen ungerecht werden. Doch damit bricht, im Innern der Seinsfrage, die Frage einer Gerechtigkeit ein, die ontologisch nicht nur undenkbar bleibt, sondern die Ontologie selbst sprengt.

Denn daß Andere in der Welt nicht vorkommen wie andere

31. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, München: Wilhelm Fink 1992, S. 155.

32. Jean-Francois Lyotard: *Das Inhumane*, S. 329.

Dinge, bleibt das unausgesetzte Rätsel, das unausgesprochene *skándalon* eines Denkens, das sich im Unterschied von *physis* und *lógos*, Sein und Denken, Substanz und Subjekt, Essenz und Existenz situiert. Der Unterschied von Sinnlichem und Intelligiblem, in dem sich die philosophische *epoché* ebenso öffnet wie schließt, sperrt sich dem Anderen, verwehrt ihm einen Ort und eine Zeit. Und vielleicht könnte man sagen: ihre Wahrheit steht vor allem im Zeichen dieser Abwehr, dieser Sperrung. Denn wie sollte, wo Denken und Sprechen verantwortlich werden, ein *lógos* gedacht werden können, der *lógos* eines Anderen und eben darin *anders als lógos* wäre? Wie sollte also die Logizität eines *lógos* bestimmbar sein, wenn nicht sichergestellt wäre, daß der Unterschied, der den Einen vom Anderen trennt, im Zeichen dieses *lógos* bereits überbrückt ist? Deshalb zeichnet den *lógos* aus, die Sphäre einer Überbrückung zu sein, reine Medialität oder Vermittlung. Und die unausgesprochene Voraussetzung, in der sich die philosophische *epoché* eröffnet und trägt, besteht im *Stets-schon-vermittelt-Sein* des Anderen. Deshalb wiederholt sich die Philosophie in der besessenen Meditation ihres Anfangs; deshalb durchläuft ihre Frage, was das Meinen vom Wahren, den Mythos vom Wissen unterscheidet, die unabschließbaren Bahnen eines Abschieds von sich. Aber dessen Unabschließbarkeit besteht gerade darin, immer neu auf eine Nicht-Kommensurabilität zu stoßen, die sich der Opposition von Meinen und Wahren, Mythos und Wissen nicht fügt. Sie beruht auf der uneinholbaren Voraussetzung, daß sich Andere dem *lógos* bereits ergeben haben müssen, damit sich im Zeichen dieser Ergebung Sein (*lógos*), Sprache (*lógos*) und Denken (*lógos*) als das Selbe erweisen können. Die Gewalt, die der Philosophie inhärent ist und ihre Entscheidung beherrscht, besteht im Akt dieser Ergebung. Sie entspricht in bestimmter Hinsicht dieser Gewalt des Imaginären. Stets verfehlt sie, was sie vergewaltigt.

Denn das sprachliche Zeichen ist nicht Bild, nicht einmal da, wo es sich der Bedeutung fügt. Jeder Ausdruck »geht über die Bilder hinaus, die meinem Denken immer immanent sind, als kämen sie von mir. Dieses Überschreiten, das nicht auf ein Bild des Überschreitens zurückgeführt werden kann, ereignet sich nach dem Maß – oder Unmaß – des Begehrens und der Güte als die moralische Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen.«³³ Deshalb wird das Denken nicht Herr über den Unterschied. Es überwölbt ihn mit den Bildern seiner Immanenz und übersetzt ihn in einen Unterschied des Seins. Diese Übersetzung nötigt sich der Philosophie nicht von

33. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg, München: Alber 1987, S. 430.

außen auf, sie teilt sich ihr nicht als Zwang oder Diktat mit, das von einer Instanz jenseits der Philosophie ergeht. Sie folgt vielmehr der philosophischen Bestimmung selbst, immer neu Abschied von sich zu nehmen und ihn in den eschatologischen Horizont eines letzten Worts einzutragen. Und doch, die Wüste einer Zerrissenheit, die sich weder einer Dialektik des Geistes noch einer Mythologie des Werdens, weder der »Existenz« noch dem »Sein« fügt, wird sich deshalb in einem letzten Wort nicht befrieden lassen. Um einen Unterschied machen zu können, ist die Philosophie auf die Sprache verwiesen. Doch die Wüste der Zerrissenheit durchzieht die Sprachzeichen selbst, spaltet jedes einzelne von ihnen in sich auf eine Weise, die sich in einer Immanenz der Bilder nicht erschöpfen läßt. Deshalb wird sich, was Lévinas die moralische Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen nennt, von der Ontologie auch nicht aufnehmen oder gar aufheben lassen. Die »Ur-Teilung«, weder Mythos noch Philosophie, weder Meinen noch Wissen, ist ihrerseits keine Teilung *am* Anfang. Dies würde sie nur erneut in eine Philosophie der Substanz, der Geschichte oder des Seinsgeschicks überführen. Sie ist *Teilung des Anfangs*. Sie ist, was sich mitteilt, weil geteilt hat, sobald sprachliche Zeichen sich verketteten. Sie ist, was sich in der Mitte ereignet und zuträgt, sobald ein Sprechen eingesetzt hat, um ein Denken zu beginnen. Jenes Überschreiten, das nicht auf ein Bild des Überschreitens zurückgeführt werden kann, weil es kein Überschreiten der Immanenz, sondern das *Überschreiten-Sein* aller Immanenz ist, symbolisches Spiel der Vorzeichen vor allem Sein, *verwahrt sich in allem Sprechen dem Sprechen eines letzten Worts*. Hier, in dieser Unterbrechung oder Zäsur, die alle Bilder des Mythos ebenso unterbricht wie das *eidos* der Philosophie, erweist sich der Abschied als jene Bestimmung der Philosophie, die zugleich ihre *unmögliche* Bestimmung ist. Sie ist Bestimmung, der sie nicht folgen kann, sie geht als »unaufhörliches und stets erneutes Drängen der Sprache ihren äußersten Grenzen entgegen, wo sie in Stille untergeht«³⁴, unaufhörlich. Dies hat sie in allen ihren Gestalten von Anfang an aus sich herausgesetzt, hat sie aus jener *Fiktion eines Anfangs* herausgesetzt, die sie immer neu auch herstellt und wiederherstellt. Sie ist sich selbst unfolgsam: darin besteht ihre Treue zu sich, und nur darin »ist« sie Philosophie. Indem sie spricht, registriert sie, aller Fiktion eines Anfangs, aller Eschatologie eines Abschlusses, einer Vollendung oder eines Abschieds zum Trotz, daß sie sich »von Anfang an« in der Mitte des Sprechens ereignet. Sie ist eingesetzt, ausgesetzt jener Asymmetrie, die nicht nur Anfang und Ende, sondern jeden einzelnen ihrer Begriffe im Zeichen der Diffe-

34. Gianni Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, Graz, Wien: Passagen 1986, S. 115f.

renz des Anderen durchkreuzt. Der Tod, in dem sich die Endlichkeit des Subjekts oder Daseins manifestiert, verweist deshalb weder ins Unendliche noch in ein allgemeines Dasein, für das er keinen Sinn hätte. Er ist nicht erst ein Ereignis, das den Endlichen bevorsteht; er ist in ihre Mitte als Zerrissenheit und Wüste eingelassen. Und insofern sind sie als Endliche, in der Mitte ihres Daseins, *in ihn* eingelassen.

Der »Tod«, der hier in Frage steht, ist folglich nichts, was einen Ertrag abwerfen könnte; nicht einmal den, »Abschied« zu sein.³⁵ Weder läßt sich in ihn investieren, noch kann er zur Quelle eines Sinns werden, die ihm entzogen bleibt und darin einen Mehrwert zuarbeitet. Gewiß, wo er von einer Philosophie des »Seins« aus gedacht wird, ist diese Produktion eines Mehrwerts, eines Überschusses, der sich zum »Sein« fügt, notwendiger Effekt einer transzendentalen Illusion. Da ist er Abbruch, in dem sich das »Sein« bewährt; in welcher Bewährung dieses »Sein« seine Wahrheit also erst gewinnt. So widerfährt dem Platoniker, daß der Tod, einer Initiation gleich, ins Wahre des Selbst geleitet; so dem christlichen Onto-Theologen, daß er an eine ausstehende Erlösung gemahnt, in der das Sein, christologisch, selbst auf dem Spiel steht. Doch wenn alle diese Versuche scheitern müssen, den Tod als Quelle – oder besser noch: als Schnittpunkt, zu fassen, an dem das »Sein« in seine eigene Wahrheit eingeführt wird, so deshalb, weil der Tod kein Moment einer solchen Identifikation sein kann. Eben dies läßt die Grenzen der Ontologie um so schärfer hervortreten, wo sie schließlich – wie bei Heidegger – das Dasein und damit die Möglichkeit des Verstehens aus dem Tod auf sich zukommen läßt. Denn ohne Zweifel hat sich in Heideggers Denken die traditionelle Ontologie verabschiedet. Nichts, was dem Seienden als *hypokeimenon* oder *subiectum* zugrundelag, läßt sich aufrechterhalten angesichts jenes fundamentalen Abschieds vom Subjekt, das sich im Zeichen des Todes radikal entgründet. Und doch bindet Heideggers Destruktion der traditionellen Ontologie, was sie als Vereinzelung freizusetzen vorgab, in einer gleichsam totalisierenden Bewegung in sich zurück: »Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen.«³⁶ Was Andere sein können, soll sich erst im Vorlaufen in den eigenen Tod zeigen können. Aber damit ist diesem Tod schon jener Platz zugewiesen worden, den einst die Transzendentalien innehatten. In einer letzten, ebenso angestrengten wie

35. Vgl. Rainer Marten: *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1987, S. 102.

36. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1979, S. 264.

gewaltsamen Bewegung will Heideggers Ontologie festhalten und einholen, was deren Destruktion soeben noch freigesetzt hatte. Widerrufen wird, daß die Vereinzelung nur im unmöglichen Denken einer Zerrissenheit oder Zerstreuung gedacht werden kann, die auch vom eigenen Tod nicht umfaßt oder gar überwölbt wird. Dies umreißt die Paradoxie, die in Heideggers Bescheid umgeht. Kaum könnte sich das Scheitern der Ontologie abgründiger erweisen als in einer Auskunft, die an eine Unbezüglichkeit nur appelliert, um sie im gleichen Atemzug einem *télos* des Verstehens Anderer, Bezügen also, zu unterstellen. Ebenso stillschweigend wie verstohlen rückt der eigene Tod damit in den Rang einer Instanz auf, die ihn produktiv sein läßt, indem sie Wahrheit herstellt. Dies läßt Heideggers Destruktion der Ontologie nicht nur als Wiederholung ihrer Gewalt lesbar werden, sondern als deren Potenzierung oder als Eskalation: will sie doch, was bisherige Ontologie geöffnet hielt, dem usurpativen Gestus einer Existenz unterstellen, die Andere erst im Zeichen des eigenen Todes verstehen und freigeben kann.

Die Sterblichkeit der Endlichen ist deshalb das letzte Wort einer Ontologie der Subjektivität im allgemeinen. In ihm soll sich sammeln, versammeln lassen, was man eine Genealogie der eschatologischen Gesten nennen könnte, die mit jener der Philosophie selbst zusammenfällt. Doch in letzter Instanz muß sie deshalb den Tod der Anderen verwerfen. Sie verläßt die Metaphysik des Subjekts um den Preis, Abschied im Zeichen einer Entscheidung zu nehmen, die nie davor geschützt ist, das Sein der Anderen erst im Horizont des unhintergebar eigenen Todes auftauchen zu lassen. Er ist insofern ein privilegierter, ein vor allen anderen »ausgezeichneter« Tod – ein Tod, der in gewisser Hinsicht sogar ein »repräsentativer« Tod wäre. Heideggers Satz, dieser Tod sei unbezüglichste Möglichkeit, weil mir niemand meinen Tod abnehmen könne, wäre wahr erst, wenn gesagt werden könnte, was er verschweigt und verschweigen muß: daß er unbezüglich nur ist, *weil es der Tod des Anderen ist, den ich nicht auf mich nehmen kann*. Noch dort also, wo sich in Heideggers Exposition der Seinsfrage ein ursprüngliches Sagen des Seins wird einholen wollen, rührt die Gewalt der Philosophie aus einer Vollendung der mythischen Form. Der beschwörerische Gestus sucht zu versichern, aus ihr spreche jene Instanz, die den Ort des Anderen schon umgrenzt und *deshalb* freigegeben habe. Doch indem dieser Gestus noch hinter den Unterschied von Mythos und Wahrheit, Meinen und Sprechen zurückgegangen sein will, ist er Einschluß des Anderen in die Anonymität des Selben: äußerste Eskalation einer stummen Gewalt, die jene der Philosophie selbst

ist.³⁷ Heideggers Bruch mit der Metaphysik ist unwiderruflich, wo er jede Instanz zersetzt, die das Ganze umgreifen und vorstellig machen soll. Und doch ist er von einem Denken der Mitte, des *In-mitten*, durch eine unüberbrückbare Distanz getrennt. Im gleichen Maß, in dem der Entzug der Instanzen im Namen des »Seins« zu einer *Instanz des Entzugs* wird, finden sich alle Hierarchien wiederhergestellt, in denen die Gewalt der Philosophie regierte. Die feierliche Stille, in der sich diese letzte Ontologie gibt, erhebt sich vor einer Diskontinuität, die als »Sein zum Tode« die Wüste der Differenz bereits umschlossen haben will. So sollen die Möglichkeiten anderen Sprechens, das Überborden des Ausdrucks über die Bedeutung definitiv begrenzt werden. Und deshalb hat Vattimo recht, wenn er sagt, Heideggers Stille sei »der bodenlose Abgrund, in dem das ausgesprochene Wort *sich verliert*. Die Stille hat der Sprache gegenüber die Funktion, die der Tod gegenüber der Existenz hat.«³⁸ Alle tragenden Ausdrücke: Sammlung, Gründung, Dichten, die sich in dieser Stille anmelden, sind um einen äußersten Selbstverlust gruppiert, der die Möglichkeit des Sprechens in ungreifbarer, vielleicht sogar unangreifbarer Weise zentriert. Das Opfer der Sprache, dessen die Philosophie bedarf, um werden zu können, was sie ist, fundiert sich in der »unbezüglichsten« Möglichkeit nur, um das Disfundieren der Zeichen im Sein selbst zu begrenzen.

Deshalb schwingt an den äußersten Grenzen philosophischen Sprechens nicht nur der mythische oder sophistische Ton, der die Sprache in die Stille kehren soll. Zugleich zeichnet sich im Innern dieser Stille wie eine stumme Rede ab, was noch die Stille unterbricht, indem sie Wort werden muß, ohne Wort werden zu können. Wenn sich das Überschreiten des Ausdrucks auf kein *Bild* dieses Überschreitens zurückführen läßt, so gilt dies gerade hier, wo sich der Tod als unüberschreitbare Grenze abzeichnet, die die Endlichen auf sich vereinzelt. Bleibt deshalb nicht jedes letzte Wort der Ontologie vorletztes Wort oder Wort unter vielen, die immer ausstehen? Und war, weil sie sich ins Eigene, in die Eigentlichkeit nur entschließt, um sich etwas zu *verschließen*, was – nicht übernehmbar, nicht einem Resümee oder Resultat zu übergeben – im Tod des anderen um so ungedachter insistiert? Im gleichen Augenblick, in dem diese Vereinzelung sich ausdrückt, in dem sie also Sprache wird und Zeichen aufruft, um sich darzustellen, ist sie als Endlichkeit bereits ent-stellt, markiert sie, was als »Sein« stets aussteht. Sie ist wie von einem Wirbel gezeichnet, der die Darstellung um den Ort einer Verfehlung krümmt, die sich in seinem Innern auftut und nicht

37. Vgl. Emmanuel Lévinas: *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien: Passagen 1996, S. 116.

38. Gianni Vattimo: *Jenseits vom Subjekt*, S. 108.

geschlossen werden kann. Die unüberschreitbare Grenze, die fundamental vereinzelt, die das Dasein nur als unterbrochenes, geöffnetes, gehöhlt Dasein zulässt, kann deshalb vom Dasein selbst nicht überwölbt sein. Sie ist ihm nur »eigen«, indem sie es selbst unabsehbar ent-eignet hat. Sie wird von den Endlichen geteilt, sie markiert nur jenen Nicht-Ort, in dem die Endlichen *als* Endliche einander zugekehrt sind. Und deshalb ist diese Zukehrung kein Eigenes, nicht Eigentlichkeit oder Eigentum: »Die unterbrochene Gemeinschaft flieht nicht vor sich selbst: aber sie gehört sich auch nicht selbst, sie versammelt sich nicht, sie teilt sich von singulärem Ort zu singulärem Ort mit.«³⁹ Diese unterbrochene Gemeinschaft gehört sich nicht selbst. In ihr streicht sich die Logik einer Wiederaeneignung, um deretwillen die Philosophie den Verlust des Todes hatte geschehen lassen. Und wenn sich diese Gemeinschaft nicht sammelt, nicht sammeln läßt, so durchkreuzt sich darin der *lógos* selbst: unabschließbare Enteignung des Eigentlichen, der Sammlung und der Eschatologie des Sprechens. Viel spricht dafür, daß an diesem Punkt immer schon ein anderes Sprechen als das der Philosophie eingesetzt hat: ein Sprechen ihres Abschieds. Dies bedeutet nicht, daß ein Kreis von Spezialisten, den die Konvention »Philosophen« nennt, andere Texte zu verfassen hätte; noch weniger, daß sie andere Antworten auf die alten Fragen geben müßten. Vielmehr heißt es, im Innern des philosophischen Sprechens zum Tragen zu bringen, was anderes war als Meditation des Anfangs oder Frage des Ursprungs. Es bedeutet, mit den Gegebenheiten selbst zu brechen, soweit sie einer Metaphysik des Anfangs und des Endes verschworen sind. Es nötigt, sie als Figuren eines »Inmitten«, als Fügungen zu entziffern, die wie eine Welt flüchtiger Konstellationen aus der Zerrissenheit auftauchen.

Denn das letzte, das 20. Jahrhundert steht im Zeichen des Mythos, im Horizont des letzten Kriegs und einer Verwüstung der Wüste. Es ist, als hätte es alle Techniken aufgeboden, um der Zerstreuung in einer ultimativen Bewegung der Einkehr, der Heimkehr zuvorzukommen. Techniken der Politik, der Ökonomie, der planetarischen Verschaltung, Techniken vor allem der Technik selbst: es ist, als hätte sich der Abschied von sich selbst verabschieden wollen, um in eine definitive Ankunft, in eine Art finales Eintreffen der Wahrheit, ins Grauen eines eschatologischen Einstands einzumünden. Die mythische Hast, die Ungeheuerlichkeiten einer Vernichtung, die sich in ihr zutragen, standen im Zeichen der Technik und von Figuren des Politischen, die man als »Totalitarismus« umschrieben hat. Gewiß, dieser Name ist in jeder Beziehung problematisch,

39. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 130.

fragwürdig und unzureichend. Er verbirgt mehr, als er zum Ausdruck bringt. Aber so weit sich in ihm etwas angekündigt hat, was auf einen definitiven Abschluß hinauswollte, auf eine finale Sammlung, eine Herstellung der Präsenz von »Wahrheit« oder ihre »Verwirklichung«, wird man in ihm entziffern können, was ihn mit den Konstellationen der Philosophie in ebenso abgründiger wie erschreckender Weise verschränkt. Nicht, daß sie »verantwortlich« wäre für Techniken des Mythos oder für Mythen der Technik, in denen sich die Katastrophen dieses Jahrhunderts in Szene setzten. Eher kreuzt sich der Augenblick ihrer eigenen Erschöpfung mit dem einer Explosion des Technischen. Doch vielleicht ließe sich sagen, daß diese Explosion des Technischen auch die Form ist, in der sich die Erschöpfung der Philosophie vollendet: im usurpativen Zugriff der Mittel auf die Zwecke, im Sinn einer Vollendung des Instrumentellen, das sich des Sinns selbst bemächtigt, um ihn zu verwüsten.

Doch dies ist nicht einmal das Entscheidende. »Der Nazismus kommt nicht aus dem Nichts, er ist nicht in einer Wüste entstanden.«⁴⁰ Vor allem erschöpft er sich nicht im Technischen. Technik und Mythos verschweißen sich in ihm im Zeichen einer Vernichtung, die das, was sich in der Wüste und Zerstreuung abzeichnete, selbst verwüsten, tilgen, zerstreuen soll. Deshalb ist die Philosophie nicht »verantwortlich«, und es ist nicht einmal ausgemacht, ob sie auch nur denken könnte, was sich im Augenblick ihrer Erschöpfung zutrug. Doch es ist, als habe sich technisch ratifiziert, beschlossen oder vollzogen, was zu vollziehen dem Denken unmöglich war, indem es *Aufschub* des Abschieds, *Auf-Sich-Nahme* oder *Verpflichtung* des Abschieds gewesen war und sein mußte. Es ist, als wäre die Kraft, diesen Aufschub zu wahren oder die Eschatologie des Sprechens zu unterbrechen, an einem gewissen Punkt dem Willen zur Finalität oder zu einer Endgültigkeit erlegen, um die das Denken selbst wie besessen kreiste. Wie in einem Zerrbild des Grauens wären dann alle Dispositionen wiedergekehrt, in denen die Philosophie die Fugen ihres Abschieds durchlief. Und wie in einer monströsen Fratze hätte sich etwas von ihrer »Wahrheit« mitgeteilt haben können in diesem Augenblick, *in dem sich das »Abendland« von sich selbst verabschiedete*. Diese Katastrophe hat eine Verwüstung der Wüste hinterlassen, das Zwielft eines unheimlichen, unabschließbaren Todes, das Dämmern eines Grauens, in dem das 20. Jahrhundert auf seine Nacht zugegangen sein wird. Vielleicht ist es dies, was heute die Wiederholung der Frage ausmacht, worin der Takt eines Denkens bestehen könnte, der es in der Mitte einsetzen,

40. Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S. 127.

aus dem Ungedachten auftauchen ließe, um es von sich Abschied nehmen zu lassen. Ganz gewiß aber ist es dies, was zu einer Lektüre herausfordert, die zunächst Lektüre von Unterbrechungen ist: Ausdruck, der Bild nicht werden kann, Exposition der Schwäche eines Denkens, das sich der Erfüllung versagt.