

HANS-JOACHIM LINGER

VOM ABSCHIED
Ein Essay zur Differenz

Hans-Joachim Lenger
Vom Abschied
Ein Essay zur Differenz

Hans-Joachim Lenger, geb. 1952, lehrt Philosophische Ästhetik an der Hochschule für bildende Künste in Hamburg. Gemeinsam mit Jörg Sasse und Georg Christoph Tholen gibt er im Internet das eJournal »Zäsuren-Césures-Incisions« heraus.

Hans-Joachim Lenger
Vom Abschied
Ein Essay zur Differenz

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den 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-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken 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 2001 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Hans-Joachim Lenger**

Druck: DIP

Print-ISBN 978-3-933127-75-4

PDF-ISBN 978-3-8394-0075-3

<https://doi.org/10.14361/9783839400753>

Buchreihen-ISSN: 2702-9999

Buchreihen-eISSN: 2703-0016

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Zugang

9

Mythografien

21

Die Metaphern Nietzsches

49

Die Tode Freuds

75

Das Unheimliche Heideggers

103

Techniken des »Als Ob«

127

Die Spuren Blochs

151

Die Einschnitte Lyotards

177

Enigma des »Wir«

201

Literatur

229

Abschied: Das seit *spätmhd.* Zeit bezeugte Substantiv (*sptmhd.* abschid, abeschit, -scheit) gehört zu dem heute nur noch fachsprachlich gebräuchlichen Verb **abscheiden** »entfernen«, *mhd.* abescheiden, »lostrennen, entfernen; entlassen, verabschieden« (vgl. *scheiden*). Gebräuchlich ist dagegen noch das adjektivisch verwendete zweite Partizip **abgeschieden** »zurückgezogen, einsam, tot«; beachte dazu die **Abgeschiedenen**, verhüllend für »die Toten«, und **Abgeschiedenheit** »Zurückgezogenheit, Einsamkeit«. – Das Substantiv ›Abschied‹ bedeutete früher außer »Weggang, Trennung« und »Entlassung« (beachte z.B. ›seinen Abschied nehmen oder erbitten‹) auch »Tod« und »[richterliche] Entscheidung, Beschluß«, daher älter *nhd.* ›Reichs-, Landtagsabschied‹.

Etymologie-Duden

Zugang

Philosophische Reflexion scheint ihre Ressourcen durchgebracht zu haben. Seit langem der Anmaßung enthoben, das Allgemeinste zu denken, um den Wissenschaften zum Medium zu werden, in dem sie sich legitimieren könnten, scheinen es heute mediale *Technologien* zu sein, die Funktionen der »Synthesis« übernehmen und ohne »den« Menschen auskommen, um dessen Fragwürdigkeit das philosophische Denken zentriert gewesen war. Wo sich *téchne* und *lógos* zur Technologie medialer Systeme verschränken, stößt das Denken zumindest auf neue Aporien, die es zu weiteren Rückzugsgefechten nötigen.

Und doch sind ihm diese Aporien auch vertraut. Der Eklat zeichnete sich immer ab, nicht zuletzt philosophisch. Bereits der *lógos* ist eine *téchne*, das Wort eine Technik, und stets hieß, es laut werden zu lassen, eine Welt hervorzurufen, die technisch instrumentiert ist. Allerdings hatte das philosophische Denken Vorkehrungen getroffen, um diese Konstellation von Sprache und Technik zu kontrollieren und zu beherrschen: sie in die Immanenz eines Denkens aufzuheben, das sich selbst präsent sei – vor jeder Technik und diesseits der Sprache. Hegels Lehre, die das technische Mittel dem Außen, das Wort dagegen als ein Sich-Selbst-Äußern des Denkens der Immanenz des Geistes zuschlägt, garantiert nicht nur einer dialektischen Logik Kohärenz und Verbindlichkeit. Sie zeichnet eine Demarkationslinie nach, die die Philosophie »im allgemeinen« definiert oder an der sich die Disziplin ihrer Frage ausrichtet. Sie bietet ihr eine Handhabe im Wortsinn, um der Technik Herr zu bleiben; und das heißt: vom »Anderen« zum »Selben«, vom »Ergriff« zum »Begriff«, vom »Ausstehen« zum »Verstehen«, vom »Exterieren« zur »Immanenz« voranzuschreiten. In dieser Immanenz finden Bedeutung, Verstehen, Sprache und Leib ihren Nexus. »Das Bedeutungshafte und sein Verständnis ist offenbar mit dem Sprachlich-Leibhaftigen so eng verbunden, daß Verstehen immer ein inneres Sprechen enthält.«¹ Doch kündigt sich in diesem Verweis auf die

1. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1975, S. 153.

Immanenz das Problem bereits an. Die Reduktion ließ sich von der Philosophie nur im Gestus einer spezifischen Abwehr aufrechterhalten, die sie den Unterbrechungen dieser Immanenz entgegensetzte. Bereits die Aversion gegen *Schrift*, die das Denken von Platon bis Heidegger beherrscht, spricht von einer Erfahrung, die das »innere Sprechen« und damit Begriffe des Verstehens und der Erfahrung selbst bedroht. Diese Aversion zeugt von der Unterbrechung durch ein Graphem, das sich von seinem Autor löst, abgelöst oder verabschiedet hat, um als »Nomadin« allen Versuchen einer Kontrolle, einer Wiederaneignung oder Territorialisierung zu widerstehen – einer disparaten Logik des Exterioren folgend, das auf Immanenz nicht reduziert werden kann und doch »immanenter« als jede Immanenz ist. Bereits die Schrift ist in diesem Sinn Technologie. Und deshalb beschreibt sie, wie Jacques Derrida gezeigt hat², nicht nur ein *skándalon* der Philosophie, das sie aufstört und zu unausgesetzten Schadensbegrenzungen anhält. Sie ist, als Instanz einer Exteriorität, die sich den Suprematien der Immanenz in deren Innersten nicht fügt, das Ungefüge »selbst«. Es verwickelt alle Demarkationslinien des Verstehens in einen unlösbaren Widerstreit mit sich. Spätestens, wo Technologien ein Technisch-Werden des *lógos*, ein Logos-Werden der *téchne* in Szene setzen, indem sie Automaten generieren, die *autómaton*, von selbst, funktionieren, wird manifest, daß im Chiasmus von Innen und Außen immer etwas aufgetaucht ist, was die hermeneutischen Vorkehrungen des Verstehens versagen läßt.

Doch dieser Eklat zeichnet sich, wie gesagt, immer ab – dort etwa, wo der Platonismus in jenem Sinn dieses Wortes, den Nietzsche ihm verlieh, die Sprache und das »lebendige« Sprechen in Dienst nehmen will. Denn die Sprache ist nicht »Gegenstand«, sondern *Voraussetzung* der Reflexion. Wo sich ein Denken artikuliert, ist es auf eine Struktur des Zeichens verwiesen, aus der es auftaucht. Und damit wird die Frage, wie sich beherrschen ließe, was sich ihm derart voraussetzt, zum Herd einer unstillbaren Unruhe. Sie hat jeden Begriff befallen, der von dieser Voraussetzung zehrt. Denn die Voraussetzung des Begriffs kann nicht Gegenstand einer begrifflichen Setzung sein; was sich in ihm ins Eins holen will, ist uneinholbar. Es hat das Denken bereits mit einer Differenz gezeichnet, die es von sich selbst trennt und dazu nötigt, diese Trennung in immer neuen Volten zu wiederholen. Dieses Motiv, das der folgende Essay den *Abschied* zu nennen versucht, den die Philosophie von sich selbst zu nehmen nicht aufhört, rührt aus einem Unterschied, der das Denken als »blinder Fleck« seiner eigenen Voraussetzung

2. Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.

skandiert. Das Denken kann jeden Begriff dem eigenen fehlenden Zentrum nur annähern, indem es ihn, wie in vielfachen parabolischen Bahnen, unvorhersehbaren Fluchtbewegungen folgen läßt. Deshalb ist jeder Begriff ein Versprechen im doppelten Wortsinn. Er geht am Bild der Erfüllung vorbei, das er projiziert. Er verfehlt, was er meint; denn »das Ziel der sprachlichen Bezeichnung liegt in der Differenz«³. War die Idee einer Immanenz, in der sich diese Differenz schließen sollte, also jemals anderes als eine Projektion, in der sich diese Fluchtbewegung oder dieser Entzug möglicher Erfüllung stillstellen wollte? Bestand das »innere Sprechen« nicht immer im Versuch, ins *Bild* einer Präsenz zu kehren, was dem Parabolismus des differentiellen Zeichens doch entging? Und zeichnet sich in dieser Konstellation nicht etwas ab, worin sich das philosophische System letztlich immer in *Bildern* einer Geschlossenheit abstützen mußte – also in einer Größe, die als *Mythos* sein vermeintlicher Widerpart ist? Ist der Abschied der Philosophie von sich deshalb nicht der von einem Wissen, das sich im Mythos beständig wiederherstellt? Und weist dies die Philosophie nicht als Begehren aus, das *weder* philosophisch *noch* mythisch sein kann? Doch wenn dies so wäre – worin insistiert dieses Begehren dann?

Ernst Cassirer gab zu bedenken, daß der philosophische Mythos vom »echten« durch die Freiheit gekennzeichnet sei, die ihn zu Zwecken einer Darstellung des dialektischen und ethischen Denkens erfinde. »Echter Mythos besitzt diese philosophische Freiheit nicht; denn die Bilder, in denen er lebt, sind nicht *bekannt* als Bilder.«⁴ Doch ist, was die Griechen als *eidos* denken, zugleich Idee wie Bild. Die Zweideutigkeit, die dem philosophischen »Gegenstand« von Anbeginn eignet, besteht darin, im Begriff bereits das Bild zu meinen. Dies evoziert die Frage nach der Zäsur, die beide auf Abstand zueinander hält, um den Mythos mit sich bekanntzumachen. Diese Zäsur läßt sich offenbar weder begrifflich noch bildlich, weder als Philosophie noch als Mythos fassen. Sie müßte sich aus einem Unterschied denken, den Cassirer »symbolisch« nennt und der noch dem Unterschied von Philosophie und Mythos entzogen ist. Es ginge also darum, ein »drittes« oder vielmehr *anderes* Moment zu entziffern, das dem Willen zum System ebenso uneinholbar wie unveräußerlich bleibt. Die Genealogie von Abschieden, die die Philosophie beschrieben hätte, um den Unterschied von sich selbst als eines Mythos zu wahren, müßte ihrerseits aus einem Unterschied hervorgehen, der mit dem *eidos* bereits den Begriff wie auch das

3. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, S. 138.

4. Ernst Cassirer: *Der Mythos des Staates*, Frankfurt/Main: Fischer 1985, S. 66.

Bild durchquert, eröffnet und erschüttert hat. Im Zusammenwurf des »Symbolischen« zeichnet sich damit, weit über Cassirers eigene Intention hinaus, eine Unterbrechung ab, die das Denken aus einem unverfügbaren »Inmitten« auftauchen oder aus dessen Namenlosigkeit auf sich zukommen ließe. Das soll der folgende Essay in den *Mythografien* des ersten Abschnitts skizzieren: *lógos* und *mythos* gehen aus einer »Ur-Teilung« (Cassirer) hervor, die weder mythisch noch durch eine Anstrengung des *lógos* gemeistert werden kann. Die insistiert. Die »ist«, was fehlt, und das Denken insofern unabgeschlossen macht, als es ihm das Ungedachte zumutet. Sollte es denn, wie Jacques Derrida nahelegt, eine Gemeinschaft derer geben, die sich, eher stammelnd als sprechend, eher scheu als bestimmend, um einen fragwürdigen Gegenstand versammeln, der sich der »philosophische« nennen läßt, indem in ihm nichts anderes als »Differenzen in Bezug gesetzt werden«⁵, so wäre dieser »Gegenstand« allein im paradoxen Modus seines *Fehlens* zu denken.

Allerdings ist diese Situation zu offenkundig, um Erstaunen auszulösen. War sie mit dem philosophischen Horizont nicht von Anfang an verknüpft? War dieser Anfang nicht bereits in sich unterbrochen und anfangslos, wo er sich zu sammeln suchte? Ließ er deshalb nicht auch das Denken nur als unterbrochenes zu? Bereits der Unterschied etwa, der den griechischen *lógos* zu sich selbst auf Abstand hielt, ihn *Liebe* zur Weisheit, nicht schon *Weisheit* selbst sein ließ, dürfte davon sprechen. Sein *éros*, der die Philosophie als Wille zum System zu inspirieren schien, ist insgeheim von einem anderen Begehren gezeichnet: dem, sich diesem Fehlen, diesem Zerschneiden oder dieser Zerrissenheit des Horizonts immer neu *auszusetzen*. Und damit dem »Anderen«. Das Begehren der Philosophie bestünde also darin, ein Denken von Orten zu forcieren, das sich allen Versuchen einer Grundlegung, Gründung und Begründung entzieht. »Das Denken wacht in der Mitte auf, inmitten sehr alter Worte, die mit tausend Domestizitäten beladen sind.«⁶ Diese »Mitte« situiert sich nicht zwischen Orten, die zuvor *begründet* worden wären. Als Einschnitt, der diese Orte voneinander absetzt und ihre Topologie erst eröffnet, geht sie ihnen vielmehr voraus. Von alten Worten beladen und domestiziert, widersetzt sie sich allen Versuchen, sie in *Vermittlung* zu überführen. Sie ist ebenso untauglich, Zentren zu besetzen, wie es verfehlt wäre, an ihr die Rachsucht von Peripherien zu schüren, die das Zentrum okkupieren wollen. Denn diese »Mitte« entzieht sich jeder Anstrengung, dem »Sinn« eine neue Bedeutung zu verleihen oder die Bedeutung auf einen

5. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1988, S. 119.

6. Jean-François Lyotard: *Das Inhumane*, Wien: Passagen 1989, S. 329.

»Sinn« festzuschreiben. Eher ist sie dessen ungreifbare Instanz, wenn sie in Skansionen eines Eintreffens verzeichnet, was – »mehr« oder *anders* als Bedeutung – Immanenz nicht werden kann *und sich deshalb wiederholt*. A-topisch und unauffindbar, also immer neu zu *er*-finden, zeichnet sich diese Instanz in der kryptischen Geschichte einer Verwerfung der Schrift, der Technik, der Geste, des Automatismus und Spontaneität, der Traumata und von Bahnungen des »Unbewußten« ein, die sich den Disziplinargewalten der Metaphysik vorenthalten oder sich ihren Instanzen von Begründung und Kontrolle sperren.

Der Begriff – oder vielmehr Nicht-Begriff – des »Symbolischen« ist deshalb nur *einer* der Namen, die diese Sperre annehmen kann. Er markiert den Riß einer Alterität, die dem Denken des Einen widerfahren sein muß, bevor es sich als »Selbes« denken läßt; und er widerfährt ihm als zeitliche eine Zäsur des »Zu-früh« und »Zu-spät«, die es von sich selbst gespalten hat. Deshalb ging der Versuch, einzuholen, was dem Denken derart entging oder vorausging, stets mit einer anamnetischen Bewegung einher. Sie sollte den Riß des eigenen Ursprungs noch »ursprünglicher« denken, um seiner habhaft zu werden; so sehr, daß man davon sprechen könnte, die Philosophie sei nichts anderes als die Gestalt dieser unmöglichen *anámnesis* gewesen. Nicht zuletzt, diese Unmöglichkeit gezeigt zu haben, verleiht der Intervention Nietzsches den Charakter eines unhintergehbaren Einschnitts, den *Die Metaphern Nietzsches* des zweiten Abschnitts nachzeichnen. Dieser Einschnitt, der einer »von ›Heute und Ehedem‹, aber auch von ›Morgen und Übermorgen und Einstmals‹«⁷ ist, wie Karl Löwith zuspitzte, erschüttert die philosophische *anámnesis*. Sie zerbricht den Begriff eines »Ursprungs« nicht weniger als den des Selben, »seiner« Zeit und »seines« Ortes. Wenn die Metapher, wie Nietzsches Destruktion des philosophischen Ägyptizismus nahelegt, im Begriff erstirbt, dann lebt das Denken nicht in der Wahrheit des anamnetischen Banns. Dann folgt es Fluchtlinien der Übertragung, Nomadologien einer Differenz, die jede Wahrheit des Begriffs in der Kunst verschwendet. Und doch, so sehr die Metaphorik damit zu einer Instanz des »Lebens« wird, so sehr stößt deren Analyse *in* aller Übertragung auf eine Zäsur, die sich weniger im Sprechen als vielmehr im *Schweigen* Zarathustras markiert. Metaphorische Sprungtechniken verdanken sich dem, was bei Nietzsche *Zahl* heißt und metaphorisch nicht ist. Deren diskrete Ordnung unterbricht die Feier der Fülle, die aus ihr aufsteigt, und verweist als unmeßbares Maß auf die Frage dessen, was »gerecht« wäre. Nietzsches Intervention zeichnet damit den Grat vor, auf dem

7. Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1950, S. 208.

das Denken seither balanciert. Noch eine metaphorologische Wende nämlich, wie sie eine bestimmte Gegenwart der Philosophie charakterisiert, verbleibt in der Ordnung des Platonismus, indem sie mit der Zahl auch den Einbruch des Anderen verwirft. Deshalb rührt Zarathustras Schweigen nicht nur an die Möglichkeiten eines Denkens »nach« Nietzsche. Sie betrifft vor allem, was man den Willen des 20. Jahrhunderts nennen könnte, metaphorisch »gestaltend« an ein Ende zu gelangen. Sie betrifft, was zur Karikatur auf den »Willen zur Macht« wurde, wenn sich aus ihr Figuren einer Vollendung entbinden, die nicht zuletzt die metaphorischen Techniken und Medien, der Mobilisierung und Vernichtung sein werden. Im Zeichen einer »transzendentalen Obdachlosigkeit« (Lukács), die das 20. Jahrhundert zeichnet, sollten sie ins Gemeinsame holen, was zerfiel. Zwischen Erwartung und Katastrophe spannen sich die Bögen technischer Metaphoriken, entfesselt sich das Projekt einer Mobilisierung, einer Eingemeindung und Auslöschung von Alterität. Und ruft dies, nach einer Destruktion der Gewalt des Begriffs, nicht die Frage nach der Gewalt der Metaphorik in anderer Gestalt wieder auf? Betrifft es nicht vor allem die technische Metaphorik von Medien, jene Übertragungstechniken, in denen sich die Präsenz des *Alter* verheißt?

Gadamer zitiert an einer Stelle die aristotelische Feststellung, gut zu übertragen heiße, das Gemeinsame zu erkennen.⁸ Damit ist nicht nur das Problem aller Hermeneutik umrissen, sondern vor allem das der Gemeinsamkeit eines »Wir«. So stellt sich bereits am Platz des Künstlers, den Nietzsches Destruktion der Philosophie an den Ort des platonischen Nomotheten rückt, ein suggestiver Anspruch auf Gestalt, Fülle und Präsenz wieder her – ganz so, als stünde hier ein Doppelgänger des Platonismus wieder auf. Mit ihm aber kehren auch dessen Aporien wieder. Ein Sprechen, das den Abschied des Denkens von sich forciert, könnte deshalb nur aus einem gewissen »Außen« der Philosophie kommen, einem »Jenseits der Metapher« (Lévinas). Zunächst im Medium klinischen Sprechens, dann in Begriffen einer »Metapsychologie« stößt die Erfahrung Freuds jedenfalls auf eine unhintergehbare Unterbrechung jeder Metaphorik. Sie bricht mit der Präsenz eines »Lebens«, das sich in einer Tradition der *metaphorá* von Aristoteles bis Nietzsche als lebendiges Verstehen versprach. Nicht von ungefähr erreicht das Sprechen Freuds die Philosophie deshalb wie aus Bezirken, die einer Hegemonie des Lebens nicht unterstehen. Das »Unbewußte« ist deren *skándalon*; und *Die Tode Freuds*, die der dritte Abschnitt thematisiert, schneiden in Subversionen der Metapher auch jede

8. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 407.

Vorstellung eines »künstlerischen« Präsent-Werdens der Alterität oder des »Wir«. Diese Schnitte teilen den philosophischen Mythos im Innersten. Was die »Trivialität«, die *Dreiwegigkeit* der Freud'schen Erfahrung genannt werden wird, rekurriert auf Implikationen eines »Symbolischen«, das die Übertragung analytischen Sprechens ebenso durchkreuzt haben muß wie die einer Metaphorik »im allgemeinen«. Es korrespondiert einem Gesetz, das – der Anschauung unzugänglich wie das Kant'sche – mit der metaphysischen »Okulartyrannis« (Sonnemann) bereits gebrochen hatte, bevor sie sich etablieren könnte. Das Triviale Freuds, das die Ökonomien von Wiederholung, Doppelgänger und *Wiedergänger* lesbar macht, markiert insofern auf seine Weise den Fehl der Philosophie. Er läßt deren Dispositionen zwischen Immanenz und Exteriorität oder *Heimlichem* und *Unheimlichem* oszillieren.

Dieser Situation stellt sich auch Heideggers Denken der 30er Jahre. Das Bersten der philosophischen Disposition geht hier jedoch in einen »Abschied« über, der selbst ins Zwielficht des Unheimlichen getaucht ist. Mythisch gezeichnet, übersetzt sich der Bruch des Denkens, der sich im *Unheimlichen Heideggers* vollzieht, in das Projekt eines »Nationalsozialismus«, der über eine Einführung in die »Frühe« selbst noch hinausführen soll. Als eines Unheimlichen will es sich dessen *bemächtigen*, was in ihm »andrängt« (Heidegger). Dies scheint zwar eine gewisse Nähe zu Freud vorzuzeichnen. Auch Heideggers Rekurs auf eine »griechische Wesensbestimmung des Menschen« plaziert sich in einer Topografie des »Dreiwegigen«⁹, in der sich, wie um ein Intervall versetzt, die Trivialität Freuds zu wiederholen scheint. In einer Engführung, in der sich *symbolon* und Tod verschränken, buchstabiert sich Heideggers *Einführung in die Metaphysik* von 1935 als Enteignung des »Subjekts«, die der Metaphysik selbst die Grundlage entzieht. Mensch und Technik treffen sich in einem Rendezvous, das sie in die »Frühe« eines Ungedachten verweist. – Freuds *thánatos* allerdings spricht von einer Alterität, deren symbolische Unverfügbarkeit jedem Projekt einen endlichen Widerstand entgegensetzt. Heidegger dagegen entziffert das parmenideische Verdikt, den dritten Weg als den zum »Nichts« zu meiden, als Anweisung, es als *deinón*, als Ungeheures und Unheimliches, in einer Ökonomie des Aufbruchs zu projektieren. Das Trauma des Ungedachten, Undenkbaren, das andrängt, wird jener okulartyrantischen »Vorblickbahn« (Heidegger) überantwortet, in der es sich dann als *Wesen des Unheimlichen* inszenieren wird. Und dies indiziert, exemplarisch, die Erschöpfung eines Denkens, das sich zu

9. Vgl. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer 1987, S. 128.

Großem erneut aufraffen will. Das Diabolische jedenfalls gibt zu denken.¹⁰ Im Amalgam aus Eschatologie und Unheimlichem, das Heideggers *Einführung in die Metaphysik* herstellt, um es in die »Bewegung« als ausstehende Wahrheit ihrer selbst einbrechen zu lassen, manifestiert sich eine hyperbolische Begradigung des Trivialen. Und damit die Einebnung der Differenz. Letzte Momentaufnahme des ontologischen Projekts, beschreibt Heideggers *Einführung* jenen *met-hodischen* Aufriß, in dem die Philosophie sich als Abschied ebenso destruiert wie als Denken neu begründen will. Nicht von ungefähr sind ihr Techno-Logien zentrales Thema. Voraussetzung des Denkens, ist Technik Index dessen, was die »Vorblickbahn« geschnitten hat und unheimlich in ihr umgeht, doch nur, um in einer politischen Wendung der *kinesis* mobilisiert zu werden. Sie inszeniert sich als Aufriß, in dem sie sich in Perspektiven einer »Vorblickbahn« ontologisch wiederhergestellt haben wird. In allem, was Heidegger über die *téchne* als planetarisches Ereignis im Entbergen des »Seins« sagen wird, in allem, was in ihr andrängt und »in der ausweglosen und zugleich stätte-losen Wirrnis dahintreibt«¹¹, ist die Trivialität Freuds wiedergekehrt, doch in Registern von *imago* und Blick. In Oppositionen von *téchne* und *dike* bahnt sich damit »etwas« an, was ein Technikbegriff, der ontologisch zentriert geblieben war, ebenso herausfordert wie gelöscht haben mußte.

Denn war Technik jemals, was sich in die Perspektive einer »Vorblickbahn« (Heidegger) hätte einfrieden lassen? Bedeutete der Versuch dieser Einfriedigung nicht bereits, sie jener Okulartyrannis anheimzustellen, in der das, was sich der optischen Metaphorik nicht fügt, als ausweglos und stätte-los um so unheimlicher umgeht? Der fünfte Abschnitt befragt von hier aus *Techniken des Als Ob*. Er sucht bei Kant, Hegel, Schelling, Cassirer, Heidegger, Carl Schmitt und Paul Virilio Spuren zu entziffern, in denen sich die *téchne* den Ab-Sichten und damit der Okulartyrannis von »Vorblickbahnen« entwunden hätte. Unabweisbar kündigte sich namentlich in Kants *Dritter Kritik* ein Technikum an, das es dem Status entzieht, als bloße Ver-Mittlung zu fungieren. Als entzogene Technik der Differenz jeder positiven vorgängig, führt es nicht in Bezirke des Eigenen, des Selben oder des »Seins« zurück. Einer Logik des »Werks«, der Verwirklichung (*enérgeia*) oder der Finalisierung entronnen, handelt es sich um eine *téchne* des Fragmentarischen, des »Da-Zwischen«. Sie sprengt die *imago* technischer Projekte in Vexierbildern einer A-Topik und A-Präsenz, die aus einer undenkbaren Alterität rühren.

10. Vgl. Emmanuel Lévinas: *Das Diabolische gibt zu denken*, in: Jürg Altwegg (Hg.), *Die Heidegger Kontroverse*, Frankfurt/Main: Athenäum 1988, S. 101ff.

11. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 128.

Könnte sich in dieser Differenz das »Inmitten« des ungreifbaren »Wir« abzeichnen? Könnten Atopik und Apräsenz, als *Ou-Topie* eines Noch-Nicht gelesen, einen Abschied der Philosophie gelingen lassen, wie ihn Blochs Entwurf eines »Gehens ins Neue« beschreibt?

Die Spuren Blochs, die der sechste Abschnitt thematisiert, suchen von hier aus in der Unkonstruierbarkeit des »Wir« diesen Niederschlag einer technischen Alterität auf. Und damit die Artistik einer Schrift, die als Differenz zum gesprochenen, »präsenten« und »erfüllten« Wort den Abstand oder die Spur eines »noch nicht erschienenen Logos« (Bloch) indiziert. Auf ihre Weise aber gehorcht noch die ou-topische Umschrift der Philosophie deren grundlegenden Anordnungen. Zwar soll, wie Blochs Ontologie eines Noch-Nicht beschwörerisch nahelegt, der Ursprung als Ende, dessen Enthüllung *eschatologisch* gedacht werden können. Doch bliebe damit, was sich als reflektierendes Urteil eines ausstehenden »Wir« differenztechnisch dem Ordo kategorialer Bestimmungen entzieht, noch immer von Bestimmungen überwölbt. Schrifttechnik bliebe ein Reservoir dessen, was seine Präsenz ankündigt und insofern um sie zentriert bleibt. Technik wäre, als »kommunistische« Utopie, das *noch* verhüllte Antlitz des Anderen, dessen Ankunft im Fahrtenbuch der Ontologie jedoch verzeichnet wäre. Nicht nur im »Sein« also, auch »in der Utopie (wie in der Philosophie) besteht immer die Gefahr einer Restauration (...)«¹². Das Beben, das die ontologischen Begriffe durchläuft, wird in dieser Restauration stillgestellt, der Andere zur bestimmten Größe, das *symbolon* zur *imago*. Als umgekehrte Metaphysik eines Ursprungs entkommt das Denken nicht der Aporie, die Differenz des »Wir« am ou-topischen Ort seines Eintreffens in Anwesenheit überführt zu haben. Die Stimme bleibt *télos* der Schrift, die Präsenz Fluchtpunkt der Spur. Man muß die politischen Implikationen einer solchen Perspektive nicht eigens hervorheben. Ihre Struktur öffnet sich, als »kommunistische« Utopie, *auch* einer Gewalt oder gar einer Logik des Terrors, die in jedem Immanent-Werden der »Gemeinschaft« (Nancy) virulent ist.

Denn selbst, wenn es nicht »Philosophen« sind, die diesen Terror in Szene setzen, so partizipiert ihre Denkbewegung einer Eingemeindung, wie begriffslos auch immer sich selbst gegenüber, am politisch-technischen Projekt dieser Immanenz, die mit der Gewalt dieser Immanenz schwanger geht. Noch als Umkehrung, die ihren eigenen Ursprung eschatologisch konstruieren will, bleibt sich das Denken metaphysisch verschworen. Es gehorcht der Logik dieses Schwurs noch dort, wo es das Graphem der Spuren als die An-

12. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996, S. 115.

zeichen *ausstehender* Erfüllung entziffern will. Um so schärfer aber fordert dies eine andere Lektüre seiner eigenen Figuren heraus. Was sich, unter dem fragwürdigen, nein: untauglichen Titel eines »postmodernen« Denkens, in die Genealogie der Abschiede eingetragen hat, trägt dem Rechnung. Fragwürdig und untauglich, wie das Etikett ist – denn nicht erst die »Moderne«, die *epoché* der Philosophie »im allgemeinen« ist Meditation dieser Differenz gewesen. Deshalb kommt es, Lyotard zufolge, auch nicht etwa darauf an, diese »Moderne« zu verabschieden, wie um eine neue Linie ihrer Tradition zu begründen. Vielmehr geht es darum, diese »Moderne« zu *redigieren*; und das heißt: den Abstand nachzuzeichnen, der sie skandierte, um sich nicht zuletzt darin einem »vermeintlich postmodernen Schreiben zu widersetzen«¹³. Die Rede von einer »Post-Moderne« nämlich verfehlt, was sie zu akzentuieren vorgibt. Ihr entgeht die Inschrift jenes Intervalls, das alle Begriffsbildungen der Tradition bereits unterbrochen hatte und sich in den Entscheidungen des Begriffs auf Abstand hält: als unausgesetzte Insistenz der Differenz. Stets nämlich bewegt sich die Philosophie im Rahmen dessen, was ihr eine bestimmte Konzeption des Zeichens einräumt. Darin besteht, zwischen *lógos* und *mythos*, deren platonische Erbschaft. Wo sich der Signifikant im Signifikat erfüllen soll, ohne eine Spur des Anderen zurückzulassen, entwirft sich ein Horizont, der die Figuren der Macht im katechontischen Prinzip eines Aufschubs begründet. Die Konstellation von *lógos* und *mythos* also ist semiotisch verankert; ihr Ineinanderspiel ließe sich erst durch eine Intervention unterbrechen, die die Ökonomie des Zeichens oder der »Codierung« selbst destruiert. *Die Einschnitte Lyotards*, die der siebte Abschnitt nachzeichnet, lassen deshalb, zwischen Intensitäten Nietzsches und der Kant'schen Undarstellbarkeit des »Erhabenen«, im Innern möglicher Sätze aufbrechen, was ihnen unübersetzbar bleibt. Die Unmöglichkeit, ein »Band« zu unterstellen, das den Sätzen eine hermeneutisch entzifferbare Verbindlichkeit verleihen könnte, dereguliert mögliches Sprechen zum Widerstreit, in dem Freuds »Urverdrängung« als Trauma des Ethischen lesbar wird. Denn zerstört wurde oder entsetzlich dementierte das 20. Jahrhundert, was dem okzidentalen Denken als Versprechen und Drohung zugleich innegewohnt hatte: das »Wir« im Horizont eines Wissens zu konstruieren oder darzustellen.¹⁴ Und wenn, »nach der Katastrophe« (Flusser), technische Medien am Platz dieses Versprechens einsetzen, als Substitut des Versprochenen gleichsam, so

13. Jean-François Lyotard: *Das Inhumane*, S. 69.

14. Vgl. Elisabeth Weber/Georg Christoph Tholen (Hg.): *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien: Turia + Kant 1997.

bleibt dem Denken um so nachdrücklicher aufgegeben, jenen Chiasmus zu befragen, der den »leeren Platz« in einem Maschinismus von Technik und »kategorischem Imperativ« verschränkt. Zwischen Undarstellbarkeit und Verpflichtung bliebe im *Enigma des Wir* unabschließbar, was mit dem Einspruch gegen die Präsenz zugleich die Unvordenklichkeit des »Inmitten« wahr, wie im achten Abschnitt gezeigt werden soll.

Dieser Essay scheint also zunächst einem Sprachspiel zu gehorchen. Unterschied, Abschied und Entscheidung spielen mit dem »Schied«, der sie voneinander absetzt und zugleich aufeinander bezieht. Das, was sie verbindet, ist gerade das, was in jedem von ihnen fehlt. Ihre »Gemeinsamkeit« wäre die der Differenz, die sich nicht aneignen läßt oder die dem Eigenen aller Begriffs-Appropriationen entgangen sein wird. Sie schreibt sich als Zäsur, die jeden Begriff mit einem Fehlen des Ursprungs gezeichnet haben wird, das ihn zerreißt und zerstreut. Indem es diesen Unterschied denkt, *ohne* »Begriff« oder Metapher zu werden, bewegt sich das philosophische Denken immer in einem Widerstreit, in Skansionen der Verschiebung und Wiederholung. Dem *lógos* verpflichtet, der nicht nur die Ordnung des Wortes ist, sondern lesendes Versammeln des Heterogenen, das die Vielen miteinander teilen, balanciert die Arbeit des Begriffs an der Grenze zum Mythos, an dem sie sich abstützt. Sie zeichnet eine Grenze *zu sich selbst* nach, die im Ungedachten das Gastrecht des Anderen als Unvordenklichkeit ihrer selbst registriert. Tatsächlich trägt sich der Philosophie, wo sie die *fines* begrifflicher Grenz-Bestimmungen schreibt, die Doppelnatur aller *Bestimmung* zu: Unterschiede zu bestimmen und zugleich von dem zu sprechen, was dem so Unterschiedenen *bestimmt* sei, teleologisch oder eschatologisch.¹⁵ Diese Doppelnatur jeder Finalisierung hat der Philosophie jenes mythische Ferment eingetragen, dem sie Widerstand nur entgegenzusetzen hat, wo sie eine unabschließbare Bewegung des Abschieds von sich beschreibt. Unentscheidbar bleibt deshalb, ob der Eintritt in eine technische Ordnung der Information und Kommunikation ein technisches Ereignis ist, das der Philosophie ihr »Ende« setzt, oder nicht ein philosophisches »nach« der Philosophie, das sich in ihr stets dachte. Technisch instrumentiert, widerfährt dem Denken, was sich in ihm unabschließbar wiederholt. Diese Unentscheidbarkeit folgt nicht nur seiner Schwäche. Es rührt, wie Lyotard sagt, aus jener Mitte, in der es erwacht und sich der unkonstruierbaren Frage des »Wir« öffnet. Dieses Erwachen trägt sich überall zu, wo sich der Traum einer Welt entziffern will, der

15. Vgl. Martin Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1980, S. 323.

»Mythos« heißt. Mit ihm *bekannt* zu sein hieße jedoch nicht, zu »erkennen«, sondern des Schlags gewärtig zu werden, der zwischen *lógos* und *mythos* erst erwachen *läßt*. Wichtig sind deshalb nicht so sehr Begriff oder Bild, in denen sich dieses Erwachen zu vergegenwärtigen sucht. Entscheidend ist der Augenblick des Erwachens selbst. Sich ihm auszusetzen heißt, das »Selbst« auszusetzen; und dieser Exposition nachgeordnet bleibt die Frage, in welchen *Begriffen* oder *Bildern* sich die Philosophie dieses Aussetzen zu vergegenwärtigen sucht.

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 Kommuation 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 »spont«²⁶, 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 situ-iert. 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 Spre-chen 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 Ande-ren 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 Vor-aussetzung, in der sich die philosophische *epoché* eröffnet und trägt, besteht im *Stets-schon-vermittelt-Sein* des Anderen. Deshalb wie-derholt sich die Philosophie in der besessenen Meditation ihres Anfangs; deshalb durchläuft ihre Frage, was das Meinen vom Wah-ren, 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 Wahrem, Mythos und Wissen nicht fügt. Sie beruht auf der uneinholbaren Vorausset-zung, 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 Hin-sicht dieser Gewalt des Imaginären. Stets verfehlt sie, was sie ver-gewaltigt.

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 Über-schreitens 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* freigeben 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 Wiederaeignung, 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 aufgeboten, 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 Zwielflicht 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.

Die Metaphern Nietzsches

Würfel

Die Erfahrung, daß der Abschied der Philosophie von sich selbst unabschließbar ist, hat sich ihr, traumatisch gleichsam, als Index einer Verfehlung ihres eigenen Anfangs eingetragen. Deshalb war sie niemals nur Begriffsgeschichte, sondern mehr noch deren De-struktion, nicht nur Architektonik, sondern mehr noch deren Archäologie. Die Auskunft nämlich, sie gehe aus dem Mythos hervor, von dem sie sich abstoße, um ihn zu überwinden, hält der Einsicht nicht stand, daß dieser Mythos bereits *Mythos der Philosophie* »ist«. Im gleichen Maß also, in dem dieser Gegensatz zum Mythos auf eine Differenz verweist, die jener von *mythos* und *lógos* vorausgeht, zeigt sich die Philosophie von einer Ursprungsfrage heimgesucht, die sprengt, was sich von ihr als Ursprung konstruieren ließe. Auf eine Weise, die ihr unverfügbar ist, muß dieser unkonstruierbare Ursprung an ihr *vorübergegangen* sein. Deshalb ist sie durchkreuzt von der inständigen Meditation eines Rendezvous, zu dem sie verspätet erschien; eines Sprungs, den sie verpaßte; eines Risses, der sich ihr als Verfehlung des eigenen Ursprungs zu denken gibt. Sie kann sich seiner nicht vergewissern, nicht innewerden – nicht *er-innern*, wie Nietzsche feststellt: »Daß es ein Vergessen gibt, ist noch nicht bewiesen; was wir wissen, ist allein, daß die Wiedererinnerung nicht in unserer Macht steht.«¹ Wo der platonische *éros* eine Ordnung von Urbildern und deren *anámnēsis* konstruiert, die wahrer Gegenstand der Philosophie sei, registriert eine Genealogie ihres verfehlten Anfangs eine unaufhebbare Zäsur. Sie kehrt alle Wiedererinnerung in ihre eigene Unmöglichkeit: »Vorläufig haben wir in diese Lücke unserer Macht jenes Wort ›Vergessen‹ gesetzt: gleich als ob es ein Vermögen mehr im Register sei. Aber was steht zuletzt in unserer Macht! – Wenn jenes Wort in einer Lücke unserer Macht steht,

1. Friedrich Nietzsche: *Morgenröte. Gedanken über die menschlichen Vorurteile*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. I, S. 1098.

sollten nicht die anderen Worte in einer Lücke unseres Wissens *um unsere Macht* stehen?»²

Das »Vergessen« der Philosophie fungiert deshalb nicht nur als Index eines Fehlens, von der sie in ihrem »Innern« gezeichnet ist. Dieses Fehlen, das sie im *éros* ihrer Liebe zur Weisheit überbrückt, markiert mehr noch ein Ungenügen der Philosophie *als Philosophie*. Es ist Niederschlag einer Exteriorität, der das Denken ausgesetzt ist. Einerseits ragt das »Vergessen« als Mangel in die philosophische Immanenz hinein, widerfährt es ihr. Andererseits aber muß sich das Denken diesem Mangel überlassen, muß es gleichsam Platz in ihm greifen: nur so kann es sich den Mangel in Gestalten der Immanenz aneignen. Diese Konstellation aber ist keine der »Identität«, sondern chiasmisch. Sie unterschiebt dem Riß, der ihr widerfuhr, eine Gestalt, die ihn repräsentieren soll. Immer verwechselt die Wiedererinnerung deshalb »das Sein der Vergangenheit mit einem vergangenen Sein und beruft sich, da sie keinen empirischen Moment festmachen kann, an dem diese Vergangenheit gegenwärtig war, auf eine ursprüngliche oder mythische Gegenwart«³. Doch weil es sich dabei um eine Verwechslung handelt, wird die Wiedererinnerung nie umschließen können, womit sie abschließen soll. Und deshalb kann sie *anámnesis* auch nicht sein, ereignet sich Wiedererinnerung immer als ihr eigenes Aussetzen. *Anámnesis* schreibt sich als Wiederkehr, nicht als Präsenz, und Bedeutung ereignet sich ihr um den Preis des Rückzugs einer Differenz, die sich in ihr bedeutet. Die Anamnesen der Philosophie können deshalb nur Modi sein, in denen sich diese Wiederkehr anzeigt: unausgesetzte Unterbrechung jenes Kreises aus Kreisen, den sie als Wiedererinnerung beschreibt. Insofern steht das »Vergessen« in einer Lücke unserer Macht, wie Nietzsche sagt. Aber nicht, weil es einen ungesicherten Term darstellt, um den sich ein ganzes Gefüge ansonsten gesicherter Worte gruppieren ließe. Vielmehr stehen diese Worte *ohne Ausnahme* in einer Lücke dieses Wissens. Lückenbüßern gleich, haben sie den Preis dafür zu entrichten, daß diese Macht auf eine des anamnetischen Wissens einer Gegenwart reduziert wurde. Der illusionäre Zug der Philosophie besteht also darin, den Unterschied des Einen zum Anderen als Differenz zu denken, die sich *innerhalb* des Einen abzeichnet. Nur unter dieser Voraussetzung wäre »Wiedererinnerung« möglich. Aber wenn diese Anamnese mißlingt – und die »Geschichte« der Philosophie belegt dies; sie ist, als unausgesetzte Frage, nur die Wiederholung dieses Mißlingens –, dann weil in dieser Wiederholung etwas wirksam ist, was

2. Ebd.

3. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 185.

auf der Ebene des Einen nicht zur Sprache kommen kann. Zwar hat die Wiederkehr von Abschiednahmen, die sich hier ankündigt, nicht schon, wie Nancy vermerkt, mit Nietzsches »Wiederkehr des Gleichen« zu tun: »Letztere denkt den Augenblick als einer Ewigkeit von Sinn ausgesetzt, besser gesagt: exponiert ihn einer Ewigkeit als unbegrenzter Offenheit für Sinn, in der seine Bedeutung versinkt. Jene bezeichnet dagegen nur den einwandfreien Erhaltungszustand einer Bedeutung, die dank einer merkwürdigen geistigen Erstarrung vor der Geschichte sicher ist.«⁴ Aber so abgründig dieser Abstand auch ist, so sehr spricht er auch von einer Verschränkung dieser Distanzen, die aufeinander verwiesen sind.

Nie hat es die Philosophie nämlich an Versuchen fehlen lassen, dieser Verschränkung innezuwerden, die das Erscheinen des Sinns auf die *Möglichkeit* seines Erscheinens verweist. Stets suchte sie ihren eigenen Ursprung noch ursprünglicher zu denken, als dies dem aristotelischen *thaumázein*, dem erschütterten Sich-Verwundern am Anfang, möglich ist. Immer hat sie sich dieser Korrelation in den Tiefen ihrer eigenen »Wurzeln« zu versichern gesucht, und nicht von ungefähr spielt deshalb die Metaphorik der »Wurzel« in diesen Anstrengungen, den Ursprung noch ursprünglicher zu denken, eine beherrschende Rolle. Von untergeordneter Bedeutung ist dabei, zu welchen Resultaten eine solche Archäologie der »Wurzeln« gelangen könnte. Es wären jedenfalls Sätze, die sich am »Ende« einer langen philosophischen Verirrung als deren verfehlte, vergessene *Wahrheit* präsentieren würden. Es wären Ergebnisse eines Weges, der notwendig gewesen wäre oder in den hätte investiert werden müssen, um sich die Wahrheit dieser Verausgabung oder Verirrung wieder-aneignen zu können. Aber deshalb müßte jeder Versuch, den verfehlten, den ausstehenden Anfang einzuholen – ihn ins Eins zu holen –, den Platonismus, die Dialektik, die Wahrheit einer Transzendenz des Seins auch wiederherstellen. Denn auch, wo sich der Anfang als verfehlt in Erinnerung riefte, bliebe solche Erinnerung *anámnesis* dieses Anfangs. Und wo sie sich selbst in einen *anderen* Anfang der Philosophie einsetzen würde, bliebe die Geste dieses Denkens im weitesten Sinn »dialektisch«. Sie hätte den Riß, der die Philosophie von sich selbst spaltet, nur umgangen, um ihn auf einer anderen Stufe, als dialektischen Widerspruch oder Gegensatz, zu restituieren. Und damit könnte eine solche Archäologie des Begriffs nur bestätigen, was sie untergraben will.

Dem ließe sich nur entgehen, wenn jener Willkür, jenem blinden Wurf, der das »Sein« einsetzte, ein anderer »Sinn« verliehen

4. Jean-Luc Nancy: *Das Vergessen der Philosophie*, Wien: Passagen 1987, S. 24f.

werden könnte als der, den Sinn nur verfehlt zu haben. Diese Willkür müßte sich wörtlich lesen lassen: als Kür eines Willens, der allen Reglements eines metaphysischen *eidos* entzogen ist. Die Zerrissenheit, an die eine dialektische Bewegung des Begriffs nur rühren kann, um sie zu fliehen, müßte als Zerreißen noch dieses Ursprungs zu denken sein. Es ginge darum, jenen Würfelwurf, der Schelling zufolge das blinde Sein Gottes einsetzt, als Wurf einer Entscheidung zu lesen, die keiner Teleologie einer nachträglichen Entscheidung mehr untersteht. »Vielleicht gibt es weder Willen noch Zwecke, und wir haben sie uns eingebildet.«⁵ Mit einem Schlag würden sich alle Begriffe umgruppieren, die der Metaphysik die Unangreifbarkeit ihrer Stellung garantierten. Doch deshalb durfte dieser Wurf auch niemals fallen. Oder wenn er fiel, dann nur in Hinblick auf das Resultat eines *eidos* oder eines göttlichen Seins, das den Zufall des Wurfs in Notwendigkeit aufhob. So berührte der Geist der Dialektik die Zerrissenheit, um sich als *lógos* seines Seins zu sammeln; so fiel der Würfel Schellings nur, um Gott in jenes blinde Sein einzusetzen, aus dem er sich fortbilden wird, um über den Wurf zu entscheiden. Alle Sammlung des *lógos* bleibt derart im Reich der Bilder und ins Imaginäre des Begriffs gekehrt. Dies ist der Preis, den der *lógos* für die Konstruktion seines Anfangs, für die *arché* und die Eschatologie seiner Erfüllung zu entrichten hatte. – Nietzsches Willkür bricht mit dem Imaginären dieses Zirkels. Sie verleiht dem Wurf einen anderen »Sinn« als den, einer Metaphorik des Optischen, einer Ordnung des Schauens als blinder Fleck einbeschrieben zu sein, aus dem sich das Wissen herauszuarbeiten hätte. Sie macht geltend, daß keine Arbeit am »Sinn« der Aleatorik dieses Wurfs gerecht werden kann: »Jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: da *müssen* Würfe vorkommen, die der Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen. *Vielleicht* sind unsre Willensakte, unsre Zwecke nichts anderes als eben solche Würfe – und wir sind nur zu beschränkt und zu eitel dazu, unsere äußerste Beschränktheit zu begreifen: die nämlich, daß wir selber mit eisernen Händen den Würfelbecher schütteln, daß wir selber in unseren absichtlichsten Handlungen nichts mehr tun als das Spiel der Notwendigkeit zu spielen.«⁶

Es gibt also Würfe, die den Zwecken, der Vernunft, der Präsenz einer Bedeutung täuschend ähnlich sehen. Neben vielem anderen setzen sie auch eine *Illusion* der Zwecke frei. Dies aber verkennt der Platonismus. Wo die Aleatorik das Ineinanderspiel von *lógos*

5. Friedrich Nietzsche: *Morgenröte*, S. 1102.

6. Ebd.

und *mythos* eröffnet, hat sie sich als *Möglichkeit* dieses Ineinanderspiels bereits zurückgezogen. In bestimmter Weise ist die Philosophie von diesem Rückzug nicht nur gezeichnet. Sie »ist« die Spur dieses Rückzugs, in dessen Strudeln sie die Wahrheit, den Sinn oder den *lógos* zu buchstabieren sucht. Aber deshalb umschreibt sie, in Bahnen einer Wiederkehr der Bedeutung, nur das *skándalon* ihrer eigenen Unmöglichkeit, dieses Rückzugs *innezuwerden*. Indem sie sich selbst als Ursprungsfrage stellen muß, ist sie bereits anderes als Frage nach dem Ursprung: Meditation eines Anfangs, in dem sich dessen Anfangslosigkeit wiederholt. Nietzsches Aleatorik durchkreuzt also den imaginären Zirkel des Denkens, indem er es mit dem Würfelwurf zusammenfallen, es *mit ihm fallen* läßt. Und dies verschiebt den Ort tiefgreifend, den die Entscheidung in der Ordnung des Sinns einnimmt. Die Entscheidung zeichnet sich nicht mehr als etwas ab, was das Spiel der Symbole unterbricht oder es im Erscheinen einer Bedeutung stillstellt. Sie ist dem Zufall nicht mehr nachträglich. Die Entscheidung fällt vielmehr selbst aleatorisch. Sie »ist« nichts anderes als dieser Zufall, dieses Schicksal, dieser Wurf. Ihn zu bejahen bedeutet, ihn von aller Nachträglichkeit und damit vom Ressentiment zu befreien. Solange man also, mit Schelling, die Aleatorik nur als Voraussetzung eines Seins zuließe, in dem sich ein Unentschiedenes erst zu entscheiden habe, hat man ihren Sinn und damit den »Sinn des Sinns« verfehlt. Jedes nachträgliche Denken – jedes Denken eines nachträglichen Sinns, eines Ressentiments in des Wortes Bedeutung – verneint den »Sinn des Sinns«. Es flieht jene Unentscheidbarkeit. Es verwehrt sich jenem Riß einer Differenz, die sich keiner Metaphorik des Lichts oder der Bildung fügt. Und damit überwältigt es jede Zerrissenheit, die sich einer Dialektik des Werdens nicht fügt und von einem *eidos* von erfüllter Bedeutung nicht stillstellen läßt.

Dieser Wille zum Stillstand, diese Flucht, diese Überwältigung waren es gewesen, die die Philosophie in allen ihren Gestalten beherrscht hatte. In ihnen legt Nietzsche Techniken einer Mortifikation frei, die in den philosophischen Begriffen als deren Erstarrung zum Tragen kommen: »Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie töteten, sie stopften aus, diese Herren Begriffs-Götzendienen, wenn sie anbeten – sie werden lebensgefährlich, wenn sie anbeten.«⁷ Gewiß, die Philosophie war dem *éros*, dem Leben, seiner Fülle und Präsenz verpflichtet gewesen. Sie setzte sich als *lógos* dieser Fülle und dieser Präsenz ein. Sie

7. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. II, S. 957.

sprach im Namen einer lebendigen Gegenwart, von der ihre Anschauung ausging. Sie suchte darüber zu wachen, daß alles Denkbare von dieser Gegenwart aus gedacht wurde, um es vor dem Einbruch des Todes zu schützen. Aber im Namen einer unvergänglichen *Wahrheit* dieses Lebens mußte sie selbst töten, was sie unter sich begriff. Indem sie die sinnlichen Vielheiten, ihre Wechselhaftigkeit, ihren Perspektivismus als trügerisch aburteilte, stellte sie sie im Namen des »Wesens« still. Indem sie die Idee der Wahrheit zu etwas machte, an das der sie Denkende sich wieder-zuerinnern hätte, setzte sie die sinnlichen Vielheiten zur Nichtigkeit herab. Und deshalb steuerte sie auch einen Punkt an, an dem dieser Tod die Wiederkehr der Bedeutung selbst aufzehren und die Philosophie darin erschöpfen würde, *nur noch den Tod zu bedeuten*. Denn wenn das, was ist, nicht das Wahre sein kann; wenn es zum Wahren erst im Zeichen einer Transzendenz wird, die eine unvergängliche Wahrheit des »Seins« eingesetzt hat, dann zeichnet sich eine Entwertung aller Werte vor, die das Transzendente schließlich selbst wie in einem unwiderstehlichen Sog erfaßt. Seinsbegriffe, die ins Eigene kehren, was Eigenes nicht sein kann, stehen im erkalteten Zeichen einer Identität, die sich als die des Todes selbst herausstellt. Dem Leben verschworen, erweist sich die Philosophie des Mythos, der Mythos der Philosophie, als Todesproduktion *kát' exochen*, die sich in der Logik des Begriffs ins Werk setzt; als einen »Willen zum Nichts, einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichen Voraussetzungen des Lebens (...)«⁸. Es ist, als hätte sich die Trias von Unterschied, Abschied und Entscheidung an einem gewissen Punkt stillgestellt – ganz so, wie eine Ökonomie erstarrt, sobald sie keinen leeren Platz mehr findet, der ihr weitere Spielzüge erlauben würde.

Nietzsches Denken eines Mittags, eines *Inmitten* der ewigen Wiederkehr, hat dies den nihilistischen Grundzug der Philosophie genannt. Er ist in ihren begrifflichen Anordnungen ebenso vorgezeichnet, wie er notwendig den Eklat einer heillosen Krise ansteuert. Was Nietzsche der philosophischen Notwendigkeit entgegensetzt, kommt deshalb einem Umsturz gleich. Denn Nietzsches Notwendigkeit bildet »niemals die Aufhebung, sondern die Kombination des Zufalls selbst. Die Notwendigkeit bestätigt sich im Zufall, sofern der Zufall selbst bestätigt, bejaht wird.«⁹ Und deshalb untersteht der »Empirismus«, der aus dieser Bejahung hervorgeht,

8. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. II, S. 900.

9. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, München: Rogner & Bernhard 1976, S. 32.

auch keinem Begriff sinnlicher Gegebenheiten mehr. Dies bliebe noch den begrifflichen Oppositionen der Metaphysik verhaftet. Um das Sinnliche nicht bloß zu rehabilitieren – so wie man das Verworfenen einer Normalität zuführt, es anerkennt oder in heimische Bezirke eingemeindet –, bedarf es vielmehr ganzer Serien von Unterbrechungen, die es der Opposition zum Intelligiblen selbst entziehen. Nur so ließe sich der Zufall des Würfelwurfs in ihm freisetzen. Es bedarf also einer forcierten Lektüre, die es über diese Opposition hinaustreibt, einer Lesart, die das spekuläre Gefüge der Metaphysik selbst aufsprengt. »Versuchen wir den Spiegel an sich zu betrachten, so entdecken wir endlich nichts als Dinge auf ihm. Wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf nichts als auf den Spiegel. – Dies ist die allgemeinste Geschichte der Erkenntnis.«¹⁰ Wo die Dinge nur im Spiegel der Spekulation erscheinen können, haben sich nicht nur die Vielheiten in »Sinnliches« verwandelt. Sie unterliegen bereits einer tödlichen Zirkularität. Alles, was die Philosophie im Begriff ihres *eidos* gespiegelt hatte: »Sein«, »Substanz«, »Subjekt« oder »Geist«, war in sich von einer äußersten Verdichtung gekennzeichnet. Sie unterwarf die Vielheiten dem Einen, sie mortifizierte das Werden im Zeichen des spekulären »Seins«. Traum dieser Wahrheit, so Nietzsche, wurde sie zum Alptraum des Lebens. Sie stiftete die Hierarchien des Begriffs als Akkumulation des Todes, als Ägyptizismus.

Deshalb wird sich eine Destruktion der Philosophie in einer Bewegung abspielen müssen, die zumindest zweifach ist. Einerseits muß sie das »Sinnliche« aus dem Gefüge spekulativer Bestimmungen herausbrechen, die es erst zum »Sinnlichen« machten. Aber damit verwandelt sich andererseits, was an diesen Bruchstellen aufspringt, auch in *anderes* als »Sinnliches«. Die Destruktion bricht also nicht nur mit dem Transzendentalismus, der es zum »Sinnlichen« entspannte, sondern mit dem »Sinnlichen« selbst. Nicht, weil es sich vom »Intelligiblen« unterscheidet, sondern weil es sich als »Sinnliches« von sich selbst unterscheidet – weil es das Unterschieden-Sein von sich »ist« oder weil in ihm eine Differenz aufricht, die von keiner metaphysischen Instanz überwölbt wird, artikuliert sich in diesem Bruch jene Willkür, die den Wurf des Würfels bejaht. Es reicht deshalb nicht aus, den »transzendentalen Signifikanten« zu destruieren, der beherrscht, was sich auf der Ebene von »Sinn« und »Bedeutung« zuträgt. Vielmehr müssen die Spuren dieser Herrschaft überall dort freigelegt werden, wo sie sich etwa als »transzendentes Signifikat« den Gegebenheiten eingepägt und ihm den Charakter des »Sinnlichen« verliehen haben. Deshalb wird diese Bewe-

10. Friedrich Nietzsche: *Morgenröte*, S. 1172.

gung einer Destruktion nur wirksam, wo sie sich gleichsam selbst überlagert; wo sie Interferenzen freisetzt, deren Ursachen vom metaphysischen Dualismus nicht verortet werden können. Der Wurf der Würfel spielt sich also immer zweifach ab: auf »der Erde und dem Himmel. Der Erde, auf der die Würfel geworfen werden, der Himmel, auf dem die Würfel fallen (...).«¹¹ Beide Sphären durchquerend, hier wie dort, zerstört der Wurf den Ort eines Gottes, der sich, ihm gegenüber verspätet, an die »Arbeit« am »Sinn« machen könnte. Und damit destruiert er eine Logik der Nachträglichkeit, die jede »Arbeit« auszeichnet und alles, was sie hervorbringt, mit dem Geist dieser Nachträglichkeit durchsetzt.

Insofern aber zerreißt die Zerrissenheit des Anfangs den Anfang selbst. Sie setzt die paradoxe Nicht-Struktur einer Genealogie ohne Genesis frei, die ihre Gegenstände nur schätzen kann, indem sie sie aleatorisch *erschafft*. Und dies läßt sich nicht mehr als deren »Anfang« denken. Immer handelt es sich um ein »Inmitten«, aus dem Nietzsches Denken auftaucht. Stets findet sich das Denken als Eingelassen-Sein in eine Differenz, die den sie Denkenden schon vielfach gespalten oder zerrissen hat. Dionysisch ist nicht der Rausch einer Verausgabung, die sich der Arbeit am »Sinn« bloß entzogen hätte, um deren Erträge durchzubringen; dies würde Nietzsches Souverän wie den Hegelschen Herrn aussehen lassen. Dionysisch ist, die Sphäre der Arbeit, die Territorien des »Sinns« zu durchlaufen. Dionysisch also ist, jeden einzelnen der Begriffe aus der Opposition von Arbeit und Verausgabung selbst herauszusprengen. Und damit aus einer Ökonomie des Wissens, die sich vom Nicht-Wissen eines Wahns absetzt: »Der Wahnsinn des ›*Alles kehrt wieder*‹ hat ein erstes einfaches Merkmal, indem er in sich die Extravaganz von Formen und Beziehungen, die sich ausschließen, trägt. Er formuliert in einer hegelianischen Sprache das, was diese Sprache nur zerstören kann; diese Formulierung ist indessen kein zufälliger Anachronismus: der Anachronismus ist seine Notwendigkeit, die ›ideologische Verspätung‹ seine richtige Stunde; ebenso wie er nur das zerstören kann, was sich in ihm vollendet und in ihm in Erfüllung geht, und nur durch die Strenge der Erfüllung, die ihn selbst zerstört.«¹²

11. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 31.

12. Maurice Blanchot: *Die Forderung der Wiederkunft*, in: P. Klossowski u.a., *Sprachen des Körpers*, Berlin: Merve 1979, S. 116.

Differenz

Begriffe, so erklärte Nietzsche, stehen in den Lücken, die einer Logik sich verschiebender Differenzen gehorchen. Doch dann kann es auch keinen Begriff geben, der dem »Begriff des Begriffs« entspräche. Die Begriffe der Philosophie bewegen sich vielmehr im Bann einer »Einbildung«, einer transzendentalen Illusion, die sie selbst erzeugen. Sie besteht in der Unterstellung, Sprache sei im *eidos* der Philosophie mit den Dingen auf eine Weise verschränkt, die sie in ihrem Urbild als ihrer Wahrheit zusammenfallen läßt. Doch weil die Begriffe nur Lücken besetzen, können sie nicht in erster Linie Bedeutung sein. Sie bezeichnen nicht Identitäten, sondern überbrücken *Vielheiten von Abständen*: »Es liegt im Wesen einer Sprache, eines Ausdrucksmittels, eine bloße *Relation* auszudrücken (...).«¹³ Vielfache Relationen jedoch: die von Abständen, die das Sinnliche differieren lassen und damit jedem Versuch widerstehen, es als Bedeutung stillzustellen; Relation zwischen den Zeichen und dem Sinnlichen, die das Zeichen in der Wiederkunft einer Insuffizienz seiner selbst befällt; und schließlich: Relation von Abständen zwischen den Zeichen, die diese Insuffizienz beständig neu markieren, indem sie andere Zeichen herausfordern, die diese Insuffizienz schließen sollen.

Den Ägyptizismus der Philosophie zu destruieren heißt deshalb, mit dem Hammer zu philosophieren. Es bedeutet, im »Innern« der Begriffe jene Vielheiten von Abständen, jene Differenzen hörbar werden zu lassen, die alle »Identität« als Illusion zeichnen. Mit dem Hammer zu philosophieren, das bedeutet, jeden Begriff als Resultat einer Erpressung kenntlich werden zu lassen, die im Übergang vom Wort zum Begriff wirksam geworden ist. Denn indem Begriffe differentielle Relationen besetzen, erzeugen sie den transzendentalen Schein, im Abgrund der Relationen auf eine Sphäre zu verweisen, die nicht-relational, homogen, einfach oder intelligibel wäre. Insofern tilgen sie die Differenz, an deren Stelle sie sich setzen. Sie verwandeln die Differenz ihrerseits ins Trugbild eines Bedingten: in die *Projektion* eines Unbedingten nämlich, das »hinter« der Differenz sei und sie in sich *einschlosse* oder sie in sich *beschlösse*. Damit konstituieren sie das Sinnliche nur, indem sie es mit einem Verweischarakter ausgestattet haben. Sinnliches kennt die Philosophie nur in Abhängigkeit vom Übersinnlichen, auf das es weist, als Schatten, den das Wahre wirft, oder als Projektion von Urbildern im Reich des Scheins. Die *epoché* der Philosophie ist theo-grammatologisch im

13. Friedrich Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. III, S. 751.

unmittelbarsten Sinn: »Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben (...).«¹⁴

Doch damit ist diese Struktur auch einer Logik unterworfen, die sich theo-grammatologisch nicht vereinnahmen läßt. Am Platz einer Lücke, die der Begriff schließt, entgeht ihm zwar die Differenz, die er überbrückt. Doch weil er diese Differenz, auf die er sich stützt, auch voraussetzen muß, wiederholt sie sich *an ihm*, ohne daß dies *in ihm* Bedeutung annehmen könnte. Dies schreibt sich als Logik einer Wiederkunft, die sich allen Begriffen einträgt, gerade weil sie in ihnen begriffslos oder unbegriffen bleiben muß. Der Begriff markiert so etwas wie eine begriffslose Distanz zu sich, die ihn aller Möglichkeit begrifflicher Selbstpräsenz entzogen hat. Und damit auch dem, was man *den Begriff des Begriffs* nennen müßte. Lückenbüßer einer Differenz, die er entstellt, indem er sie verstellt, stellt sie sich dem Begriff in der Wiederkehr des Wortes zu: »Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache außer uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.«¹⁵ Reizquantitäten, die im Wort Ausdruck werden, unterbrechen damit die Herrschaft des Begriffs. Sie entzaubern die Ordnung der Kausalität, die er als transzendente Illusion, als *Illusion des Transzendentalen* entwirft. Sie spalten den Begriff in jenem Maß von sich selbst, in dem er die Singularitäten idealisiert hatte, deren Differenzialität er überbrückt. Im Zeichen dieser Spaltung zerbricht der sprachrealistische Glaube, daß in den Zeichen so etwas wie ein »Wesen« der Dinge zum Vorschein komme. Die Worte selbst schlagen sich als *nachträglicher* oder *verspäteter* Versuch nieder, sich über differentielle Sinnesdaten Rechenschaft abzulegen – wie die wiederholten Schläge eines Hammers.

In bestimmter Hinsicht trägt Nietzsche die Kant'sche Kritik des ontologischen Gottesbeweises also ins Feld der Sprache vor, um sie hier zu vollenden. Die Sprache selbst generiert, was Kant transzendentalen Schein genannt hatte. Sie selbst erzeugt die Illusion eines Realismus der Bedeutung. Sie selbst produziert die Ontologie der Adäquation, eines metaphysischen Mehrwerts an Sinn über einen Nominalismus differentieller Quantitäten hinaus. Bedeutung oder Signifikat sind jedoch nur gewisse Wirkungen unter vielen anderen, die ein Ausdruck zeitigen kann; ganz so, wie auch der Würfelwurf einer Illusion der Zwecke täuschend ähnlich sehen mag. Doch nichts erlaubt, diese Vielheiten möglicher Wirkungen deshalb

14. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, S. 960.

15. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. III, S. 312.

auf eine Idealität der Bedeutung festzulegen. Sprache ist differentiell, metaphorisch, Übertragung in einem Sinn, der auf keine »eigentliche Bedeutung« zurückgeführt werden kann. Sie ist ein Gefüge aus »willkürlichen Übertragungen«¹⁶. Denn sie »bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdruck die kühnsten Metaphern zu Hilfe. Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wird nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andre und neue.«¹⁷ Einerseits also ist die Metaphorik oder die Sprache im allgemeinen von Willkür gezeichnet. Willkür von Sprungtechniken, die stets ganze Sphären hinter sich lassen, um – »mitten hinein«, wie Nietzsche signalisiert – in anderen aufzusetzen. Die Metaphorik ist keine Technik, die »eigentliche« von »uneigentlichen« Ausdrücken zu unterscheiden würde, um sie sodann in einem kalkulierten Spiel von Substitutionen zirkulieren zu lassen. All dies bliebe eine philosophische Illusion. Weit davon entfernt, Ersatz eines Begriffs zu sein, zeichnen Sprungtechniken vielmehr die Spur der Genese eines *jeden* Begriffs vor. Und damit erzeugen sie selbst noch die Illusion »eigentlicher Bedeutung«. Es gibt also *nur* Metaphern; und deshalb kann die Metaphorik einer Ökonomie des Uneigentlichen und Eigentlichen nicht gehorchen. Sie ist differentielles Spiel der Willkür »selbst«.

Aber spätestens hier zeichnet sich auch ein Punkt ab, an dem Nietzsches Destruktion einer sprachlich verfaßten Ontologie sich selbst bedroht. Denn eine Sprache, die unmittelbar aus einmaligen Sinnesreizen hervorgeht, müßte in eine Art Inflation ebenso einmaliger wie unwiederholbarer Laute zerfallen. Diese Laute würden sich darin erschöpfen, nicht teilbar und deshalb auch nicht mitteilbar zu sein. Damit würden sie aber nicht nur den Begriff, sondern auch die Metaphorik des Wortes auflösen, die aus ihnen doch gerade entstehen sollte. Auch eine metaphorologische Destruktion der sprachlich verfaßten Ontologie muß sich also an einer gewissen Grenze selbst unterbrechen. Nur so könnte sie als sprachliche Destruktion von Sprache möglich bleiben; »durch die Zeichen wird eine *Absicht* gebildet – und weniger ihre Triebintensität: während das Denken als solches sich bildet, oszilliert die Triebintensität, und wenn eine Erklärung entsteht, verfällt sie in die Unbewegtheit der Zeichen. Aber wohin fließt die Intensität zurück?«¹⁸ An dieser

16. Ebd.

17. Ebd.

18. Pierre Klossowski: *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, München: Matthes & Seitz 1986, S. 68.

Stelle zeichnet sich jedenfalls ein Zugeständnis ab, das Nietzsche an die Destruktion einer Philosophie entrichten muß und dessen Tragweite kaum ermessen werden kann. Das Spiel der Willkür muß, auch Nietzsche zufolge, durch eine gewisse Bildlichkeit strukturiert sein, die sich an die Aleatorik der Sprünge wie eine Figuration anlagert. Das Bild, so war zu lesen, ist Resultat einer Übertragung des Reizes; der Laut, der dieses Bild »nachformt«, Resultat einer Übertragung des Bildes. Die Ordnung der Sprache insgesamt wird also durch eine Mimesis der Sphären, durch eine gewisse künstlerische *téchne* eröffnet und garantiert, die sich ums *Bild* gruppiert. Innerhalb der begrifflichen Mortifikation fungiert diese *téchne* des Bildes wie eine *Instanz des Lebendigen*, die unangreifbar sei, als Ur-Erlebnis: »Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe. Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, daß es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, das heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muß. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nichtgleichen.«¹⁹ Weil sie Techniken einer Mimesis freisetzt, ist die künstlerische *téchne* Quelle auch des Begriffs. Wort und Begriff unterscheiden sich dadurch, daß ersteres als Übertragung eines »Urerlebnisses«, der Begriff dagegen als Subsumtion einer Vielzahl von »Erlebnissen« fungiert. Indem der Begriff aus einer Gleichsetzung des Ungleichen hervorgeht, ist er Einebnung von Vielheiten. Und indem er auf viele ungleiche Fälle angewandt werden kann, kommt er einer Verwerfung der Differenzen gleich. Es gibt also nicht nur die trügerische Opposition zwischen dem Leben und dem Tod, in der sich die Philosophie eingerichtet hatte, um das Leben im Namen des Lebens zu mortifizieren. Vor allem gibt es ein Ur-Erlebnis, das geeignet sein soll, dieses philosophische Simulakrum zu sprengen und das Wort der Diktatur des Begriffs zu entziehen. Problematisch jedoch wird damit das Stichwort eines »Urerlebnisses« selbst, das diese Operation einleiten soll. Ur-Erlebnis könnte es nur sein, indem es einmalig oder einzig ist. Dies aber ist in einer Logik des Sinnlichen nicht darstellbar, die nur Differenzen, nicht aber die Einmaligkeit eines ganz und gar Individuierten kennt. Insofern aber kann das Ur-Erlebnis auch nicht »sinnlich« sein, sondern nur Erschütterung des Sinnlichen; nicht Erlebnis, sondern dessen Aussetzen; nicht Ursprung einer Genese, sondern dessen Fehlen. Das Sinnliche ist gerade »nicht das Gegebene, sondern das, wodurch das Gegebene gegeben

19. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 313.

ist. Darum ist es in gewisser Weise auch das Unsinnliche²⁰. Deshalb kann das »Urerlebnis« auch weder Ursprung noch Erlebnis sein. In metaphysischen Begriffen gesprochen, die ebenso unvermeidbar wie unzureichend bleiben: bei diesem Ur-Erlebnis müßte sich um den traumatischen Einbruch eines »nichtsinnlich-Sinnlichen«, eines »sinnlich-Unsinnlichen« gehandelt haben, das aber damit nicht nur die Herrschaft des Begriffs, sondern auch die metaphorische Relation erschüttert, aus der diese Herrschaft hervorgeht.

Tatsächlich wird die Grenze zwischen Wort und Begriff, Metapher und Kategorie im Zeichen dieser Erschütterung auf eine Weise unscharf, die auch Nietzsches Genealogie im Innersten bedroht. Denn gelten alle Bestimmungen, die er für den Begriff einführt, dann nicht auch für das Wort oder die Metapher? Ist nicht auch sie, weit davon entfernt, Singularität im Sinn eines »Urerlebnisses« zu sein, dessen *Übertragung*, Relatum also? Einerseits Technik der Übertragung, kann sie andererseits nur übertragen, wenn sich das »Urerlebnis« selbst geteilt hat, das sich in ihr überträgt. Teilung dieses Erlebnisses, erhebt sich die Metapher über einer Teilung des sprachlichen Ursprungs selbst. Sie überträgt eine Differenz, die sich in Gestalt seiner Meta-Phorik in einen gewissen Abstand zu sich selbst gesetzt hat. Insofern aber muß auch die Metapher die Singularität bereits getilgt haben, ist sie deren Mortifikation. Und damit gehorcht sie selbst den Bestimmungen des Begriffs. Allen Versicherungen Nietzsches zum Trotz, der die »lebendige Metapher« den Erstarrungen des Begriffs entwinden will, muß auch die Metaphorik einen gewissen Tod ins Spiel gebracht haben, um übertragen zu können. Jenes »Übersehen des Individuellen und Wirklichen«²¹, das Nietzsche zufolge den Begriff auszeichnet, würde auch die Metapher auszeichnen. Und dies verleiht jedem Versuch, in ihrem Zeichen die Anordnungen der Philosophie zu verlassen, eine tiefe Zweideutigkeit.

Rätselhaft nämlich bleibt in dieser künstlerischen Wiederaneignung das Phänomen der Sprache selbst. Dies zeichnet sich spätestens dort ab, wo eine Umkehrung der Opposition von Bild und Begriff, die Begründung des Begriffs in der Metapher nicht schon Gewähr bietet, das Sprechen aus dem Gehäuse der Metaphysik zu befreien. Der Abschied, den Nietzsche von der Philosophie nimmt, bleibt »philosophisch«, wo er die Sprache um das Bild zentriert. Und alle Anstrengungen, die im Anschluß an Nietzsche darauf verwandt wurden, das Gehäuse des Begriffs im Zeichen einer Metaphorologie

20. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 182.

21. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 313.

zu öffnen, tragen diese Zweideutigkeit fort.²² Weit davon entfernt, die Herrschaft des Begriffs zu erschüttern, wiederholt jede Anstrengung, die Sprache aus differentiellen Singularitäten der *physis*, des verfeimten Teils der Philosophie gleichsam, hervorgehen zu lassen, um sie im Element des Lebendigen zu verankern, die Aporien der Metaphysik selbst. Die bildhafte Relation, die den Platz des Künstlers freimacht, fungiert wie ein Doppelgänger des Transzendentalen, des Platzes des Philosophen. Denn war, in bestimmter Hinsicht, diese Relation nicht immer schon *télos* der Metaphysik selbst gewesen, Fiktion des Transzendentalen, wo es ihr darum gegangen war, die Differenz des Ausdrucks im begriffslosen Urbild der *idée* stillzustellen? Der Unterschied, den die Destruktion einer sprachlich verfaßten Ontologie eröffnet, nimmt sich bei Nietzsche also in gewisser Weise auch zurück. Er schließt sich im Zeichen einer Relation von Abbildung und Bild, die das Feld der Metapher als philosophisch *sui generis* ausweist. Alle tragenden Oppositionen, die Nietzsche einführt, um die Philosophie zu verlassen: die von Werden und Sein, Dionysos und Appoll, Vielheit und Einheit, Aktiv und Reaktiv, sind um das leere Zentrum einer künstlerischen Wiederaneignung gruppiert. Wenn die Metapher nicht weniger als der Begriff aus einem Einschnitt, einer Mortifikation hervorgeht, die sie nicht in sich aufnehmen, absorbieren und aufheben kann, so bleiben alle diese Oppositionen abgeleitet. Sie beschreiben graduelle Unterschiede, die letzten Endes von der Philosophie bereits beherrscht werden. Und damit tragen sie dem Willen zur Macht die Bestimmung ein, die Philosophie im Zeichen einer Zweideutigkeit zu verlassen, die jeden Abschied auszeichnet. Nietzsches Metapher der zum Begriff gewordenen, »usuellen Metapher« bezeichnet zwar den Zwang, »nach einer festen Konvention zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen«²³. Doch entgeht diese Metaphorik deshalb einer Philosophie der Wahrheit nicht schon im Namen einer »originären Anschauungs-Metapher«, die sich der Kunst und ihrem Mythos reserviert. Auch diese »Anschauungs-Metapher« repräsentiert nicht das Singuläre: sie beschreibt eine Relation, ist – als »Übertragung« – sogar die Relation »selbst«.

All dies teilt sich Nietzsches Text allerdings mit, ohne vorerst in ihm thematisch zu werden. Der Mythos einer originären Anschauungs-Metapher, die den Ort des Anfangs besetzt halten soll,

22. Vgl. z.B. Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher*, München: Wilhelm Fink 1986. – Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998. – Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.
23. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 314.

wird sich dem Mythos des Begriffs nur substituieren können. Es ist, als könne die Philosophie, im Augenblick jener tödlichen Erschöpfung, die Nietzsche ihren Nihilismus nennt, als differentiell Spiel künstlerischen Schaffens ein letztes Mal Atem schöpfen; wie Nietzsche hervorhebt: »Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt« habe sich der Mensch »als Subjekt, und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt« vergessen können.²⁴ Die Kunst wäre demnach ebenso Anamnese, Verdopplung einer Anamnese, die in Erinnerung rufen würde, was der Platonismus vergaß, um seine Anamnesen des Begriffs inszenieren zu können. Sie würde in der dionysischen Selbstvergessenheit zwar den anamnetischen Bann brechen, in der tragischen Verausgabung aller kategorialen Assekuranz die mortifizierende Begriffstechnik sprengen. Die metaphorologische Destruktion würde dem Lebendigen ein Leben rückerstaten, das die Philosophie ihm nahm. Sie würde die Todestechniken des Begriffs, seine Zwangssysteme eines kategorialen Gefängnisses höhlen. Doch könnte sich diese Höhlung nur um den Preis einer erneuten Fundamentalisierung im Zeichen der Kunst vollziehen; und damit in dem einer »Philosophie«. Der Trieb zur Metapherbildung, schreibt Nietzsche, »jener Fundamentalttrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, daß aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und gebändigt. Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flußbett und findet es im *Mythus* und überhaupt in der *Kunst*. Fortwährend verwirrt er die Rubriken und Zellen der Begriffe dadurch, daß er neue Übertragungen, Metaphern, Metonymien hinstellt, fortwährend zeigt er die Begierde, die vorhandene Welt des wachen Menschen so bunt unregelmäßig, folgenlos unzusammenhängend, reizvoll und ewig neu zu gestalten, wie es die Welt des Traums ist.«²⁵

Doch wenn es auch ein metaphorisches »Ur-Erlebnis« nicht als singuläres, sondern nur als geteiltes geben kann; wenn es Erlebnis unter dieser Voraussetzung einer Teilung erst wird; wenn Begriff und Metapher, Wissen und Kunst gleichermaßen aus dieser Teilung des Ursprungs hervorgehen – dann unterläuft dies den Versuch einer mythisch-ästhetischen Rechtfertigung der Welt nicht weniger als den einer ontologischen. Nietzsches berühmtes Diktum, Dasein und Welt seien nur als ästhetisches Phänomen zu rechtfertigen, führt die Kunst als nachträgliche Figur einer Anstrengung

24. Ebd., S. 316.

25. Ebd., S. 319.

ein, dieser »Ur-Teilung« metaphorisch innezuwerden. Der »erste Schlag« aber, der traumatische Einschnitt, der das Gefüge der Zeichen eröffnet haben muß, kann sich *weder als Begriff noch als Metapher*, weder als Wissen noch als Kunst oder Mythos aufzeichnen oder einholen. Die sich wiederholende »Ur-Teilung« bleibt, als Sinnlichkeit des Unsinnlichen, unvordenklich, unanschaulich, undarstellbar. Wo sie sich den Ordnungen der Darstellung und des Darstellbaren mitteilt, da als Intensität ohne Bedeutung, als Differentialität von Quanten, die sich deshalb nur *zählen*, nicht *er-zählen* lassen. »Die Intensität ist die Form der Differenz als Grund des Sinnlichen. Jede Intensität ist differentiell, Differenz an sich selbst.«²⁶ Zweideutig wie jeder Abschluß der Philosophie, der sich im Ferment des Mythischen zuträgt, ist deshalb auch Nietzsches Destruktion von einer Ambivalenz gezeichnet, in der sich die Grenzen philosophischen Sprechens auflösen und zugleich neu markieren. Die Opposition von Begriff und Metapher, Wissen und Mythos, Philosophie und Kunst ist nur das abgeleitete Resultat einer ihr vorgängigen Differenz aus Wiederholungen. Doch um so mehr forciert Nietzsche deshalb ein Denken, das diese Differenz *künstlerisch* einholbar machen soll. Die Kunst wird der Philosophie zum Namen einer supplementären Technik, in der sich das Zerspringen der philosophischen *epoché* ebenso einschreibt, wie es von der Kunst, dem Doppelgänger dieser *epoché*, absorbiert werden soll; »gerade in der ewigen Wiederkehr wird über die Umkehrung der Ikonen oder die Subversion der repräsentativen Welt entschieden«²⁷. Im gleichen Maß jedoch, in dem dies andererseits mißlingen muß, weil sich die Zäsur metaphorisch nicht absorbieren läßt, nähert sich Nietzsches Empirismus einem Punkt, an dem er eine *traumatische Struktur* umschreibt. Die Singularität, die sich auch metaphorisch nicht fassen läßt, springt aus dem heraus, was Bedeutung annehmen könnte: asignifikante Bahnung, begriffslose Teilung, bilderlose Spur, verwüstet sie die Vorkehrungen auch eines *künstlerischen* Sprechens, das sich in ihnen erfüllen wollte. Nietzsches Text jedenfalls zittert in sich, wo er die Destruktion der Metaphysik auf eine Metaphorologie des Worts stützen will. Das »Ur-Erlebnis«, von dem sie ihren Ausgang nimmt, schlägt sich als nichtsinnlich-Sinnliches nieder, das aber Ausgang deshalb nicht sein kann. Denn die Differenz ist Relatum, das sich als *Intensitätsquantum* der Wahrnehmung ebenso *er-eignet* wie *entzieht*. Damit zeichnet sich in diesem Entzug einer Wahrnehmung etwas ab, was noch die Destruktion destruieren wird,

26. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 282.

27. Gilles Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 322.

mit der Nietzsches Philosophie eines »Inmitten« die Herrschaft des Begriffs unterminiert.

Kunst

Nietzsches Destruktion einer sprachlich verfaßten Ontologie thematisiert eine Nicht-Ökonomie von Intensitäten, die aus dem Würfelwurf hervorgehen, um sich wie Spuren einer Aleatorik ins Werden einzutragen und es zu zerbrechen. Seine Sprache ist von Rissen durchzogen, deren Aleatorik sich weder in Schemata des Begriffs noch denen der Metapher schließen lassen. Denn er konstatiert eine Art Schematismus der Zahl, der noch das Verhältnis von Metapher und Begriff und damit das von Kunst und Wissen determiniert. Dieser »Schematismus« durchbricht nicht nur den Unterschied von Metapher und Begriff, indem er beider Ordnung durchsetzt. Er greift auch zwischen dem »Wir« und der »Natur« in einer Weise über, die zunächst zu widerrufen scheint, was Nietzsche als Apriorismus der Philosophie destruiert hatte: »wenn wir gezwungen sind, alle Dinge nur unter diesen Formen zu begreifen, so ist es dann nicht mehr wunderbar, daß wir an allen Dingen eigentlich nur eben diese Formen begreifen: denn sie alle müssen die Gesetze der Zahl an sich tragen, und die Zahl gerade ist das Erstaunlichste in den Dingen«²⁸. Reiz, Bild und Laut werden also noch von einer anderen Ordnung taktiert, die weder der Metapher noch dem Begriff, weder der Kunst noch dem Wissen spezifisch ist. Das *symbolon* der Zahl strukturiert nicht nur die Gesamtheit möglichen Sprechens. Es schreibt umlaufenden Zeichen ein, was sie den philosophischen Oppositionen von Sinnlichem und Intelligiblem, Ausdruck und Bedeutung entzieht. Die Zahlen, weder sinnlich noch intelligibel, sind *unsere* Beität, zugleich aber das Erstaunlichste *in* den Dingen; »nur aus dem festen Verharren dieser Urformen erklärt sich die Möglichkeit, wie nachher wieder aus den Metaphern selbst ein Bau der Begriffe konstituiert werden konnte«²⁹. Der Unterschied von Metapher und Begriff geht damit selbst noch aus Differenzen hervor, die das Feld der Zeichen insgesamt eröffnen, aus einer Digitalität, die keiner Logik des Bildes untersteht. Nietzsches »Trieb« entspricht einer Logik von Unterbrechungen, die sich vor aller metaphorischen Bedeutung zugetragen haben müssen und sich nur zählen, nicht er-zählen lassen. Er geht aus der Unmöglichkeit hervor, eine Struktur zu sätti-

28. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, S. 318.

29. Ebd.

gen, die das Singuläre des »sinnlich-Nichtsinnlichen« stets verfehlen muß, weil sie im Zeichen einer Teilung steht, die das Sinnliche nur als Relatum zuläßt. Die Kombinatorik von Bedeutungen, in der das Sprechen der Sprache stets von anderem spricht, eröffnet der Asymmetrie von Singularität und Teilung jenes metaphorische Metrum aus Wiederholungen, in denen jedes Sprechen umspielt, was es nicht sagen kann. Nicht in dem also, *was* sie sagt, sondern in der *Endlosigkeit von Wiederholungen des Sagens selbst* trägt sich der Metaphorik zu, was die Logik des Sinns daran hindert, sich zu schließen. Einerseits Spiel an den Grenzen der Bedeutung, die sie stets verschiebt und neu gruppiert, wird keine Metaphorologie die differentiellen Quanten beherrschen können, die sie ermöglichen und herausfordern. Man wird sie zählen müssen.

Denn was bedeutet es, zu würfeln? Was, den Wurf auf sich zu nehmen, ihn nicht wie eine Last, sondern als Schicksal zu bejahen, vorbehaltlos, ihn also keiner Arbeit am Sinn, einer Negativität, einem Werden zu überantworten? Was heißt es, die Quantitätsdifferenz mehr zählen zu lassen als das Maß der Quantität? Es ist bezeichnend, daß sich diese Quanten einer Differenz in den Textcorpus Nietzsches erst einschreiben können, nachdem er als Corpus eingeführt wurde. Zunächst durchläuft die Metaphorologie eines Nicht-Begriffs vom Zeichen den Weg vom Reiz zum Bild, vom Bild zum Laut. Entscheidend also ist, daß die »Mitte« dieses Wegs, dieser Übertragung, dieser Metaphorik auch bei Nietzsche *Bild* geblieben war, Bild bleiben mußte. Nur deshalb konnte sich in der »originalen Anschauungs-Metapher« ein Vermögen situieren wollen, dem die Differenzialität artistischer Sprungtechniken wie eine Tugend von Bejahungen eingeschrieben ist. Damit sind die Apparaturen dieser Niederschrift jedoch von sich selbst auch vielfach getrennt. Sie können eine gleichsam traumatische Struktur nur parieren und wiederholen, die sich »nachträglich« im Bild niederschlägt. Diese Struktur »konstituiert« das künstlerische »Subjekt« im gleichen Augenblick, in dem es Kräften ausgesetzt ist, »deren Wesen, deren Wege und Weisen nicht seine eigenen sind. Doch ist die Kraft selbst nie gegenwärtig: sie ist nur ein Spiel von Differenzen und Quantitäten. Ohne Differenz zwischen den Kräften gäbe es gar keine Kraft; und hier zählt die Quantitätsdifferenz mehr als das Maß der Quantität, als die absolute Größe selbst (...).«³⁰ An diesem Punkt stößt Nietzsches Destruktion der Metaphysik an ihre eigenen, vielfachen Grenzen. Sein Problemtitel eines »Willens zur Macht« artikuliert Disparationen, die das »Subjekt« aus Bahnungen von Intensitätsquanten aufsteigen lassen. Sie entgrenzen einander ebenso, wie sie aneinan-

30. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S. 43.

der an-grenzen. Namenlosigkeit von Zäsuren, die sich nicht mehr erzählen, sondern nur zählen lassen; Aleatorik von Würfeln, deren maschinelle Blindheit alles unterlaufen haben wird, was sich in Gestalten der Kunst präsentieren ließe.

Das Subjekt nämlich, das als Künstler erscheint, ist zunächst selbst die *Metapher eines Subjekts*. Es konstituiert sich als Mitte eines Bildes, als Bild einer Mitte, die, Vielheiten empfangend und übertragend, selbst aus Vielheiten aufsteigt. Nietzsches Ergebnheitsadresse an Richard Wagner, die in der Kunst Signaturen »der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit«³¹ entziffert, ist zwar Handstreich einer Enteignung der Philosophie. Er enteignet sich jeder Textur, die sich um die Assekuranz des Begriffs errichten würde. An die Stelle des Eigenen tritt eine Metaphorik, die in einem bestimmten Sinn technisch ist. Denn sie erschöpft ihre Bewegung nicht im Resultat der Metapher, in der sich ein Term an die Stelle eines anderen gesetzt hat. Sie beschreibt die Bewegung der Metaphorik selbst: Übertragungstechniken, die unterschiedliche Ordnungen von Zeichen durchlaufen. Im Künstler trifft die Philosophie jedoch nicht nur auf einen ihr entzogenen Ort, an dem eine Metaphorologie des Zeichens die Herrschaft des platonischen Begriffs erschüttert. Mehr oder anders noch zeichnet sie in der Kunst die Übertragbarkeit einer jeden Übertragung, die Mitteilbarkeit einer jeden Mitteilung vor, die sich in der Philosophie auf Abstand zu sich gehalten hatte: »Der ästhetische Zustand hat einen Überreichtum von Mitteilungsmitteln, zugleich mit einer extremen Empfänglichkeit für Reize und Zeichen. Er ist der Höhepunkt der Mitteilbarkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen – er ist die Quelle der Sprachen. Die Sprachen haben hier ihren Entstehungsherd: die Tonsprachen so gut als die Gebärden- und Blicksprachen. Das vollere Phänomen ist immer der Anfang: unsere Vermögen sind subtilisiert aus volleren Vermögen. Aber auch heute hört man noch mit den Muskeln, man liest selbst noch mit den Muskeln.«³²

Ganz offensichtlich re-zentriert sich in diesem Überreichtum von Mitteilungsmitteln, dieser extremen Empfänglichkeit für Reize etwas, was Nietzsches mediale Anordnung einer gewissen Logik der Wieder-Aneignung im Zeichen der Kunst öffnet. Die Mitte wird zum *Entstehungsherd*, zur *Quelle* der Sprachen, zum volleren Vermögen, das immer der »Anfang« sei. Ganz so, wie die Metapher zur Instanz einer originalen Anschauung mutiert war, die an den Grenzen der Zahl auftauchte, erscheint nunmehr der volle Leib künstlerischer

31. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. I, S. 19.

32. Friedrich Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, S. 753f.

Metaphorik an den Grenzen einer Schrift, an denen sich ein »Anfang« in Szene gesetzt haben soll. Es handele sich, so Nietzsche, um einen »ästhetischen Zustand«, aus dem alle Vermögen in subtilen Abstufungen abgeleitet werden können. Doch allen Beschwörungen dieser Fülle zum Trotz kann es sich andererseits weder um eine Quelle noch einen Anfang, weder um einen Herd noch einen Ursprung handeln. »Jede Kunst entspringt einem außergewöhnlichen Mangel, jedes Kunstwerk ist das Tätigwerden dieses Grundmangels, und dem verdanken wir die bedrohliche Nähe des vollen Seins und eines neuen Lichts.«³³ Denn der Überreichtum an Mitteilungsmitteln fällt mit der extremen Empfänglichkeit nicht zusammen, aus der er hervorgeht. Die Vermögen der Metaphorik genügen sich nicht. Die Lektüre der Muskeln, die sich allein in der extremen Empfänglichkeit für Reize und Zeichen ereignen kann, setzt eine Schrift voraus. Bevor sie sich, als Fülle ihrer selbst, als Quelle oder Anfang situieren können, müssen sich die Muskeln einer Instanz ausgesetzt haben, die nicht Quelle oder Anfang sein kann. Die Metaphorik pariert Reize, Intensitätsdifferenzen, denen gegenüber sie nur verspätet sein wird. Sie ist abhängig von einer Instanz, die dem Leib der Metapher, der Metapher des Leibes, entzogen ist. Sie bietet sich der Lektüre eines Anfangs dar, die dem Anfang entgeht und ihn deshalb als »Anfang« auch unterlaufen oder gesprengt hat. Indem diese Lektüre damit auf anderes als den Ursprung verwiesen ist, durchkreuzt sie jedes Denken einer Fülle, eines Anfangs, einer Quelle oder eines Ursprungs. Über das hinaus, was eine Destruktion der Philosophie zu sagen vermag, muß sich ihr etwas ereignet haben, was alle Metaphern der Fülle überstiegen haben wird. An den Grenzen des Sagbaren kann sie nur den *Mythos* ihres Anfangs, die Mytheme absoluter Quantitäten einer Fülle situieren.

Auch der Semiotik Nietzsches hat sich damit eine Schriftlichkeit entzogen, die sie doch unentwegt anrufen muß, um die Destruktion der Philosophie metaphorologisch in Szene setzen zu können. Man erinnert sich eben nicht nur der Ergebnheitsadressen an Wagner, sondern auch des Schismas mit ihm. Ohne hier den Versuch unternehmen zu können, es auszuloten: war es nicht der Ton der Musik gewesen, an dem Nietzsches Destruktion zunächst eine Fülle der Kunst gefeiert hatte? Und war es nicht die Anklage gewesen, diese Kunst habe es am Ende am Metrum einer Unterbrechung fehlen lassen, die zu tanzen erlaube, eine Anklage, die den späteren Bruch mit Wagner einleitete?³⁴ Auf dem Grat zwischen der Fülle

33. Maurice Blanchot: *Der Gesang der Sirenen*, Berlin, Wien: Ullstein 1982, S. 147.

34. Vgl. Paul de Man: *Allegorien des Lesens*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S. 127ff.

des Tons und einer uneinholbaren, differenziellen Aleatorik der Schrift balanciert deshalb nicht nur die Destruktion der Philosophie. Auf ihm balanciert der Leib des Künstlers, der diese Destruktion ins Werk setzt, weil es ihm als Destruktion seiner selbst widerfährt. Denn ihm muß sich eingeschrieben haben, was »Werk« nicht sein kann. Überall ist eine Differenz im Spiel, die vom Überreichtum metaphorischer Mittel nicht gefüllt, ausgefüllt oder erfüllt werden kann; und damit auch nicht von der »Kunst«. Das Metrum nämlich ist Einschnitt, aber gerade deshalb nicht Fülle; Zahl, nicht erzählbar; Riß, der »nichts« ist und deshalb nicht einmal »etwas«, das sich schließen ließe. Alle Fülle sieht sich dieser Differenz einer atopischen Instanz ausgesetzt, die im Überreichtum von Übertragungsmitteln gerade *deshalb* keinen Ort findet, weil sie auf der Ebene der »Mittel« nichts verschlägt. Zwar gibt es eine Fülle, die sich in bestimmter Hinsicht forcieren muß. Sie bringt zur Sprache, was sich in den Lücken des platonischen Wissens nicht vergißt, nicht vergessen kann. Sie bringt, im Innern jenes asketischen Gebrauchs der Zeichen, der sie ins *télos* eines anamnetischen Wissens versenkt, die Übertragbarkeit jeder Übertragung, die Metaphorizität jeder Metapher zur Geltung. Und damit destruiert sie alle subtileren Vermögen des Begriffs als Verlust einer Fülle ihres Anfangs. Doch wird die Destruktion von dem, *was* sie destruiert, ebenso eingeholt. Die Fiktion des Anfangs, der Mythos der Quelle, der originalen Anschauung widerruft, woran sie als Intensitäts- oder Quantitätsdifferenz hatte appellieren müssen. Um sie aufzeichnen zu können, bedarf es Nietzsche zufolge einer Mittelkraft, die die Differenz bereits gebändigt habe. Das mimetische Verhalten, so Nietzsche, sei eine »andeutende Übertragung, eine nachstammelnde Übersetzung in eine ganz fremde Sprache: wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittelsphäre und Mittelkraft bedarf«³⁵.

Natürlich entspringt diese Wieder-Aneignung, diese Re-Zentrierung der Mitten oder Medien im künstlerischen »Subjekt« nicht einem Moment metaphysischer Unaufmerksamkeit oder Sorglosigkeit. Sie ist der Tribut, den die Destruktion der Philosophie, in einem bestimmten Augenblick ihres Abschieds von sich, an das Verabschiedete zu entrichten hat. Um die Anamnesen des Begriffs zu erschüttern, bedarf es einer Metaphorik des Leibes, in der sich in Erinnerung ruft, daß sich nichts vergessen haben wird. Um das platonische Bilderverbot ins Wanken zu bringen, muß gezeigt werden, daß die Begriffe, die über das Tabu verfügten, ihrerseits geronnene Metaphern sind und deshalb das Tabu bereits gebrochen haben müssen. All dies folgt einem Stratagem, das im »Innern« des Plato-

35. Friedrich Nietzsche: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, S. 317.

nismus einsetzen muß, um aufsprengen zu können, was sich hier zum Nihilismus des Begriffs verdichtet hatte. Aber die metaphori-sche Re-Zentrierung, die sich diesem Stratagem zugleich aufdrängt, zeugt auch von der Macht, die die Philosophie über ihre Destruktion behält, indem sie in ihr wiederkehrt. Die Fülle übersteigt zwar als Präsenz alles, was sich im Abstand des Begriffs, im *éros* seines Verlangens herstellen ließ. Gleichwohl handelt es sich um die Figur einer *Präsenz*, um eine Mitte *im* »Inmitten«, in der die Metaphysik ihren Anspruch einlöst und ihre Macht auch wiederherstellt. »Die Metapher ist für den echten Dichter nicht eine rhetorische Figur, sondern ein stellvertretendes Bild, das ihm wirklich, an Stelle eines Begriffs, vorschwebt.«³⁶ Nur unscharf aber ließe sich zeigen, worin sich die Verdichtung des Begriffs, die Nietzsche den Ägyptizismus der Philosophie nennt, von einer »frei dichtenden Mittelkraft« der Metaphorik noch absetzt. Und nur vage könnte angegeben werden, worin diese Freiheit von jener des *lógos* uneinnehmbar unterschieden sein soll. Beider Platz in der Struktur jedenfalls ist identisch, indem es sich um den Platz einer Beschwörung der »Wirklichkeit« handelt.

Deshalb gibt es einen Zug in jeder philosophischen Destruktion der Philosophie, der sich von der Liebe zur Weisheit nur verabschiedet, um in diesem Abschied des Objekts ihrer Eifersucht innewerden. *Im Künstler trifft sie auf den Doppelgänger ihrer selbst*. Nur um den Preis ihrer Selbstentblößung gelangt sie ins andere ihres eigenen Anfangs – ist sie, als Enteignung, zugleich Begleichung ihrer metaphysischen Schuld, Eintritt in eine Fülle, eine Präsenz, in der sich das Denken eines »Inmitten« verwirklichen könnte. In ihm eröffnet sich die Philosophie der Zukunft jenen Schauplatz, auf dem sich die Differenzen ohne Rest, ohne Vorbehalt, ohne Aufschub einschreiben sollen: »*Der Künstler-Philosoph*. Höherer Begriff der *Kunst*. Ob der Mensch sich so ferne stellen kann von den anderen Menschen, um *an ihnen zu gestalten*?«³⁷ Unter der Hand stellt sich die Differenz damit aber nur noch als *Ferne* zu anderen *dar*. Und der Überreichtum der Metapher wird zum Vermögen, *an ihnen* zu gestalten. Aus einer Bildmitte, in der sich das metaphorische Subjekt re-zentriert, werden die Quantitätsdifferenzen zu Marginalien, zu Erscheinungen eines Randes, das dieses »Subjekt« anderen begegnen läßt, *an denen* es schafft. Und damit haben diese Quantitätsdifferenzen, die doch »mehr« hatten zählen sollen als die Quanta der Kraft, aufgehört, Dissymmetrien einer extremen Empfindlichkeit nachzuzeichnen. Sie stellen sich als vektoriales Gefüge

36. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, S. 51.

37. Friedrich Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, S. 503.

seiner Kraft, seiner vollen Vermögen dar. Sie verwandeln sich in eine Aktivität, in der der Künstlerphilosoph *an anderen gestaltet*. Sie gehen aus von einer Mittelkraft, in der sich seine verschwiegene Bewegung einer Rezentrierung »zuvor« vollendet haben muß.

Man wird diese Figur einer Aneignung, einer Wieder-Aneignung bis in die äußersten Möglichkeiten buchstabieren müssen, die sich in ihr bedeuten. Was sich in Nietzsches Destruktion der Philosophie abzeichnet, ist ein Denken von Technik und Medium, das ein ganzes Jahrhundert, das zwanzigste, bis in dessen Mikrologien hinein beherrscht hat. Im Zeichen der Technik vollzogen sich Machtergreifungen, die nur als blutige Karikaturen dessen gelten können, was Nietzsche als differentielles Prinzip eines »Willens zur Macht« bezeichnete. Und im Zeichen des Mediums oder der Medien usurpierten diese Machtergreifungen jene Wüste eines »Inmitten«, die sich der Philosophie noch als unvordenkliches Reservoir einer »Zu-Kunft« ihres Zugriffs vorenthalten hatte. Nietzsche, so schreibt Philippe Lacoue-Labarthe, habe, anders als Hegel, der Frage der Demokratie und des Rechts kaum Beachtung geschenkt. »Trotzdem haben beide, von den Griechen handelnd, das Politische mit dem Ästhetischen gleichgesetzt und solche Ineinsbildung an den Anfang des mimetischen *Agon* gesetzt, in dem beide (aber viele andere mit ihnen, und im Grunde praktisch, einschließlich Heidegger, alle) die einzige Chance für Deutschland sahen, eine Identität zu finden und zur Existenz zu kommen.«³⁸ Doch deshalb muß jede Lektüre Nietzsches, die im Leib des Künstlers einer Rezentrierung von Technik und Medium Vorschub leistet, auch auf eine Figur der Aneignung hin befragt werden, an der sie damit partizipiert.

Es sei denn, die metaphorologische Destruktion würde noch sich selbst zerstören können, soweit sie metaphorologisch geblieben war. Es sei denn, Nietzsches Abschied der Philosophie würde sich noch *von sich* verabschieden. Es sei denn, seine Destruktion würde die Quantitätsdifferenzen, die mehr zählen als das Maß der Quantitäten, auf eine Weise forcieren, die *jede* metaphorische Mitte einer Quelle, eines Anfangs, eines Ursprungs verwüstet. Und tatsächlich zeichnet sich in der Aleatorik, im Würfelwurf der Zahlen etwas ab, was noch das künstlerische Subjekt zerrissen haben wird. Der Wurf wird sich nämlich noch mit dieser subtilen Wiederaneignung, dieser Verdopplung oder Parodie des sokratischen Gesetzgebers überwerfen müssen. Der Leib des Künstlers kann ebenso wenig ein erstes sein, wie es die Fülle am Anfang gewesen sein sollte: ist er doch einer *Lektüre* seiner Muskeln ausgesetzt. Er ist exponiert oder emp-

38. Philippe Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart: Patricia Schwarz 1990, S. 107.

fänglich, ohne damit »in sich« zu sein. Übertragungsmittel und extreme Empfänglichkeit fallen deshalb nicht zusammen. Zwar bedeutet sich in Nietzsches metaphorischer Mitte so etwas wie ein »Höhepunkt der Mitteilbarkeit und Übertragbarkeit zwischen lebenden Wesen«. Aber wie sollte ein »Zwischen« als »Höhepunkt« gedacht werden können? Wie sollte dieser »Höhepunkt« jemals etwas anderes sein als die *Enteignung* jeder Position, die sich an den Rändern eines »Zwischen« situieren will?

Indem also der Leib diesem »Zwischen« exponiert ist, indem er in seinen Lektüren aus ihm auftaucht, geht er nicht etwa aus einer Mitte, sondern einer Art Ent-Mittlung hervor. Er ist nicht etwa Setzung, sondern zunächst Ent-Setzung. Jedes mimetische Verhalten, jede Mitteilbarkeit oder Metaphorik ist von dieser Entsetzung markiert. Sie trifft den Leib wie ein Schlag, wie eine Wiederholung von Schlägen, die er im dionysischen Zu-Grunde-Gehen pariert: eine Kunst mit dem Hammer, unter dem Hammer gleichsam. Im Sprung der Metaphorik, im Tanz Zarathustras zeichnet sich etwas ab, was Quantitätsdifferenzen nur *nachstellen* kann. Dieses Nachstellen, im mehrfachen Wortsinn, ist mimetisch. Es stellt Quantitätsdifferenzen nach; das bedeutet: alle Mimesis ist ihnen gegenüber verspätet. Aber auch: es stellt *ihnen* nach; und das bedeutet: alle Mimesis will sie einholen. Sie will sie ins Eins holen, in der metaphorischen Mittelkraft freier Dichtung versammeln. Und indem sich schließlich diese Mittelkraft damit auch als »Erstes« erscheinen muß, als Anfang oder Ursprung, in dem sie sich versammeln, stellt sie die Quantitätsdifferenzen auch *nach*, im zeitlichen Sinn einer Nachordnung. Dieser Zäsur, dieser Nachordnung einer Lektüre muß sich aber jene Schrift vorausgeschickt haben, über die der Leib Herr nicht sein kann. Wie die Metapher, die erst durch die Unterbrechung der Zahl »als perspektivische Form«³⁹ ihre Subversion des philosophischen *eidos* freisetzen kann, so ist auch der Leib durch ein Schrift-Metrum der Zahl gezeichnet. Dies macht ihn tanzen. Es läßt seine Mimesis aus einer Ordnung hervorgehen, die nur zählbar, nicht aber er-zählbar ist. Und sie ist nicht nur wechselhafter Einschnitt, der Perspektiven freigibt. Früher noch als dieses Schauen ist der Einschnitt, der sich als Zahl markiert, indem er dem Leib Quelle eines Machtzuwachses geworden ist. So spottet Zarathustras Tagswahrheit über alle unendlichen Welten, denn »sie spricht: ›wo Kraft ist, wird auch die *Zahl* Meisterin: die hat mehr Kraft«⁴⁰. Die Metapher schließt die Differenz, durch die sie von ihrem anderen

39. Friedrich Nietzsche: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, S. 474.

40. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, Werke in drei Bänden, München: Hanser 1954, Bd. II, S. 435.

getrennt ist, letzthin in sich ebenso ein, wie der Leib die Differenz zu anderen unter sich begreift, aus der er einen Mehrwert an Macht bezieht. Alle Metaphorik spielt an deren Rändern, stellt nach und vergegenwärtigt.

Die »ewige Wiederkehr« dagegen, diese Öffnung einer Grenzenlosigkeit des Sinns, kann weder metaphorisch noch sich selbst nachträglich sein. Sie müßte vielmehr als Gegenwart ohne Vergegenwärtigung, als Empfänglichkeit ohne Instanz eines Empfangens, gedacht werden können, als ein Sich-Empfangen gleichsam. Und jeder Versuch, ihr eine *Bedeutung* zu verleihen, könnte von hier aus nur den Wert einer verspäteten Aufzeichnung haben. Deshalb wird sich eine »Lehre« dieser Wiederkehr nicht ausarbeiten lassen. Sie bleibt dazu verhalten, sich in Ankündigungen zu verbergen. *Sie kann nur die Unmöglichkeit ihres eigenen Eintreffens umschreiben.* Sie »ist«, was sich in jeder Schrift zurückhält, das Sich-Zurückhalten dieser Schrift und deshalb ihr traumatisches, unzeitig-zeitloses Zu-Früh. Gewiß, man könnte – mit Heidegger – diese »Lehre« aus den wenigen Andeutungen zu rekonstruieren suchen, die sich bei Nietzsche finden. Und man könnte zu bedenken geben, wie sie ausgesehen hätte, wenn Nietzsches »Wahnsinn« ihre Niederschrift nicht vereitelt hätte.⁴¹ Aber ebenso wenig, wie sich dessen *Ecce homo* als Idiosynkrasie an den Grenzen einer »geistigen Gesundheit« lesen läßt, kann Nietzsches »Wahnsinn« als Unterbrechung ihrer Niederschrift, als ihr Aussetzen verstanden werden. Mit einer gewissen Notwendigkeit, die nur Andeutungen zuläßt, ist diese »Lehre« vielmehr das Aussetzen »selbst«. Sie unterbricht ihre eigene Kohärenz und damit die Möglichkeit, sich anders als in Masken und deren Entäußerung, im Tanz als Metrum der Schrift niederzuschreiben. Denn wie schreibt sich die Lehre der ewigen Wiederkehr nieder? Zunächst ist es der Geist der Schwere, in dem sie sich Zarathustra erstmals formuliert: jene Zwergengestalt eines Denkens, die er hinter sich lassen muß, weil in ihr seine eigene Lehre nicht etwa Wort geworden ist, sondern verächtliches Gemurmel. Später tragen seine Tiere, der Adler und die Schlange, die Lehre der Wiederkehr vor: »Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.«⁴² Wer also spricht? Überall bleibt es die Artistik einer indirekten Rede, der *Umweg* einer Rede, in der sich die Wiederkehr nur abzeichnen kann. Es spricht der Zwerg, es sprechen die

41. Vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche I*, Pfullingen: Neske 1961, S. 321.

42. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, S. 463.

Tiere. Im *Schweigen* Zarathustras aber hat sich die Rede in eine unüberbrückbare Distanz zu sich selbst versetzt. Der zwergenhafte Geist der Schwere hat die Wiederkehr des Gleichen zu einem verächtlichen Gemurmeln, die Tiere haben aus ihm ein »Leier-Lied« gemacht. Sie sind durch den Abstand eines Schweigens Zarathustras von dem getrennt, worin sie die Wiederkehr nicht sprechen oder sprechen können. Und deshalb können Zarathustras Tiere der Unmöglichkeit dieser Wahrheit nur erstatten, was ihr zukommt, indem sie sich ihrerseits entfernen: »Die Schlange aber und der Adler, als sie ihn solchermaßen schweigsam fanden, ehrten die große Stille um ihn und machten sich davon.«⁴³

Nicht in dem, was Zarathustra als andere Bedeutung in die umlaufende Rede des Gleichen einführt, sondern in dem, worin diese Rede sich als unzureichend erweist, ihr eigenes Über-Sich-Hinaus-Sein zur Sprache zu bringen; darin also, ihren Überschuß als Mangel ihrer selbst zu verzeichnen, verweist sie in die Unmöglichkeit eines anderen Anfangs der Philosophie. Oder auf eine Uneinholbarkeit des Anderen *in* den Anfang. Sie artikuliert sich nirgends; es sei denn, in Zarathustras *Schweigen*, das einem anderen Sprechen Gastrecht gewährt. Zeichnet sich nicht hier, in dieser Zäsur eines Schweigens oder an den Grenzen einer Destruktion der Philosophie, ein anderer Tod ab, der ihr entgangen war, notwendig entgangen gewesen sein mußte? Und zwar, weil es ihr stets um den Tod des *Selben* gegangen war?

43. Ebd., S. 467.

Die Tode Freuds

Unbewußtes

Die dezidierte Reserve, aus der Freud seine Vorbehalte gegenüber der Philosophie vortrug, erscheint zunächst als Kritik am Mythos eines sich selbst präsenten Bewußtseins, der sich einer psychoanalytischen Erfahrung sperrt. »Den meisten philosophisch Gebildeten ist die Idee eines Psychischen, das nicht auch bewußt ist, so unfäßbar, daß sie ihnen absurd und durch bloße Logik abweisbar erscheint.«¹ Diese Diagnose scheint unanfechtbar zu sein. Seitdem der cartesische Einschnitt, das *Cogito*, dem neuzeitlichen Wissen eine nicht weiter befragbare Gewißheit seiner selbst verschaffen wollte, erscheint alles Nicht-Bewußte im Horizont des seiner selbst gewissen Bewußtseins. Doch könnte eine zweite Lektüre des cartesischen Einschnitts, quer zu Freud, nicht zeigen, daß sich dem *Cogito* der *Meditationes* im gleichen Augenblick, in dem es sich behauptet, die Welt nur unter der Voraussetzung eines Ich erschließt, das *mehr ist, als es weiß?*² Einerseits nämlich verbürgte die cartesische Konstellation das »Ich bin«, indem es das Denken und damit die Gewißheit der Existenz aus dem Zweifel hervorgehen ließ. Zu zweifeln, das hieß, zu denken: also zu sein. Einer unerschöpfbaren Reserve gleich, die jede Erschütterung der Fundamente in eine Bestätigung oder Konfirmation überführte, durchmaß dieser Zweifel den Horizont einer Welt, um sie dem »Ich bin« gewogen zu machen. Doch der Ontologie einer Wahrheit verschworen, die der Instanz des *Unendlichen* bedarf, um das Endliche überhaupt denken zu können, konnte der Zweifel andererseits nur Gewißheit erzeugen, indem er die Instanz des Göttlichen nicht nur einführte, sondern bereits voraussetzte.

Der Gott Descartes' nämlich ist dem Zweifel bereits gegeben, aufgegeben. Er mußte schon im Spiel gewesen sein, bevor der Zwei-

1. Sigmund Freud: *Das Ich und das Es*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 283.
2. Vgl. René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: Meiner 1977, S. 85.

fel ins Endliche griff, bevor er Endliches in einer Bewegung, die nichts übergeht, einklammerte und verwarf, um das »Ich bin« *entwerfen* zu können. Bereits der Zweifel am Endlichen unterstellte also das Unendliche, ohne das es *als Endliches* nicht einmal vor Augen hätte treten können. Nur im Namen Gottes war der Zweifel möglich. Und deshalb versetzt die Unkonstruierbarkeit dieses Namens, die das »Ich bin« wie aus einer Folie göttlicher Geborgenheit hervorgehen ließ, den Horizont der Moderne in ein Gefüge brüchiger Gewißheit, das sich im Moment seiner Konstruktion selbst schon unterhöhlt hat. Denn die Gewißheit fundiert sich darin, »daß mehr Sachgehalt in der unendlichen Substanz als in der endlichen enthalten ist und daß demnach der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d.i. der Gottes dem meiner selbst gewissermaßen vorhergeht. Wie sollte ich sonst auch begreifen können, daß ich zweifle, daß ich etwas wünsche, d.i. daß mir etwas mangelt und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Vorstellung von einem vollkommeneren Wesen in mir wäre, womit ich mich vergleiche und so meine Mängel erkenne?«³ Daß also jenes »Ich bin«, das sich da als Mangel entwarf, nur der Entwurf oder die Projektion einer anderen Instanz war, derer es nicht mächtig war, gehört zur Bedingung seiner selbst. Und deshalb bleibt der Umstand, daß sich diese Selbstbegründung nur als *Simulation* zuließ, der Geburt des neuzeitlichen *Ich* als Insuffizienz seiner selbst auch einbeschrieben. Sie mutete ihm von Anbeginn ein Sprechen zu, das sein Wissen sprengt: ließ es aus einem *anderen Sprechen* hervorgehen, das die Fiktion eines Ursprungs der Selbstgewißheit bereits unterbrochen und verschoben hat. Dieses *Ich* ist, in anderen Worten, ein von Anfang in sich gespaltenes Ich, und zu keinem Zeitpunkt hat sein Wissen diese Spaltung überwölben können. Vielmehr dezentrierte es sich in ihr, generierte es ein »Wissen« seiner selbst nur, indem es die Trias von Unterschied, Abschied und Entscheidung in einer Abschüssigkeit wiederholte, die Nietzsche den Nihilismus oder die Wüste des Wissens genannt hatte.

Aber eben dies erlaubt es auch, das Denken Freuds als genau in philosophisch zu lesen noch da, wo es sich in scharfen Schnitten von der Philosophie absetzt. Man »muß sich an den Gedanken gewöhnen, daß das ›Denken‹ (*cogitatio*) nicht unsichtbarer Kontakt zu sich selbst ist, daß es außerhalb dieser Intimität zu sich, *vor* uns und nicht *in* uns lebt und immer exzentrisch ist«⁴. Wie szientistisch sich das Denken Freuds also geben mag – es setzt doch in jener

3. Ebd., S. 83.

4. Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Wilhelm Fink 1986, S. 296.

cartesischen Struktur ein, die das Begehren aus einer Spaltung des Subjekts hervorgehen läßt, in deren Zeichen es bereits mehr »ist«, als es weiß. Und indem dieses »Mehr« vom Einbruch eines Unendlichen zeugte, das cartesisch den Namen Gottes führte, schreibt sich die psychoanalytische Erfahrung selbst noch in den nihilistischen Horizont der metaphysischen *epoché* ein. Sie ist eine der Gestalten, in denen sich dieser Horizont zersetzt hat und weiter zersetzt. Text der Philosophie an ihren äußersten Grenzen; Text, der sich in eine Beziehung zu seiner eigenen Unmöglichkeit setzt. Und wenn deshalb der Freud'sche Vorbehalt gegenüber der Philosophie eher noch forciert werden müßte, dann weil er längst von etwas anderem spricht als der unzureichenden Aufnahme einer philosophischen Problematik. In ihm artikuliert sich die Erfahrung, daß sich an den Grenzen der Philosophie etwas ereignet, was sich in philosophischen Begriffen *nicht sagen läßt*. Freuds Vorbehalt sucht eine Zäsur zur Sprache zu bringen, die im Innern der Philosophie einer spezifischen Abwehr ausgesetzt worden war: so sehr, daß der Name der Philosophie vielleicht nur der Name dieser Abwehr gewesen sein könnte – und ihre Bewegung zugleich die Spur eines Begehrens, das über diese Abwehr auch hinaus gewesen wäre. Nicht umsonst verrät sich, wo sich Freuds Distanz zur Philosophie am deutlichsten ausspricht, seine empathische Nähe zu ihrem Begehren am intensivsten. Zwar lautet die Anklage Freuds, die Philosophie habe in ihrem Wunsch, das Weltganze mit ihrem Sprechen zu erfüllen, eine gewisse Nähe zu archaischen Denkformen nie verloren. Ausdrücklich erklärt er etwa, daß die Philosophie »wesentliche Züge der animistischen Denkweise bewahrt hat, die Überschätzung des Wortzaubers, den Glauben, daß die realen Vorgänge in der Welt die Wege gehen, die unser Denken ihnen anweisen will«⁵. Doch andererseits öffnet sich sein Denken der philosophischen Spekulation immer dort, greift es sie auf und zitiert sie, wo es sich um die Zäsur von Unterbrechungen und Spaltungen handelt, in denen der Animismus der Philosophie aus dem Eklat eines Chiasmus aufsteigt. Ausdrücklich wird ihm das Verhältnis der psychoanalytischen Erfahrung zur philosophischen etwa dort zum Thema, wo es sich um die Unterbrechung, den Einschnitt *par excellence* handelt, der die philosophische *epoché* in bestimmter Weise determiniert und beherrscht. Weder die Philosophie noch die deskriptive Psychologie, so heißt es in den *Vorlesungen*, sei imstande, »über die Beziehungen zwischen dem Körperlichen und Seelischen etwas Brauchbares zu sagen und Ihnen

5. Sigmund Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Studienausgabe Bd. I, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 593.

die Schlüssel zum Verständnis einer möglichen Störung der seelischen Funktionen in die Hand zu geben«⁶.

Nietzsches Verdacht, die philosophische Unterscheidung von Sinnlichem und Intelligiblem, die sich in der von Körper und Denken wiederholte, sei selbst Ursache der Krankheit, deren Meditation die Philosophie in abschüssigen Bahnen einer Wiederholung beschreibt, wiederholt sich der klinischen Erfahrung Freuds im Einsatz von Praktiken, die den sprachlos gebliebenen Ort der Philosophie im analytischen Sprechen supplementieren. Aber auch hier bricht Freud mit der Philosophie nur, um sie ihrer Bestimmung entgegenzuführen. Denn der Unterschied von Sinnlichem und Intelligiblem hat das abendländische Denken nicht nur beherrscht, strukturiert und determiniert. Mehr noch war er der Herd einer beständigen Unruhe, einer unstillbaren Insuffizienz und einer erregten Nervosität. Wenn sich in ihm nämlich die Übersetzung oder Übertragung eines anderen Unterschieds vollzieht und entstellt: des Unterschieds des Anderen, der sich in ihm ebenso entzieht wie repräsentiert, anzeigt und substituiert, dann kann die Grenze zwischen Intelligiblem und Sinnlichem nicht nur Indiz einer »Verdrängung« des Anderen sein. Dann ist sie in einem präzisen Sinn vielmehr die Verdrängung »selbst«. Sie ist – als Unterschied – der Aufschub eines Zerspringens, dem zuvorzukommen und den hinauszuzögern alle Macht der Bilder aufgeboten wurde. Von der Differenz des Anderen unterschieden, inszeniert er zwar dessen Eingemeindung. Aber als Eingemeindung schleppt er die Spur einer Verfehlung mit sich, artikuliert er sie in den Versehrungen eines Sprechens, das die Substitution unterbricht, ohne daß sich ein Original des Substituierten manifestieren ließe.

Die Störung, die sich an den Grenzen von Seele und Körper abzeichnet, ist also in gewisser Hinsicht die Störung der Philosophie selbst. Oder ihre Sprachlosigkeit indiziert eine heillose Krankheit dieser Grenze. Sie fordert ein Sprechen heraus, das nicht mehr philosophisch sein kann; genauer: philosophisch wäre es in dem Maß, *in dem es die Philosophie unterbricht*. Unterbrechung eines Denkens, »das mit sich nicht identisch ist, das nur dann an sich selbst denkt, wenn es nicht denkt, daß es denkt (...)«⁷. Freuds Vorbehalt wahrt diesen Unterschied zur Philosophie, in dem die Philosophie sich allerdings auch von sich selbst unterschied, wenn ihre Meditation des Anfangs stets anderes war als die Frage eines Ursprungs, nämlich Einsatz eines »Inmitten«. Das Subjekt des Freud'

6. Sigmund Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, S. 46.

7. Samuel Weber: *Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*, Wien: Passagen 1990, S. 115.

schen Wissens ist nicht ein anderes als das des cartesischen *Cogito*; es ist dieses Subjekt selbst. Es ist, genauer, die Aporie eines Sich-Selbst-Denkens dieses Subjekts. Diese Aporie rührt aus der Unmöglichkeit, die Selbstgewißheit noch aus dem Einbruch einer Unendlichkeit hervorgehen zu lassen, die einst den Namen Gottes führen sollte. Dieses Subjekt ist also das einer neuzeitlichen Selbstfundierung, die die unverzichtbare transzendente Instanz dieser Fundierung verloren hat. Es ist jenes Singulär-Werden dieses Subjekts, das sich im Zeichen eines fundamentalen Abschieds aller transzendentalen Voraussetzungen vollzogen hat, und seien es jene, die sich in Nietzsches Philosophie leibgewordener Vernunft abgezeichnet hatten. Welchen Schwankungen die Formulierungen Freuds auch ausgesetzt waren – sein Text läßt keinen Zweifel daran, daß der Begriff des Triebes keine biologische Gegebenheit bezeichnet, die in eine kulturalistische Ordnung der Versagung ragen würde, sondern daß er die Versehrung selbst schon ist.⁸ Die eminenten Probleme Freuds, das Unbewußte einzuführen, bewegen sich deshalb auch nicht auf der Ebene eines Widerstands, den ein landläufiger Moralismus den Artikulationen des Begehrens entgegensetzt. Auf dem Grund dieses Moralismus insistiert ein anderer Widerstand, der ungleich hartnäckiger ist, weil er in der epistemischen Struktur möglichen Wissens, der cartesischen *epoché* selbst, verankert ist. Es ist jener Widerstand, der die Ordnung des Wissens und die Imperative der Moral in der Instanz eines Dritten verbürgt sehen will, das die Singularitäten überwölbt und die Differenz oder den Unterschied in sich begreift. Es ist jener Widerstand der Metaphysik, jener *metaphysische Widerstand*, der noch die Destruktion Nietzsches dazu verhalten hatte, den Unterschied zum differentiellen Prinzip eines Willens zur Macht zu erheben, als *Prinzip* aber zugleich, im Künstler, in die philosophische *epoché* rückzubinden.

Freuds Einführung des Unbewußten ratifiziert den Zusammenbruch dieser Konstellation, doch wie oft, so auch hier, auf Taubenfüßen. Denn eine Vielzahl bewußter Akte bleibt »zusammenhanglos und unverständlich, wenn wir den Anspruch festhalten wollen, daß wir auch alles durchs Bewußtsein erfahren müssen, was an seelischen Akten in uns vorgeht (...). Gewinn an Sinn und Zusammenhang ist aber ein vollberechtigtes Motiv, das uns über die unmittelbare Erfahrung hinaus führen darf. Zeigt es sich dann noch, daß wir auf die Annahme des Unbewußten ein erfolgreiches Handeln aufbauen können, durch welches wir den Ablauf der bewußten Vorgänge zweckdienlich beeinflussen, so haben wir in diesem Erfolg

8. Vgl. Sigmund Freud: *Triebe und Triebchicksale*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 81ff.

einen unanfechtbaren Beweis für die Existenz des Angenommenen gewonnen.«⁹ Die Annahme des Unbewußten ist also einerseits Resultat einer Operation, die alle Techniken der Philosophie wiederholt. Sie stellt einen Zusammenhang der Phänomene her, indem sie an ein Drittes appelliert, das unmittelbarer Erfahrung entzogen ist. So trägt sie die Bedeutung der Phänomene auf die Folie eines Sinns ein, der sich den Oberflächen entzieht und alle Bedeutung in die Tiefe dieses Entzugs verweist. Nicht anders bringt auch Freuds Denkbewegung einen »Gewinn an Sinn und Zusammenhang« hervor, der den unbestreitbaren Vorzug einer Operationalität erfolgreichen Handelns aufweist. Nicht weniger als die philosophische Differenz scheint die der psychoanalytischen Erfahrung auf die anonyme Instanz eines Dritten bezogen zu sein, deren Name sich bei Nietzsche als das Geheimnis der Philosophie selbst ausspricht: *Es*. Und doch ist diese Instanz andererseits von einer Spaltung durchzogen, die sie in Vielheiten eines *Insistierens* hat zerspringen lassen. Die Legitimation einer Annahme des Unbewußten wird nicht durch den Appell an eine Wesenheit erarbeitet, die als Metaphysik des Dritten für die Einheit von Welt und Wissen entsteht. Die *Annahme* des Unbewußten nötigt sich angesichts der *Anderen* auf. Denn »daß auch ein anderer Mensch ein Bewußtsein hat, ist ein Schluß, der *per analogiam* auf Grund der wahrnehmbaren Äußerungen und Handlungen dieses anderen gezogen wird, um uns dieses Benehmen des anderen verständlich zu machen«¹⁰. Deshalb lautet die Freud'sche Forderung, jene psychischen Akte, die dem Bewußtsein als zusammenhanglos und unverständlich erscheinen, zu behandeln, als wären sie die Akte eines Anderen. Der Analogieschluß richtet sich also gegen den Schließenden selbst. Er eröffnet dem Akt des Anderen einen Ort im Psychismus des Selben, genauer: er verschiebt den Schauplatz des Selben auf eine Weise, die noch den Analogieschluß unterbricht, spaltet oder durchkreuzt. Es ist nicht mehr die Analogie zwischen dem Einen und dem Anderen. Es ist die Inversion des Anderen im Einen, die Analogie des Einen *als* des Anderen, die das Subjekt der Freud'schen Erfahrung um den Nicht-Ort einer Differenz situiert. Diese Inversion dezentriert das Subjekt auf eine Weise, die es aus dieser Spaltung erst hervorgehen läßt. Der Bruch, den die Einführung des Unbewußten in der philosophischen *epoché* einleitet, besteht also in der Unmöglichkeit, den Akt des Anderen auf ein Denken des Selben zurückzuführen – oder in einer Vervielfachung dieses Denkens zu bergen, die nur darauf hinauslaufen

9. Sigmund Freud: *Das Unbewußte*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 126.

10. Ebd.

könnte, »nicht nur ein zweites Bewußtsein in uns anzunehmen, sondern auch ein drittes, viertes, vielleicht eine unabschließbare Reihe von Bewußtseinszuständen, die sämtlich uns und miteinander unbekannt sind«¹¹. Es handelt sich also um eine »Reduktion«, die die phänomenologische einerseits wiederholt, andererseits aber streicht. Als Wiederholung, die die »natürliche« Weltauffassung einklammert, streicht sie jedes transzendente *Cogito*, das sich den Namen eines »Ich« geben würde. Das »Ich« ist ein Anderer, oder das Subjekt ist in der Selbstgegenwart eines *Cogito* nicht hinreichend bestimmt. Ihm fehlt, was es »ist«, und über dieses Fehlen täuscht es sich in egologischen Konstruktionen nur hinweg. Die in sich gekreuzte oder unterbrochene Analogie des Einen und des Anderen situiert das Freud'sche Subjekt also in vielfachen Relationen einer Zerrissenheit, in der die philosophische *epoché* zerspringt. Der Unterschied, der zwischen dem Einen und dem Anderen besteht, durchzieht den Einen als unzeitige Inversion des Anderen. Das Subjekt könnte, was es ist, nur im Zeichen dieser Zerrissenheit und Inversion aufsuchen. Aber diese Zerrissenheit ist nicht mehr eine konstitutive Bestimmung des Subjekts, die als dessen transzendentaler Ausgangspunkt fungieren könnte. Sie zeugt davon, daß das Subjekt einer Grenze ausgesetzt ist, die es mit Anderen teilt und in der es sich teilt, und daß diese Teilung so etwas wie eine unhintergehbare Bestimmung dieses Subjekts ist. Sie entzieht ihm die Möglichkeit einer Bestimmung in sich oder seiner Immanenz. Ihm fehlt, was es ist, und eben darin besteht sein »Sein«.

Der Name, den Freud für diesen Entzug einsetzt, ist das Unbewußte. Es bezeichnet weder eine Essenz des »Natürlichen« noch ein animalisches Erbe des Menschen. Denn »würde der Trieb sich nicht an eine Vorstellung heften oder nicht als ein Affektzustand zum Vorschein kommen, so könnten wir nichts von ihm wissen«¹². Das Unbewußte markiert den Niederschlag einer Struktur, der das Subjekt in den Stand des Begehrens eingesetzt hat und den »Trieb« an der Grenze dieser Spaltung situiert. Dieser Triebkörper ist kein biologisches *skándalon*. Er ist nicht ein Ursprung, der von der »Kultur« domestiziert oder entstellt worden wäre. Ebenso wenig folgt er einem Begehren, das ihren Tabus unterworfen wurde. Er ist vielmehr, was die Möglichkeit einer Unterscheidung von Sinnlichem und Intelligiblem selbst elementar bedroht. Deshalb ist er vor allem anderen ein metaphysisches *skándalon*. In ihm oder an ihm erweisen sich Innen und Außen als invertiert, zeichnet sich ein Beben, eine Verwirrung, eine Unterbrechung ab, die sich nicht beruhigen

11. Ebd., S. 129.

12. Ebd., S. 136.

oder schließen kann. Sie läßt, was die Philosophie als Verhältnis von Sinnlichem und Intelligiblem konstruiert, sich an einer äußersten Grenze berühren. Dies aber begrenzt noch die Grenze in sich selbst. Und deshalb ist der »Trieb« in bestimmter Hinsicht die Grenze der Philosophie, ihre Bestimmung oder ihr äußerster Fluchtpunkt, der sie im gleichen Moment, in dem sie ihn einholen würde, auflösen oder sprengen würde.

Von hier aus wird die Herausforderung erkennbar, die Freuds Intervention inmitten der philosophischen Ordnung dazu nötigt, sich in jeder Geste seines Textes von der Philosophie abzusetzen. Wäre sein Begriff des Triebes animalistisch geblieben, hätte er sich also in einer Beschwörung von biologischen Gegebenheiten erschöpft, so hätte er nur eine Opposition wiederholt und bestätigt, die jene der Metaphysik selbst ist: die von Geist und Körper. Aber der Trieb ist nichts, was vom Körper ausgeht, um die Idealität des Denkens aufzustören. Er überschreitet nicht die Grenze der Philosophie in die eine oder die andere Richtung, vom Körper zum Geist und zurück, um ansonsten die Ordnung, die sich in solcher Grenzziehung herstellte, unangetastet zu lassen. Der Begriff des Triebes ist der Problemtitel der Grenze selbst. Und dies katapultiert seinen Text, indem er im blinden Fleck der Philosophie einsetzt, an deren äußerste Grenze und darüber hinaus. Weit von jenem »Obskuranismus«¹³ einer Psychoanalyse entfernt, der das Unbewußte vom Animalischen her denkt, kommt Freuds Sprechen aus einem Jenseits der philosophischen Ordnung. Doch um so geschliffener sucht es deren Syntax heim, als in ihm zur Sprache kommt, was deren unsagbare Voraussetzung ist. Ebenso wenig wie im Unbewußten ragt im »Trieb« so etwas wie eine verkannte Wahrheit des Animalischen in eine kulturalistische Ordnung des Versagens. Genauso wie das Unbewußte ist der Trieb Repräsentant einer Grenze, erscheint er »als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist«¹⁴. Den Leib als Grenzbegriff der Philosophie anzusetzen bedeutet also nicht, ihn als eine Instanz zu verstehen, an der deren Sprechen verstummt oder ihr Text in Schweigen versinkt. Ganz im Gegenteil, cartesisch ist der Leib sogar das Sprechen selbst, das Zur-Bedeutung-Kommen der Dinge, die Extensität als Medium des verlautenden Sinns. Wenn die Philosophie also auf

13. Jacques Lacan: *Die Stellung des Unbewußten*, Schriften II, Weinheim, Berlin: Quadriga 1986, S. 209.

14. Sigmund Freud: *Triebe und Tribschicksale*, S. 85.

dem Unterschied von Sinnlichem und Intelligiblem besteht, dann ist dieser Unterschied bereits so etwas wie der unverzichtbare Bestand ihres eigenen Sprechens. Dann läßt sie den Leib als komplementäres Moment erscheinen, das ihren Sinn nur unterbricht, um ihn zu erfüllen. Die Extensität ist bereits erfüllt von allen Anordnungen einer göttlichen Wahrheit, die sie im *lumen naturale* erstrahlen läßt, jenem Licht, das ein Sprechen des Anderen bereits zum Sprechen des Selben machte; was Spinozas ebenso behutsame wie kühne Überwindung des cartesischen Dualismus folgerichtig in Szene setzt.¹⁵

In diese Symmetrie bricht die Gottlosigkeit Freuds ein wie der Furor einer Verfinsterung, die noch mit dem spinozistischen Gott des Lichts und der Offenbarung gebrochen hat. Sie registriert, daß dessen Platz einer ontologischen Stabilisierung der Beziehungen des Sinnlichen und des Intelligiblen erschlichen ist. Zum Grenzbegriff emaniert der Trieb in Freuds sorgloser Wachsamkeit, indem er zur Instanz des Anderen wird. Wo sich im Trieb artikuliert, was des Anderen ist, hat sich die göttliche Symmetrie aus sich selbst entfernt; hat sie sich ent-nähert; hat sie sich in einer Weise invertiert, die den Platz der Wahrheit in einer Nomadologie des Begehrens verschiebt, ohne einer Lektüre in Aussicht stellen zu können, ihrer habhaft zu werden. Die Wahrheit Freuds zerbricht die Instanz der Wahrheit als eines eidetischen Stillstands. Sie generiert einen anderen Terminus, der an seinem Platz fehlt: weder sinnlich noch intelligibel, weder Körper noch Geist, nicht *res cogitans* oder *res extensa* – weil nicht *res*, sondern *Symbol* oder *Sprache*.

Wortmagie

Die Distanz, in die eine psychoanalytische Theorie zur Philosophie tritt, ließe sich deshalb nicht zuletzt an dem Abstand ermessen, den sie zur Magie des Wortes, zum Wortzauber herstellt. Dies um so mehr, als sie an ihrem Anfang, wo sie sich ihrer eigenen Möglichkeiten zu versichern sucht, selbst noch genuin »philosophisch« ist. Denn sie appelliert zunächst selbst an diesen Zauber; etwa dort, wo sie nach ihren eigenen Mitteln fragt: »Ein solches Mittel ist vor allem das Wort, und Worte sind auch das wesentliche Handwerkszeug der Seelenbehandlung. Der Laie wird es wohl schwer begreiflich finden, daß krankhafte Störungen des Leibes und der Seele durch ›bloße‹ Worte des Arztes beseitigt werden sollen. Er wird meinen, man

15. Vgl. Baruch de Spinoza: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg: Meiner 1976.

mute ihm zu, an Zauberei zu glauben. Er hat damit nicht so unrecht; die Worte unserer täglichen Reden sind nichts anderes als abgeblaßter Zauber. Es wird aber notwendig sein, einen weiteren Umweg einzuschlagen, um verständlich zu machen, wie die Wissenschaft es anstellt, dem Worte wenigstens einen Teil seiner früheren Zauberkraft wiederzugeben.«¹⁶ Auch Freud geht es also zunächst um die Wiederherstellung eines »Früheren«, um die Wiederholung eines Zaubers, den die alltägliche Rede nur als verblaßten kennt. Dessen Wirkungen müssen wieder aufgerufen, wirksam gemacht werden. Leib und Seele, diese zwei Dimensionen eines cartesianisch inspirierten Dualismus, werden einer Magie unterstellt, die von nun an von der Wissenschaft ausgehen wird. Allerdings wird es eine andere Magie, eine andere Wissenschaft sein müssen, die hier Platz greift. Nur so wird sie auch der Philosophie ihren Platz anweisen können. Doch dazu ist es notwendig, sich dem Problem über einen »Umweg« zu nähern. Wie Freud erklärt, handelt es sich um den Umweg jenes Leibes, der Gegenstand der Medizin gewesen war. Denn die Medizin hatte sich im cartesianischen Dualismus eingerichtet. Sie hatte den ihr vorgeschriebenen Leib-Gegenstand fraglos übernommen, wobei die Ärzte »die Beschäftigung mit dem Seelischen den von ihnen mißachteten Philosophen gern überließen«¹⁷. Doch zeigte sich in den ärztlichen Praktiken auch, daß Leib und Seele einer »Wechselwirkung« gehorchen. Sie läßt jede Frage nach dem Leib inmitten eines Zusammenhangs auftauchen, der nicht der des cartesianischen Leibes allein ist. In ihm schlägt sich eine Differenz nieder, die er über das Seelische zu sich selbst unterhält. Und dies nötigt zum einen dazu, das Seelische in die Behandlung einzubeziehen; zum andern aber, wie der Fortschritt der Freud'schen Metatheorie zeigen wird, den cartesianischen Unterschied zwischen Seele und Leib selbst einer Revision zu unterziehen.

Zunächst schien der Platz, den der Analytiker einnimmt, nur eine Wiederholung des philosophischen zu sein. Er gebraucht die Worte als ein »Mittel«; er bedient sich ihrer als eines Werkzeuges, um bestimmte Wirkungen in der Ordnung des Körpers hervorzurufen. Erneut also kommt eine gewisse platonische Ökonomie des Zeichens zum Tragen, in der sich der verantwortliche Arzt, wie schon der Philosoph, einer Art Wortmagie bedient. Wie der Philosoph, der sich dem Enthusiasmus des Sprachrealismus für einen Moment hingibt, um sich der Kraft zu vergewissern, die er als Dia-

16. Sigmund Freud: *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*, Schriften zur Behandlungstechnik, Studienausgabe Ergänzungsband, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 17.

17. Ebd., S. 18.

lektiker kontrollieren wird, stellt auch der Arzt diese Magie über einen *Umweg* her, um sie »sodann« kontrolliert im Zentrum des Leidens plazieren zu können. Insofern scheint es sich bei der analytischen Anordnung des Sprechens nur um eine Wiederholung der platonischen zu handeln, ohne daß schon absehbar wäre, worin sich die Analytik vom Gestus der Philosophie absetzt. Es sei denn, es würde sich auf diesen Umwegen ein Unterschied einstellen, der sich aus deren *Natur* ergibt; aus einer Zäsur also, die eine Analytik des Unbewußten jeder Wiederaneignung durch die Philosophie entzieht: müßte der Philosoph doch, um sie denken zu können, »die grundlegenden Forderungen seiner Egologie vergessen«¹⁸. Denn die Philosophie hatte den spekulären Zug ihrer Spekulation in ihrem *eidos* geschlossen, in einer Wesensschau, deren Stillstand das Ende einer Arbeit des Zeichens, seine Auflösung in Bedeutungspräsenz anzeigt. Wie sich der Eine und der Andere, *jeder* Eine und *jeder* Andere in einer Wahrheit treffen können, die ihnen gemeinsam sein muß, um Wahrheit zu »sein«, verbarg sich in der philosophischen Begrifflichkeit wie ein Palimpsest. Zwar kennt die Philosophie Differenzen, Alteritäten, an denen ihr erschüttertes *thaumazein* stets aufs neue einsetzt. Doch steht sie um so nachhaltiger unter dem Zwang, zeigen zu müssen, daß es sich dabei um Differenzen *innerhalb* des Einen und eines Horizonts seiner Präsenz handelt. Wo diese Differenzen in Erscheinung treten, da muß es sich um Erscheinungen handeln, die aus dem Sein, der Substanz, dem Geist, dem autonomen *lógos*, hervorgehen, also Erscheinungen eines *óntos ón* dieses *lógos* »sind«. Alle Ontologie einer Gemeinsamkeit des Einen, des Anderen und eines Dritten muß aus Techniken einer Reduktion hervorgehen, die sie auf das Eine zurückführt. Immer geht es also um eine Reduktion, deren spekulatives Begehren jenem zirkulären Stillstand gehorcht, der schon Narziß gefangengenommen hatte: »Die Autonomie – die Philosophie, soweit sie bestrebt ist, die Freiheit oder die Identität des Seienden zu sichern – setzt voraus, daß die Freiheit selbst ihres Anspruches gewiß ist, sich ohne Rückgriff auf etwas anderes rechtfertigt, sich wie Narziß an sich selbst genug ist.«¹⁹

Wie aber wäre dann dem Gefängnis zu entgehen, dessen Grundrisse sich hier abzeichnen? Wie könnte sich die Analyse von jener Wortmagie, die sie einerseits kalkuliert ins Spiel bringt, andererseits auch befreien? Oder auch: von wo aus könnte sie sprechen, um sich von ihr zu verabschieden? Und *wie* müßte sie sprechen?

18. Paul Ricœur: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 438.

19. Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*, S. 189.

Das »Ich« jedenfalls, das sich narzißtisch spiegelt, ist nicht nur schwach und verletzlich. In sich selbst vernarrt, verfällt es einer selbstverzehrenden Bewegung, die doch ebenso auf Abstand wünscht, was es begehrt. Nur so könnte es einem tödlichen Zyklus entgehen, die dem Narziß der *Metamorphosen* als Unmöglichkeit einer Selbstaneignung widerfährt: »Schon entnimmt mir die Kräfte der Schmerz; nur wenige Dauer / Steht dem Leben bevor; und kaum aufblühend, verwelk' ich. / Nicht ist schwer mir der Tod, da im Tod' ausruhen die Leiden.«²⁰ Der Tod, die Figur des Todes, stand insofern immer schon im Horizont der »narzißtischen« Erfahrung. Die Erschöpfung aller Kräfte, die sich in der selbstverzehrenden Verausgabung des egologischen Zirkels abzeichnet, ließ dessen libidinöse Ökonomie an einem gewissen Punkt an die Grenzen seiner eigenen Energetik stoßen. Das entropische *télos*, dem sich alle Ego-logie unterstellt sieht, schließt das Lustprinzip gleichsam in sich selbst ein. Aber andererseits schließt es dieses Prinzip auch von sich aus. Der Zirkel setzt die Erfahrung frei, daß sich nicht aneignen kann, wer in ihm gefangen ist: und dieser Unmöglichkeit entspringt der narzißtische Todeswunsch. Wo, im Augenblick eines Auftreffens im Spiegelbild, das Bild bereits zerfallen ist, da ereignet sich an der opaken Struktur des Mediums jener Skandal einer Übertragung, der bereits die Metaphern Nietzsches heimsuchte: Übertragung *qua Riß* zu sein, wie Benveniste semiotisch akzentuiert.²¹ Daß jede Selbstgegenwart eine Selbstverkenntung ist, die sich im Trugbild eines anderen herstellt, geht aus dem Schein jedes »Mediums«, jedes »Inmitten« hervor, als bloße Vermittlung auch das Nichtige zu sein, ohne eine Spur zu hinterlassen. Spätestens dort aber, wo er einholen will, was ihm das Medium derart versprach, widerfährt dem narzißtisch Gefangenen, daß das Versprochene ein Ver-Sprechen im doppelten Wortsinn gewesen war. Die *imago* zerfällt. Das Medium schreibt sich in einer Ordnung des Begehrens, im Zerfall des spekulären Anscheins seiner Transparenz, vor allem als *Platzhalter des Anderen*. Einerseits ließe sich deshalb sagen, daß Freuds »erste Reduktion über alle phänomenologische Reduktion hinaus«, seine methodische Prämisse also, das, was »Ich« sagt, sei ein »Anderer«, der es sprechen läßt, den cartesischen Zweifel zwar radikalisierte, aber noch nicht mit ihm brach: diesen Zweifel also seinerseits nicht einem Zweifel unterzog, der ihn durchkreuzt hätte. Doch zeichnete sich andererseits an dessen Grenzen – dort, wo die Energetik an die Möglichkeit ihres Nicht-mehr-Vermögens rührte – eine Frage der

20. Ovid: *Metamorphosen*, Frankfurt/Main: Insel 1990, S. 80.

21. Vgl. Emile Benveniste: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Frankfurt/Main: Syndikat 1977, S. 94.

Bestimmung des Lustprinzips ab, die sich immanent schon nicht mehr beantworten ließ. Denn »dieser Aneignungswunsch enthüllt sich als eine Enteignung«²². Der Todeswunsch, der den Narziß heimsucht, resultiert bereits aus der Erfahrung, daß sich der Tod aus der Immanenz nur um den Preis ausschließen läßt, in ihr als Resultat der eigenen Erfahrung wiederzukehren. Als Äußerlichkeit eines Endes ist er ihr selbst schon auf eine Weise unveräußerlich gewesen, die alle Verdrängung aus einer »Urverdrängung« hervor-gehen läßt oder sie an diese bindet.

Nicht weniger als dies bestätigt sich der Freud'schen Erfahrung, wo sie sich der Frage ausgesetzt sieht, wie eine Verdrängung überhaupt möglich sein soll. Ein »monistischer« Triebbegriff, der um das Lustprinzip zentriert bleibt, müßte eigentlich darauf rechnen können, im verdrängten »Material« seinen Verbündeten zu finden. Denn weshalb sollte eine Triebregung, die dem Lustprinzip gehorcht, dem Schicksal der Verdrängung unterliegen? »Offenbar muß hier die Bedingung erfüllt sein, daß die Erreichung des Triebzieles Unlust an Stelle von Lust bereitet. Aber dieser Fall ist nicht gut denkbar. Solche Triebe gibt es nicht, eine Triebbefriedigung ist immer lustvoll.«²³ Unerklärlich muß einem monistischen Triebbegriff also bleiben, weshalb der psychische Apparat Energien aufwendet, um die Verdrängung aufrechtzuerhalten, die Unlust bereitet, und nicht weniger, woraus sich diese Energien speisen. Deshalb wird eine andere Hypothese notwendig, die das energetische Prinzip *éros* gleichsam unterläuft. Die immanente Ökonomie des Subjekts – und alle Ökonomie ist um eine Immanenz zentriert, ist Ökonomie dieser Immanenz, weil dem *nómos* des Eigenen unterworfen – muß von einer Zäsur gebrochen sein, die sich »in« der Verdrängung artikuliert haben wird: »Wir haben also Grund, eine *Urverdrängung* anzunehmen, eine erste Phase der Verdrängung, die darin besteht, daß der psychischen (Vorstellungs-)Repräsentanz des Triebes die Übernahme ins Bewußte versagt wird. Mit dieser ist eine *Fixierung* gegeben; die betreffende Repräsentanz bleibt von da an unveränderlich bestehen und der Trieb an sie gebunden.«²⁴ Die »eigentliche Verdrängung«, die Verdrängung also, die im Eigenen spielt, muß gleichsam skandiert sein von einer anderen, einer »Urverdrängung«, die ihr vorgelagert ist und deshalb der Analyse des Verdrängten in gewisser Weise sogar entgeht.

Freud vermeidet es zwar, die Natur dieser »Urverdrängung«

22. Samuel Weber: *Rückkehr zu Freud*, S. 131.

23. Sigmund Freud: *Die Verdrängung*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 107.

24. Ebd., S. 109.

näher zu bestimmen. Wenn sich über sie eigentlich nicht viel sagen läßt, dann deshalb, weil sie dem »Eigentlichen« im Grunde gar nicht angehört. Aber sie setzt Wirkungen frei, die im wesentlichen in der Anziehungskraft bestehen, die sie auf das »eigentlich« verdrängte Material ausübt. Ohne sie wäre diese »eigentliche« Verdrängung ebenso wenig verständlich wie der Widerstand, den das Verdrängte seiner Analyse entgegensetzt. Die Verdrängung besteht also doppelt, sie wiederholt sich, und nur deshalb *besteht* sie, hat sie *Bestand* oder strukturiert sie sich als *Widerstand*. Die »eigentliche Verdrängung« umgibt den ortslosen »Kern« der Verdrängung wie eine geschichtete Textur, in der sich dessen Ortslosigkeit ebenso verstellt, wie sie ihm einen Ort anzuweisen sucht. Undarstellbar, weil ortslos, ist die Urverdrängung traumatischen Charakters, trägt sie alle Merkmale eines Einbruchs oder Einschnitts der Immanenz. Damit stellt sich nicht nur die Frage, ob nicht jede Neurose einen »traumatischen Kern« hat, traumatische Neurose ist. Mehr noch: in der traumatischen Unterbrechung des psychischen Apparats und seiner libidinösen Ökonomie ereignet sich der analytischen Theorie des Subjekts etwas, was sie dazu nötigt, im Innern dieses Apparates die Möglichkeit eines Nicht-Vermögens zu entziffern, das dem Subjekt unveräußerlich ist. Der »Tod«, der sich als Entropie am Horizont einer libidinösen Energetik nur abgezeichnet hatte, hat sich in deren Binnenraum bereits eingeschrieben, bevor er sich in Bahnen einer libidinösen Ökonomie herstellen kann; oder aber: Er ist in einer »Energetik« nicht hinreichend beschrieben.²⁵

Doch um welchen anderen »Tod« kann es sich hier handeln, wo es doch gerade dessen Verkennung war, die den ersten, den narzißtischen Todeswunsch evozierte? Wie also wäre ein »Tod« denkbar, dessen Zäsur es erlaubt, den Todeswunsch der Egologie zu umgehen, ihn also einer Pathologie des sich als autonom mißverstehenden Lebens zu entreißen? Mit dieser Frage steht mehr auf dem Spiel als nur ein klinisches Problem. In ihr geht es um die Möglichkeit, die Differenz des Unbewußten einer philosophischen Wiederaneignung vorzuenthalten; und damit zugleich: im Innern der Philosophie jene Struktur einer Verdrängung kenntlich zu machen, die ihren anamnetischen Zirkel dazu verhielt, Bahnen einer Wiederholung zu durchlaufen, ohne daß ihr die Logik dieser Wiederholung selbst thematisch hätte werden können. Sobald sich ihr – bei Kierkegaard – eine Logik der Wiederholung aufnötigt, die sich dem Zirkel der *anámnesis*, der Erinnerung, entgegensetzt und gegen die

25. Vgl. Jean Laplanche: *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main: Nexus 1985, S. 166ff.

Tradition der Griechen Einspruch anmeldet²⁶, da handelt es sich schon um eine Niederschrift dessen, was Freud das »Unbewußte« nennen wird. Aber sobald man, existential-ontologisch etwa, diese Wiederholung einer ontologischen Fundierung oder Re-Fundierung anheimstellen würde, einer philosophischen Aneignung oder Wieder-Aneignung also, hätte sich der Abschied der Philosophie, der sich hier ankündigt, nur zum Schein vollzogen. Als Bestimmung eines »Seins« nämlich bliebe die Wiederholung untergeordnetes oder akzidentielles Moment eines erinnernden Denkens dieses Seins, wäre sie Modus einer *anamnesis*, nicht Bruch mit ihr.

Freuds Zumutung, diesen Bruch, diese Alterität nicht als Gegebenheit zu betrachten, die vom Einen bereits umfassen wird, sondern als unaufhebbare Lücke, kommt deshalb einem irreversiblen Bruch mit der Ontologie gleich. Es ist unmöglich, der »Urverdrängung« innezuwerden. Aber dies folgt nicht etwa aus einer Unzulänglichkeit des analytischen Sprechens, sondern der eines jeden Sprechens. Es registriert den Riß eines Ver-Sprechens, der sich in allen Begrifflichkeiten zugetragen haben muß, um als Anspruch, als Ansprechen oder Sprechen über die Selbstversenkung eines narzißtischen Schweigens hinaus sein zu können. Im Symptom, dem die analytische Lektüre folgt, manifestiert sich der Einbruch der »Urverdrängung« wie auf Umwegen. In ihm manifestiert sich eine gewisse signifikante Verbindung oder Verkettung, die sich zwischen dieser »Urverdrängung« und der »eigentlichen Verdrängung« aufbaut: »Die zweite Stufe der Verdrängung, die *eigentliche Verdrängung*, betrifft psychische Abkömmlinge der verdrängten Repräsentanz oder solche Gedankenzüge, die, anderswoher stammend, in assoziative Beziehung zu ihr geraten sind. Wegen dieser Beziehung erfahren diese Vorstellungen dasselbe Schicksal wie das Urverdrängte. Die eigentliche Verdrängung ist also ein Nachdrängen.«²⁷ Eine analytische Lektüre des verdrängten Materials folgt deshalb Assoziationen dieses Nachdrängens, diesem Sprechen des Unbewußten, um es zur Sprache kommen zu lassen. Aber dieses Zur-Sprache-Kommen-Lassen kann auch kein Sprechen mehr sein, sondern nur dessen Abreißen vor der nicht-erfahrbaren Voraussetzung der Möglichkeit eines jeden Sprechens. Eben dies akzentuiert den Umweg, den die Analyse nimmt, indem sie den Leib, über den sie sich adressiert, als *symbolisch gezeichnet voraus-setzt*. Um begehren zu können, muß er in die Möglichkeit seines Begehrens einge-

26. Vgl. Søren Kierkegaard: *Die Wiederholung*, in: *Die Wiederholung. Die Krise*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1991, S. 7.

27. Sigmund Freud: *Die Verdrängung*, S. 109.

setzt sein. Diese Voraussetzung einer jeden Setzung entgeht möglicher Erfahrung; denn alle Erfahrung hat es bereits mit Setzungen zu tun. Deshalb kann der Umweg, den die Analyse nimmt, auch nicht mehr phänomenologisch sein, selbst wenn man diesen Titel im weitesten Sinn versteht. Der Umweg wird nicht dem folgen können, was sich zeigt; oder er wird ihm nur so weit folgen können, wie er benötigt, um jene Zäsur eines nicht-einholbaren Einschnitts zu akzentuieren, der sich phänomenologisch nicht einholen läßt. Die Inschrift des Gesetzes, die allen Setzungen und damit möglicher Erfahrung entzogen bleibt, bleibt der Magie des Wortes unzugänglich, in der sich die Allmacht des »Ich« restituieren will. Gesetz und Übertragung verhalten sich in einer Art ursprünglicher Verspätung zueinander, die alles vereitelt, was versucht sein könnte, den Riß »organisch« zu füllen. Und dies ruft jede Ur-Szene als nachträglich auf: »Irgend einmal bekommt das auf seinen Penisbesitz stolze Kind die Genitalregion eines kleinen Mädchens zu Gesicht und muß sich von dem Mangel eines Penis bei einem ihm so ähnlichen Wesen überzeugen. Damit ist auch der eigene Penisverlust vorstellbar geworden, die Kastrationsdrohung gelangt nachträglich zur Wirkung.«²⁸

Die Wirkung ist stets nachträglich; sie ist immer Wirkung qua Nachträglichkeit, Wirkung einer Differenz, die sich auf Abstand zu sich hält. Und deshalb genügt sich die Assoziation nicht, die ähnliche Wesen einander zukehrt. Noch diese Zuordnung setzt voraus, was als »Urverdrängung« jeder »eigentlichen« vorausgeht und jede Assoziation aus beider Differenz entstehen läßt. Das Gesetz dieser Differenz ist nicht nur ein Zerreißen jeder Assoziation, sondern, mehr noch, die *Zerrissenheit seiner selbst*. Die Zerstreuung, die sich hier abzeichnet, hat jeden *lógos*, alle Logizität dieses *lógos*, splintern lassen, noch bevor er das Zerstreute einer Lektüre des »Eigenen« oder »Eigentlichen« unterziehen kann. Es handelt sich also um so etwas wie eine Schrift und eine Lektüre, die sich diesseits oder jenseits jeder hermeneutischen Perspektive, jeder Erfahrung, Anwesenheit oder Transparenz des »Sinns« situieren. Die Freud'sche Zumutung »geht von einem der theoretischen Perspektive genau entgegengesetzten Begriff aus. Sie beginnt damit, eine Welt des Begehrens zu setzen. Sie setzt sie vor jeder Art von Erfahrung an, vor irgendeiner Erwägung über die Welt der Erscheinungen und die Welt der Wesenheiten.«²⁹ *Vor jeder Art von Erfahrung*, wie Lacan betont; denn *in* dieser Erfahrung haben die Phänomene bereits den

28. Sigmund Freud: *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, Studienausgabe Bd. V, Frankfurt/Main: Fischer 1972, S. 247.

29. Jacques Lacan: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, Olten, Freiburg i. Brsg.: Walter 1980, S. 283.

Charakter eines Illusorischen angenommen hat, in dem sich der Riß des Anderen ebenso zeigt wie verbirgt. Der Gott der Philosophen: »Idee«, »Substanz«, »Geist« oder »Sein«, ist selbst eine solche Illusion, Gestalt gewordener Mangel, der sich, seine eigene Unerfüllbarkeit, in der Eidetik unendlicher Größe und Macht nur ersetzt. Platzhalter des Unersetzbaren, kann sich in ihm nur suggerieren, daß sich die Inversion des Anderen im Einen ontologisch schlichten lasse. Und das heißt ja immer auch: daß sie dem Vermögen des Einen zugänglich, von ihm kontrollierbar und beherrschbar sei. Nur deshalb kann die Philosophie an der Magie des Worts partizipieren; kann sie ihre Bestimmung in der Übertragbarkeit der Übertragung suchen und in einer allgemeinen Metaphorologie das Geheimnis ihrer eigenen Verfehlung buchstabieren. Insofern wird es auch nicht darum gehen können, die Philosophie an eine Verdrängung des »Unbewußten« zu erinnern, an eine A-Präsenz, die sich als noch-nicht-präsent der Ordnung ihrer Präsenz unterwerfen würde. Es geht um die stillschweigenden, die »verdrängten« Voraussetzungen der Philosophie selbst, die sich jeder Zentrierung eines Inmitten und damit jeder philosophischen *epoché* widersetzen. Stets fragte die Philosophie nach dem »Was«, war ihr *tí tó einai* in eine Optik eingelassen, die sich des Gesetzgebers bedient, um ihn nach Maßgabe dieses »Was« kontrollieren zu können. Von hier aus markiert selbst noch eine Destruktion der Philosophie, die das »Wer« Zarathustras³⁰ ins unmögliche Zentrum eines Inmitten rückt, so etwas wie den äußersten Punkt, an dem sich die Philosophie ebenso auflöst, wie sie sich als Artistik des Künstlers wiederherstellt. Das »Wie« jedoch, mit dem eine Analytik des Unbewußten in diesem Feld interveniert, liest jeden Gedanken einer »Fülle des Anfangs« als Abkömmling einer Nicht-Präsenz, die sich im Gedanken der Fülle nur verkennet. Und damit unterbricht sie das philosophische Gefüge in dessen Fundamenten.

Zwar rührt jeder »Trieb« aus einem Anspruch auf Befriedigung, der an den Anderen ergeht. Aber gerade als Anspruch ist er schon ein Sprechen, war er bereits eingelassen in die Ordnung der Sprache, in der er sich äußert: Artikulation eines Einschnitts, in dem die Anderheit dem Animalischen bereits widerfahren ist. Deshalb ist das Begehren, das sich hier artikuliert, über das »Was« eines Begehrten immer schon hinaus. Indem es »etwas« begehrt, artikuliert es dieses »Etwas«, doch subvertiert es dieses »Etwas« nicht weniger. Es streicht nämlich jede Bewegung, die sich in Bahnen einer narzißtischen Selbstbezüglichkeit schließen würde. Der Tod, der den Narziß ereilt, kündigt zwar von einer selbstverzehrenden Bewegung, die

30. Vgl. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 84f.

sich an der Unmöglichkeit erschöpft, seiner selbst innezuwerden. Doch wenn sich an den Grenzen der Libido die Möglichkeit dieser Erschöpfung, dieses Todes abzeichnet, so schreibt sich in ihr eine Grenze ein, die nicht von der Libido ausgeht, sondern den Einbruch des Anderen nachzeichnet. Sie besteht also nicht darin, die Libido quantitativ begrenzt zu haben. Sie gibt ihr kein Maß, das dem Vermögen des Einen gesetzt wäre, keinen Horizont, der von einem Monismus der Trieblehre erleuchtet werden könnte. »Denn, nicht wahr, das Maximum des Lichts ist auch die Quelle aller Verdunkelung. All das ist schon impliziert in der symbolischen Anrufung. Das Auftauchen des Symbols *schafft* buchstäblich eine neue Seinsordnung in den Beziehungen zwischen den Menschen.«³¹

Dies bricht die Wortmagie, derer sich noch die Analytik bedient. Um Wirkungen hervorzurufen, gehört sie zwar, wie sie selbst einräumt, als »Glauben an die Allmacht der Gedanken« noch einer spekulären, mythischen, magischen oder auch philosophischen Welt an, über die Freud schreibt: »Nach unserem Urteil ist es eine Überschätzung des Einflusses, den unsere seelischen, hier die intellektuellen Akte auf die Veränderung der Außenwelt ausüben können. Im Grunde ruht ja alle Magie, die Vorläuferin unserer Technik, auf dieser Voraussetzung. Auch aller Zauber der Worte gehört hierher und die Überzeugung von der Macht, die mit der Kenntnis und dem Aussprechen eines Namens verbunden ist.«³² Indem sie sich dieser Wortmagie bedient, scheint die Freud'sche Technik also selbst noch einen Analytiker zu unterstellen, der diese Verschränkung, einem Meister des Wissens gleich, handhabt, so als hätte er den Ort des Nomotheten okkupiert. Diese Okkupation aber würde nur erneut heraufbeschwören, wovon zu befreien die Technik doch anhält – jene Magie des Wortes, die ebenso animistisch wie philosophisch ist. Einem *phármakon* gleich, das sowohl Arznei wie auch Gift ist, operiert die Freud'sche Technik mit dem Wort, dessen magische Wirkung einerseits Heilung verspricht, die Erkrankung andererseits auch affirmiert. Eine unlösbare Ambivalenz also, die den Analytiker dazu verhält, sich unablässig in jener Philosophie abzustützen, die er verläßt: »Die psychoanalytische Annahme der unbewußten Seelentätigkeit erscheint uns einerseits als eine weitere Fortbildung des primitiven Animismus, der uns überall Ebenbilder unseres Bewußtseins vorspiegelte, und andererseits als die Fortsetzung der Korrek-

31. Jacques Lacan: *Freuds technische Schriften*. Das Seminar Buch I, Weinheim, Berlin: Quadriga 1990, S. 299.
32. Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/Main: Fischer 1982, S. 559.

tur, die Kant an unserer Auffassung der äußeren Wahrnehmung vorgenommen hat.«³³

Mit der Magie des Wortes zu brechen wird deshalb heißen, dessen Virtualitäten über all das hinaus zu forcieren, was sich in einer Ökonomie des *lógos*, in einer Fülle des *mythos* bändigen ließe. Die Analyse widerruft den Würfelwurf Schellings also ebenso wenig wie den Nietzsches. Sie bejaht ihn im Gegenteil über die Grenzen dessen hinaus, was sich in Bahnen einer Mythologie der Offenbarung oder im Nu jenes Stillstands der Zeiten bergen ließe, der Zarathustra tanzen läßt. Ihr unmögliches *télos* beschreibt nicht eine Fülle, sondern den Riß jeder Übertragung, die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung und damit die unaufhebbare Distanz zum Gesetz: das Gesetz *als* Distanznahme, die nicht Distanz zwischen Orten oder Zeiten sein kann, sondern Distanz des Wortes zu sich, das fällt. Als Bedeutungsabdruck geht es stets aus anderer, möglicher Bedeutung hervor und verlangt nach anderer, möglicher Bedeutung, *die Wirklichkeit nicht werden kann*.

Trivialität

Jede Ökonomie des Eigenen oder Eigentlichen setzt diese Differenz voraus, die sie weder als Einnahme noch als Ausgabe verbuchen kann. Einnahme und Ausgabe unterstellen bereits ein gewisses Verhältnis von Innen und Außen. Aber dieses Verhältnis enthüllt nicht die Genealogie der Grenze, über die hinweg es sich realisiert. Sie ist erste und deshalb sich selbst entzogene Voraussetzung des Austauschs, »früher« als er. Und darin ist sie »symbolisch«, weder außen noch innen verortbar und deshalb in einem bestimmten Sinn ortslos. Als *nómos* eines *oikos* gehorcht jede Ökonomie diesem Gesetz eines ortslosen, eines atopischen Unterschieds, der im eigentlichen Sinn, im Sinn des Eigenen also, »Unterschied« nicht ist. Und dies macht das Gesetz in einem gewissen, keineswegs eindeutigen Sinn »sprachlos«. Viel genauer als eine Begrifflichkeit des Unterschieds spräche deshalb die Abgeschiedenheit, die dem Privaten eignet, von jenem *Abschied*, den sie genommen haben muß. Nur so wird sich eine Arbeit der Ökonomie, eine Ökonomie der Arbeit in Szene setzen können, die mit dem Innen und dem Außen rechnet und umgeht. Aber wenn dieser Abschied notwendig ist, um arbeiten zu können, dann wird diese Arbeit vom Abschied auch nicht frei. Dann ist sie immer Arbeit *des* Abschieds, Arbeit *am* Abschied: Trauerarbeit. Sie hat in der Anerkennung eines Verlusts eingesetzt, der

33. Sigmund Freud: *Das Unbewußte*, S. 130.

ursprünglich ist und deshalb jeden Ursprung als Verlust seiner selbst markiert. Von daher die tiefe, unauflösbare Ambivalenz, die der Trauerarbeit aufgegeben ist.³⁴ Sie rührt einerseits aus der Unwiederbringbarkeit dessen, was sich im Verlust ereignete: unwiederbringbar deshalb, weil nie gegeben war, was sich verlor; denn alle Gegebenheit impliziert bereits die des Verlusts. Andererseits aber ist alle Arbeit auch die am Sinn. Also wird sie nicht aufhören, dem Verlust eine Bedeutung anzuweisen, ihm einen Ort in der Ordnung des »Sinns« zu verleihen. Und dies läßt um die Bedeutung, die die Trauerarbeit dem Verlust zuweist, einen Konflikt entstehen, der sie ins Zentrum nicht nur der philosophischen Frage rückt. Soweit der Analytiker nämlich seinerseits Philosoph hatte bleiben müssen, wird er nicht weniger ein Defizit zu beklagen haben, das seine anamnetische Intention am Phänomen des Uneinholbaren desillusioniert. In der Wiederholung, im Durcharbeiten und Ausagieren schlagen sich Widerstände nieder, die sich der *anamnesis* sperren: »Wir merken bald, die Übertragung ist selbst nur ein Stück Wiederholung und die Wiederholung ist die Übertragung der vergessenen Vergangenheit nicht nur auf den Arzt, sondern auch auf alle anderen Gebiete der gegenwärtigen Situation.«³⁵

Aber welchen Sinn könnte das Wort von der »vergessenen Vergangenheit« noch haben, wenn es sich um eine Vergangenheit handelt, die niemals Gegenwart war? Und was wäre unter einer Gegenwart zu verstehen, auf die sich das Vergessene überträgt, wenn diese Gegenwart vom Rhythmus der Wiederholung einer Nicht-Gegenwart skandiert ist? Man weiß um die Auswirkungen, die die Nicht-Beherrschbarkeit dieser Frage auf die Theorie Freuds gehabt hat, sofern auch sie *Theorie* hat bleiben müssen: ein Versuch also, anschaulich zu machen, was keine Gegenwart hat und deshalb auch keiner Anschauung zugänglich ist. Diese Auswirkungen sind selbst mythischer Natur. Überall, wo Freud sich genötigt sieht, dem Verlust des Ursprungs so etwas wie eine Begründung zu geben, da handelt es sich um *mythische* Figuren einer Grundlegung. Ödipus ist der griechische Name eines Verlusts, in dem sich die Leerstelle eines jeden Namens mitteilt, die das Subjekt versehrt hat und jeden Namen eines Subjekts hinken läßt. Und in den Erzählungen vom Urvater, dessen Ermordung in den Riten von *Totem und Tabu* wiederkehrt, die sein Gesetz zirkulieren lassen, scheint zwar das Unwiederbringbare als Geschehnis aus einer Vergangenheit widerzu-

34. Vgl. Sigmund Freud: *Trauer und Melancholie*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 198.

35. Sigmund Freud: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, Studienausgabe Ergänzungsband, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 210.

hallen, die sich archaisch eingefärbt hat. Doch bei all dem unterläßt es Freud in keinem Satz, den mythischen Charakter dieser Erzählung hervorzuheben; und das heißt: Techniken bereitzustellen, die den Mythos bereits als Destruktion seiner selbst lesbar machen.

Wenn sich davon sprechen läßt, daß Freuds Text eine ununterbrochene Meditation über den Vater darstellt, deren Intensität seinen Autor gelegentlich selbst überrascht³⁶, dann deshalb, weil sich in ihm der Verlust, die Uneinholbarkeit, die Unwiederbringbarkeit und damit das Gesetz der Alterität *nur vertritt*. Diese Nachträglichkeit, diese substitutive Struktur ohne Original kennzeichnet den Freud'schen Text in jeder Zeile. Jener Anblick eines kleinen Mädchens nämlich, dem der Penis fehlt, ist nichts anderes als die nachträgliche Einsetzung der »Ur«-Szene; und bewundernswert die Ironie, mit der sich diese Einsetzung vollzieht. Denn zum einen ist es ganz offensichtlich ein Umweg, über den sie sich ereignet: Umweg einer Anschauung, die erst im traumatischen Schock, im Zusammenbruch aller Anschauung, im Kollaps ihrer selbst also, realisiert haben wird, was sie nicht ist. Zum anderen aber und oder vielmehr gerade deshalb: das Gegenüber, *an dem* sie sich vollzieht, das kleine Mädchen, entzieht diesem Kollaps um so nachhaltiger jede Plausibilität einer »Wahrheit«, als sich diese keineswegs, wie Lacan sagt, im Schoß der Frau wiederfinden dürfte: ist sie doch von allem Anfang an der Möglichkeit ihres Selbstverlusts ausgesetzt.³⁷ Von Anbeginn stützt sich die Konstruktion eines »phallischen Signifikanten« nämlich auf eine Anschauung. Sie gehorcht dem Sehen einer *theoría*, die selbst noch zur beständigen Unterbrechung dessen herausfordert, was sie als mythisches Resultat erarbeitet. Erst recht also nötigt sie zur Destruktion dessen, was nicht aufhört, jenes Organon, das »seither« fehlt, in phallischen Trugbildern zu imaginieren. Ganz so, als liefe die *imago* beständig Gefahr, einer »transzendentalen Illusion« im Sinne Kants zu verfallen, könnte man die analytische Intervention deshalb als Versuch beschreiben, diese Illusion zu zerstreuen und mit dem analytischen Sprechen in das Bilderverbot des Gesetzes einzuführen. Freuds rastlose Begrifflichkeit, seine unausgesetzten Versuche, dem Verlust des Ursprungs einen Namen zu geben, partizipieren einerseits selbst noch am Mythos. Aber sie tun dies nur, indem sie über ihn hinaus sind, indem sie dieses Hinausgegangen-Sein »sind« oder *jeden* Mythos einer *jeden* Urszene destruieren. Gerade der Mord am Ur-Vater, dessen

36. Vgl. Sigmund Freud: *Totem und Tabu*, Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/Main: Fischer 1974, S. 439.

37. Vgl. Jacques Derrida: *Die Postkarte. 2. Lieferung*, Berlin: Brinkmann & Bose 1987, S. 213.

die Brüder sich schuldig machten, wird ihnen als Schuld nur erfahrbar geworden sein können, weil es das Gesetz bereits gegeben haben wird, dem sie unterstehen. Kein Verbrechen schließlich wäre denkbar, dessen Schwere von sich aus schon das Trauma einer Schuld hinterlassen könnte; keine Selbst-Evidenz eines Verbrechens also, der die Evidenz des Gesetzes nicht schon vorausgeschickt sein müßte.

Deshalb verlangt der Mythos, der Freud'sche Mythos, die Erzählung von der Verortbarkeit des Unverortbaren danach, als Figur seiner Selbstdestruktion gelesen werden. Denn der Mythos ist nur der Doppelgänger der Illusion eines sich selbst präsenten Wissens. Er partizipiert am Sichtbaren. Er erstattet dem Wissen, was ihm fehlt, um Wissen zu sein. Aber deshalb »ist« auch er nicht Ausdruck des Unbewußten, sondern Niederschlag eines Textes, der sich in Erinnerung rufen will, ohne jemals »Gegenwart« gewesen zu sein. Er ist die Verlegenheit eines Schauplatzes, der Platz einer Schau, *theoría* also nicht sein kann, sondern nur »Symbol« der Urszene³⁸. Hier jedenfalls schreibt sich ein, was den Freud'schen Text zur beständigen Verschiebung eines Chiasmus, einer Kreuzung werden läßt, an der sich *drei Wege schneiden* oder sich das »Triviale« ereignet. Denn es gibt zwar das »Ich«, das sich in seinem Begehren an Andere richtet und an die Welt, die es mit ihnen teilt. Es gibt also ein Begehren, mit dem es diese Welt in Anspruch nimmt, sie als Wunsch durchläuft und sich aneignet, was ihm fehlt, um »ganz« zu sein. Aber wenn sein Begehren auf dieser Stufe vom Narzißmus nicht freiwird, dann deshalb, weil ihm die Anderen nur zum Spiegel geworden sind, in dem sich das »Ich« als das zu erkennen meint, was es in Gänze sei. Der Ordnung des Blicks und der Spiegelung, des Optischen und Spekulären unterworfen, entgeht es nicht schon jenem Fehlen eines Fehlens, das es als Befriedigung seines Anspruchs verkennt. Und deshalb spricht der Todestrieb, dessen Schweigen alle Kohärenz, alle Immanenz dieses Zirkels unterbricht, auch nicht von einer biologischen Determinante. In ihm trägt sich zu, daß jeder Anspruch bereits ein Sprechen war. In ihm macht sich kenntlich, daß sich das Begehren, um ansprechen zu können, vom Signifikanten dieses Sprechens schon in die Wüste einer ihm uneinholbaren Ferne vertrieben worden war. Aus ihr aufzutauchen hört es nicht auf; doch nie wird das gelobte Land betreten, das sich damit verspricht.³⁹ »Zwischen« Begehren und Begehrtem nämlich war etwas »Drittes« oder vielmehr *Anderes* eingebrochen, das alle Kohärenzen einer Erfüllung geschnitten hat. Wenn sich dieser

38. Jean Laplanche: *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, S. 56.

39. Vgl. Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, S. 559ff.

Schnitt also im Gesetz in Erinnerung ruft, als Innehalten gleichsam, das bereits ein Aussetzen gewesen sein wird, dann deshalb, weil es die mögliche Befriedigung durch eine Zäsur gezeichnet sein läßt, die sie vom Begehren auch unterscheidet. Das Begehren ist deshalb nichts, was vom »Ich« ausgehen könnte, um sich im Zirkel einer Aneignung zu schließen. Vielmehr hat es, als radikale Alterität des Signifikanten, das »Ich« bereits in Anspruch genommen, wo sich sein Anspruch auf den Weg macht. *Hekate*, die griechische Todesgöttin, und die römische *Trivia* wachen am mythischen Dreiweg dieses Einschnitts. Trivial im Wortsinn nämlich ist, was sich in Freuds Absage an die Philosophie mitteilt: daß es mit den Annahmen des *Cogito* nichts ist; doch ebenso, daß auch der Mythos den trivialen Einschnitt nicht erfüllen wird, der sich hier setzt.

Doch wo dieser Abschied eines Unterschieds nicht gelang, wo er sich nur zum Schein nimmt, also das »symbolische« Moment verfehlt, das ihn als Unterschied akzentuiert, da kehren die nicht Abgeschiedenen, die im »symbolischen« Sinn nicht Verschiedenen, als Gespenster wieder. Da verstellen sie den mißlungenen Schnitt im phantasmatischen Flirren einer spektralen Gestalt. Wiedergänger des mißlungenen Abschieds, werden sie zu Doppelgängern des Eigenen, Schatten eines »Ich«. Sie gehen im Zwielight eines Heimlichen als eines Unheimlichen um, das »auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht«⁴⁰. Wenn es denn erlaubt sein sollte, Begriffe der Analytik auf Geschicke des Denkens zu beziehen, und Freud läßt keinen Zweifel daran, so müßte man sagen: die Unheimlichkeit, mit der die Philosophie ihre Geschichte »letzter Worte« passieren läßt, um sie als jeweils »vorletzte« zu verwerfen, spricht von nichts anderem als einem mißlungenen, einem unglücklichen Abschied. Die Philosophie als Gespenstergeschichte also; immer ist sie ihren eigenen Doppelgängern konfrontiert: dem Priester, dem Sophisten, dem Künstler. Auch der Analytiker ist ein solcher Doppelgänger, sofern seine Anstrengung um das »Ego« zentriert bleibt, anstatt in das einzuführen, was ihm notwendig fehlt: also alle Egologie zu subvertieren oder sie einer bestimmten Wiederkehr auszusetzen. Unheimlich am Doppelgänger ist deshalb nicht er selbst. Die Frage, ob Wachsfiguren, kunstvolle Puppen oder Automaten belebt sind, führt zwar in eine Zwischenwelt ein, von der eine bestimmte metaphysische Unruhe ausgeht. Ausdrücklich hatte Descartes die Möglichkeit in Rechnung gestellt, am Leib mit einem Automaten konfrontiert zu sein. So sieht er andere, doch sieht er dabei »nichts als die Hüte und Kleider, unter denen sich ja Automaten verbergen

40. Sigmund Freud: *Das Unheimliche*, Studienausgabe Bd. IV, Frankfurt/Main: Fischer 1974, S. 244.

könnten! Ich urteile aber, daß es Menschen sind.«⁴¹ Von Anfang an also war das *Cogito*, das sich hier entwarf, vom »Unheimlichen« umstellt oder sogar infiltriert. Das »Unheimliche« spielte in den Prozeß dieses Entwurfs hinein. Es hat jenem sanften Schrecken bereits Aufnahme verschafft, der die »Moderne« des Denkens gründen sollte. Doch versprach sich in der cartesischen *epoché* vor allem, diesen Schrecken im *Cogito* gebändigt zu haben. Das »Unheimliche«, das im Automaten begegnet, ist weit davon entfernt, die Evidenz des »Ich denke« anzugreifen. Ganz im Gegenteil wird es von dieser Evidenz vereinnahmt, indem sie sich von ihm abstößt. Gerade weil auf den sichtbaren Körper nicht vertraut werden kann, bedarf es des urteilenden *Cogito*, das sich seiner versichert hat und deshalb urteilen kann, in den Kleidern andere Menschen, nicht Maschinen vor sich zu haben.

Unheimlich also ist nicht der Doppelgänger. Unheimlich ist, daß diese Selbstversicherung nie gelingt. Unheimlich ist die *Wiederkehr* des Doppelgängers: jene Logik einer Wiederholung, die ihn als *Wiedergänger* auftreten läßt. Erst darin stört er ein *Cogito* auf, das im Rhythmus dieser Wiederkehr um die Selbstsicherheit gebracht wird, seiner selbst inne zu sein. In ihr erst zeigt sich, »daß es nur das Moment der unbeabsichtigten Wiederholung ist, welches das sonst Harmlose unheimlich macht und uns die Idee des Verhängnisvollen, Unentrinnbaren aufdrängt, wo wir sonst nur von ›Zufall‹ gesprochen hätten«⁴². Sobald die Wiederholung solche Zufälle generiert, die jeder Absicht entgehen und doch eine Logik, eine Ordnung, eine Struktur aufweisen, erfährt sich das »Ego«, dem sie sich aufdrängen, im Innersten um seine Selbstgewißheit gebracht. Es gibt eine andere Logik, eine andere Ordnung, eine andere Struktur, die sich ihm in der unbeabsichtigten Wiederholung zugleich *mitteilt* und *entzieht*. Der Zufall scheint auf eine ihm undurchschaubare Weise mit dem Automatismus verschränkt zu sein. Und die Machination, die solche Verschränkungen herstellt, läßt in der egologischen Immanenz das Schreckbild einer Maschine auftauchen, die es aus der Evidenz des *Cogito* meinte ausgeschlossen zu haben.

Aber deshalb wirft Freuds Wort von der »unbeabsichtigten Wiederholung« auch Fragen auf. Denn legt sie nicht selbst noch nahe, die Wiederholung in eine bestimmte Absicht zu nehmen, sie zu einer »beabsichtigten Wiederholung« zu machen? Und würde sich in einer solchen *Absichtnahme* nicht wiederherstellen, wogegen Freud doch unablässig Einspruch erhebt: jene Magie, jene Allmachtsphantasien, jener Animismus, in denen der Zauber des Wor-

41. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: Meiner 1977, S. 57.

42. Sigmund Freud: *Das Unheimliche*, S. 260.

tes als »Technik gegen die Außenwelt«⁴³ wirksam war? Bereits der narzißtischen Erfahrung aber widerfuhr am Medium des Wassers, daß ihr Spiegelbild im gleichen Moment zerfiel, in dem sie es sich aneignen wollte. Nicht weniger widersteht im »Unheimlichen« etwas, es in den Horizont des Sichtbaren einzuholen. In gewisser Weise ist die Opakheit des Mediums, der Zufall des Würfels nämlich selbst die *conditio* jeder Wiederholung. »Unheimlich« wird es erst, wo es einer Logik des Horizonts, des Sehens und eines Absehens-auf unterworfen wird; wo der Narzißmus ihm also eine Gestalt zu verleihen sucht. Erst dort, wo sich der Riß verstellt, wo die Trauerarbeit um den Verlust eines nicht-ursprünglichen Ursprungs versagt oder der Abschied nicht gelingt, der das Verschiedene – im doppelten Sinn dieses Wortes – ebenso freigibt wie auf sich nimmt, kann der Doppelgänger *als Wiedergänger* sein unheimliches Spiel treiben. In dem, was als das Vertraute erscheint, geht dann das Unvertraute um. Das Heimliche wechselt unmerklich in seiner vermeintliches Gegenteil, das Unheimliche, über, um sich im Zwielficht einer Unkenntlichkeit seiner selbst heimzusuchen. Deshalb kann man, so Freud, prinzipiell zwei Wege einschlagen, um sich dem Phänomen des »Unheimlichen« zu nähern: »nachsuchen, welche Bedeutung die Sprachentwicklung in dem Worte ›unheimlich‹ niedergelegt hat, oder zusammentragen, was an Personen und Dingen, Sinneseindrücken, Erlebnissen und Situationen das Gefühl des Unheimlichen in uns wachruft, und den verhüllten Charakter des Unheimlichen aus einem allen Fällen Gemeinsamen erschließen. Ich will gleich verraten, daß beide Wege zum nämlichen Ergebnis führen, das Unheimliche sei jene Art des Schreckhaften, welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht.«⁴⁴

Zwei Wege also, die zum selben, zum nämlichen Ergebnis führen werden. Insofern handelt es sich um Wege, die aufeinander verwiesen sind. Sinneseindrücke, Erlebnisse und Situationen korrespondieren mit den Bedeutungen, die die Sprachentwicklung niedergelegt hat. Jeder Signifikant schlägt sich in einem Signifikat nieder. Und das, was sich als Bedeutung niederschlägt, erlaubt es, Wahrnehmungen zu identifizieren und zu Erfahrungen zu machen. Insofern umspielen sich die beiden Wege; in gewisser Weise, im Wortsinn nämlich, *parodieren* sie einander sogar. Ein *párodos* ist ein Durchgang, ein Zugang, aber auch ein Übergang, ein Einzug und Durchzug. So ist der Einzug des Chores in der griechischen Tragödie ein *párodos*. Doch wenn sich die beiden Wege in bestimmter Hin-

43. Sigmund Freud: *Zur Einführung in den Narzißmus* (I), Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 43.

44. Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, S. 244.

sicht wie Doppelgänger zueinander verhalten, die das Heimliche und das Unheimliche einander zugänglich machen, ineinander übergehen lassen, so verweisen sie auf etwas, was sie als Verdoppelung ihrer selbst auch abwehren; etwas, was sich zuträgt, ohne daß es begangen werden könnte. Wortbedeutung und Erfahrung sprechen davon, daß alles Heimliche ins Unheimliche, alles Vertraute ins Nichtvertraute, Neue driftet, in dem es nicht geheuer ist, sondern um-geht. Und doch – nicht alles Nichtvertraute, nicht alles Neue ist schon schreckhaft oder unheimlich. »Zum Neuen und Nichtvertrauten muß erst etwas hinzukommen, was es zum Unheimlichen macht.«⁴⁵ Die beiden Wege, diese Parodien einer Methodik, müssen von einem anderen, dritten, aber keiner Absicht zugänglichen Weg also geschnitten worden sein, über den dieses »Etwas« hinzukommt. Um einen Weg kann es sich dabei in einem bestimmten Sinn nicht einmal handeln. Denn er läßt sich nicht begehen, er ist weder methodisch noch parodisch. Er ist der Weg einer Ankunft, einer Dazwischenkunft oder Inter-Vention, in der den beiden Wegen etwas zukommt. Er ist Weg einer gewissen Zukunft, die sich allerdings weder in Absicht nehmen noch absichtlich begehen läßt. Sie wird sich vom Anderen her ereignet haben, ohne methodisch gefaßt werden zu können. Die Frage, was unter einer Vergangenheit zu verstehen wäre, die niemals Gegenwart war, und einer Gegenwart, die niemals vergangen ist, verweist in diese »Zukunft«, auf die nicht vorausgeblickt werden kann. Sie läßt sich auf keiner Achse der Zeit, keiner konsekutiven Anordnung von Zeit-Momenten verorten. Sie wird sich *ereignet* haben: Ereignis eines Risses, der sich im »Etwas« selbst nur verstellt. Das, was hinzukommt, ist also nicht einmal ein »Etwas«, Gegenstand möglicher Erfahrung oder Niederschlag einer Wortbedeutung. Oder es ist, was erst auf den Wegen der Aneignung zum »Unheimlichen« eines »Etwas« geworden sein wird. Es »ist«, was auf den beiden Wegen fehlt und deshalb deren Driften von Bedeutung und Erfahrung ermöglicht. Es ist, was jeder methodischen oder parodischen Absicht entgeht: das Fehlen eines Fehlens, das die Erfahrung des »Unheimlichen« zu einer verfehlten Erfahrung macht, indem sie »merkwürdigste Zusammentreffen«⁴⁶ imaginär überdeterminiert.

In einem sehr präzisen Sinn führt Freud damit in eine Trivialität ein, in eine Dreiwegigkeit, die mit dem »Unheimlichen« insofern korrespondiert, als sie das Subjekt der »Absicht« entmachtet hat. »Unheimlich« ist, diese Entmachtung ihrerseits in eine gewisse Absicht zu nehmen, sie also der Macht dieses Sehens unterstellen

45. Ebd.

46. Ebd., S. 270.

zu wollen. »Unheimlich« ist, sich der Sprache »selbst« bemächtigen zu wollen. Alles, was eine Analytik der Philosophie attestieren muß, versammelt sich dann im »Unheimlichen«, macht die Philosophie unheimlich oder das Unheimliche zum Nexus ihres Denkens; »denn mit dem Animismus, der Magie und Zauberei, der Allmacht der Gedanken, der Beziehung zum Tode, der unbeabsichtigten Wiederholung und dem Kastrationskomplex haben wir den Umfang der Momente, die das Ängstliche zum Unheimlichen machen, so ziemlich erschöpft«⁴⁷. Wenn die Philosophie also am Wortzauber partizipiert, wenn sie sich und ihre Frage im Doppelgänger des Priesters, des Sophisten oder des Mythikers verdoppelt, der in ihr unbeabsichtigt wiederkehrt, dann spricht sie von ihrem Scheitern am Trivialen. Sie spricht davon, jenem Fehlen eines Fehlens verfallen zu sein, das sie wie eine Obsession umkreist, ohne seiner innewerden, sich seiner erinnern zu können. Indem sie ein Begehren des letzten Worts ist, ist sie immer Philosophie des Endes, endgültige Philosophie oder eschatologisches Sprechen gewesen, das sich der Trivialität des anderen, des ausstehenden Worts oder der Dazwischenkunft des Anderen entledigt hat. Dies macht ihre Enden ebenso endgültig wie unheimlich. Es läßt die Eschatologie ihres Sprechens, ihr Begehren nach Heimstatt ins Zwielflicht einer Wiederkehr, aber damit auch in die Wiederkehr ihres eigenen Zwielflichts eintreten. Doch in diesem Zwielflicht ihres eigenen Abschieds forciert sich zugleich eine andere Zäsur. In ihr bedeutet sich das Fehlen des Fehlens eines Sprechens des Anderen als unbeabsichtigte Wiederholung des Selben. Darin hat sich das Sprechen vor allem eines Blicks entschlagen, der in Absicht nehmen könnte. Und darin trägt es seiner Erfahrung Rechnung, sich selbst als Inversion des *Anderen* unbeabsichtigt zu wiederholen: anders als nur sein *eigener* Aufschub oder der Aufschub *seines* eigenen Endes zu sein. Das philosophische Sprechen hätte, um den Preis seines Selbstverlusts als endgültiges Sprechen, einer nomadischen Dazwischenkunft Gastrecht zu gewähren, die immer aus Wüsten eintrifft.

Nicht von ungefähr blieb die Wüste jene ungedachte Metapher des philosophischen Denkens, aus der es seine eigene Ankunft erwartete. Doch ging diese eschatologische Erwartung nicht immer auch damit einher, den ungedachten, undenkbbaren, unverortbaren Platz des Anderen im Zeichen dieser Endgültigkeit zu verwüsten? Hätte es je eine Philosophie des Gastes gegeben?⁴⁸

47. Ebd., S. 265.

48. Vgl. Hans-Dieter Bahr: *Das Sprechen des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig: Reclam 1994.

Das Unheimliche Heideggers

Tod

In einer Art unausgesetzter Meditation hat Heidegger in *Sein und Zeit* das Unheimliche eines Un-Zuhause thematisiert, das dem Dasein im »Ruf seines Gewissens« widerfährt. »Dasein« ist Name einer Singularität, die jeder transzendentalen Sicherung verlustig ging. Seitdem eine Metaphysik zerfiel, die das Zusammen der Vielen in einer Welt des Intelligiblen hatte stabilisieren wollen, wurde zum Signum der Situation, was der frühe Lukács deren transzendente Obdachlosigkeit genannt hatte: jene Vertreibung, die alles Heimisch-Sein vom Unheimlichen gezeichnet sein lässt. Im Zeichen dieser Vertreibung kann es nicht mehr darum gehen, eine Wesenschau zu vollenden, das Ende der Philosophie einzuleiten oder mit diesem Enden abzuschließen. Was bleibt, das ist, die Metaphysik sich *wiederholen* zu lassen. Nicht, weil sich in der Wiederholung eine Wahrheit preisgeben würde, die der Metaphysik immer immanent gewesen, in ihr jedoch nie manifest geworden wäre. Vielmehr spricht die Wiederholung innerhalb der Metaphysik von dem, was sich in ihr doch nicht sagen lässt, und deshalb kann sich Heideggers Denken als deren Archäologie einführen. Seine Meditation berührt die Voraussetzungen, aus denen Idee, Substanz, Geist oder Subjekt auftauchen konnten, um eine Welt für sich zu beanspruchen. Was eine Welt-Anschauung ist, lässt sich hier lernen wie nirgends sonst. Denn dieses Schauen ist nicht nur problematisch und fragwürdig, sondern unmöglich geworden. Und dies verlangt nach einer Destruktion der Konstellationen, in denen es sich zutragen konnte.

Auch, wenn das Ende bereits über sich hinaus ist, oder vielmehr *gerade* dann, wenn es über es hinaus ist, bleibt es dem Denken aufgegeben. Es bleibt »Aufgabe einer historischen Destruktion der Geschichte der Philosophie«¹, jenen Abschied zu *nehmen*, der sich in der Philosophie stets mit-bedeutet hatte. Diese Hinnahme des Abschieds wird darin bestehen, für einen Unterschied empfänglich

1. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 392.

zu werden, aus dem die Philosophie spricht, ohne ihn denken zu können. Es bedeutet, sich jener »ontologische Differenz« auszusetzen, die das Sein einem jeden Denken des Seienden entzogen sein läßt. Zunächst also: Sein »ist« nichts Seiendes. Virulenter aber noch als diese Differenz ist, was sich in ihr freisetzt. Denn »Sein« ist auch kein Substantiv, das – im Wortsinn eines *substare* – »unterhalb« des Seienden stehen könnte, um ihm so etwas wie eine Synthesis des Mannigfachen zu bieten. Es ersetzt also nicht, was als Idee, Substanz, Geist oder Subjekt hatte gedacht werden sollen. Es ist im präzisen Sinn Zeit-Wort, das alles, was sich als Phänomen gibt, aus einer Zeitlichkeit gewärtigt, die ihrerseits nicht »ist«. Es ist ein »Zeitigen dieser Zeitlichkeit«; und das einzigartige Gewicht, das Heidegger dem Tod beimißt, findet hier seinen ontologischen Sinn. Denn dem Dasein geht es in seinem Sein um es selbst. Darin ist es nicht nur dem Tod ausgesetzt. Es »ist« *wesentlich dieses Ausgesetzt-Sein*. Insofern eröffnet sich die Seinsfrage im Horizont einer Zeitlichkeit, die »selbst zur Verfassung des Seienden gehört, das wir Dasein nennen«². Diese Endlichkeit enthebt das Dasein jedes Vermögens, das ihm die philosophische Tradition attestiert hatte. Es »ist« in gewisser Weise die Ohnmacht des Todes. Der Tod ist seine innerste wie äußerste Möglichkeit. Aber indem er Möglichkeit einer Unmöglichkeit von Da-Sein ist, bricht er mit allem, was die Tradition als »Subjekt« hatte denken wollen. Deshalb wird ein Denken, das diese Ohnmacht auf sich nehmen wird, keine Philosophie und kein Denken eines »Subjekts« mehr sein können. Vielmehr setzt die Wiederholung der Philosophie als Denken des Daseins ein, und zwar im Horizont einer Frage seiner »Eigentlichkeit«. »Eigentlich« ist Heidegger zufolge jene Ohnmacht im Vorzeichen des Todes, die unteilbar ist und deshalb von keinem anderen Dasein stellvertretend für das eigene übernommen werden kann. Diese nicht-substituierbare, nicht-teilbare Möglichkeit des eigenen Tods ist auch nicht, was das Dasein »irgendwann« einmal betreffen wird. Er ist, was das Dasein »eigentlich« auszeichnet: eigenste und nicht-hintergehbare, unüberholbare Möglichkeit dieses Daseins. »Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Sein-können bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu ande-

2. Ebd., S. 231.

rem Dasein gelöst.«³ Sich bevorstehend also und unüberholbar. Darin beruht, was Heideggers Singularität genannt werden könnte: Abgebrochen-Sein aller Beziehungen und nicht weniger Bruch des Daseins in sich. Die transzendente Obdachlosigkeit des Denkens gibt so eine Singularität frei, die nicht etwa nur dem Tod ausgesetzt ist, sondern jene Aussetzung »selbst« ist, die Heidegger »Geworfenheit« nennt.

Und doch, wenn der Tod »je« eigen ist, so kann es nicht *einen einzigen* Tod geben. Es gibt nur je-weils andere Tode und meinen *als* einen anderen. In »den« Tod muß sich stillschweigend bereits eine Alterität eingetragen haben, die den gebrochenen Horizont erschüttert, in dem sich Heideggers »Eigentlichkeit« fundieren will. Anders oder genauer: sollte sich das »letzte Wort«, das eine Destruktion der Philosophie sprechen könnte, tatsächlich auf die Nicht-Substituierbarkeit des *eigenen* Todes zurückziehen können, so müßte diese Nicht-Substituierbarkeit ihrerseits unersetzbar oder einzig sein, um »letztes Wort« bleiben zu können. Es könnte dann nur *einen* Tod geben. Um im Sinn Heideggers von dessen Nicht-Ersetzbarkeit sprechen zu können, würde es also nicht genügen, daß meine eigenste Möglichkeit in meinem Sterblich-Sein besteht. Es müßte sich zeigen lassen, daß ich Einziger darin bin, sterblich zu sein, und das hieße auch: daß ich *als Einziger* sterblich bin und damit einzig. Aber dies wäre selbstwidersprüchlich, denn ich kann nicht als einziger einzig sein. Alle Einzigkeit setzt Andere voraus, eine Teilung und Verteilung, die »uns« als radikal Vereinzelte *gemeinsam* »sein« läßt. Diese »Gemeinsamkeit«, Berührung aus unüberbrückbarer Ferne, ist keine Bestimmung dieser Gemeinsamkeit. Der Entzug ihrer Bestimmung ist vielmehr unhintergebar, und unüberhörbar demonstriert sich das im Partikel des »Je«, das Heideggers Duktus kultiviert. Denn hat das »Je« etwa nicht schon auf Andere, auf mich als Anderen unter Anderen verwiesen, *bevor* das »Eigene« ins Spiel kommen kann? Geht ihm nicht eine Pluralität voraus, die sich erst nachträglich soll aneignen lassen können? Welchen andern, freilich nicht zeigbaren »Sinn« sollte das »Je« haben, wenn nicht den, dem Denken mit dem Tod des »je« *einen* auch den des »je« *anderen* zuzumuten? Gewiß, diese Alterität wäre nichts, was sich als Eigenes aneignen ließe. Um so disparater aber hat sich deshalb im »Je« schon ein Unterschied angemeldet, der nicht mit jener Spaltung zusammenfällt, die Heidegger zufolge das Dasein auszeichnet. Vielmehr handelt es sich um einen Einschnitt, der den eigenen Tod erst *im Unterschied zum Tod eines Anderen* nicht-sub-

3. Ebd., S. 250.

stituierbar macht. Es ist deshalb nicht die Nicht-Substituierbarkeit des Eigenen, sondern die Nicht-Substituierbarkeit eines anderen Unterschieds, der das Eigene »je schon« vom Anderen getrennt haben muß. Es wäre jener Bruch, der das Symbol auszeichnet. Es »ist« *symbolon*, Gastmarke, indem sich deren Partikel um einen Riß fügen und so die Möglichkeit einer Partizipation erst chiffrieren: »Symbol« ist, was über einen Bruch am Offenen partizipiert und so zur Chiffre wird.«⁴

Um so weniger aber ist die Nicht-Substituierbarkeit die Lösung von jeder Beziehung zu Anderen oder – wie Heidegger in einer Sprache finanzieller Transaktionen sagt – von allen »Bezügen«. Heideggers Loslösung oder Absolution des Daseins hat das »Je« vergessen, das sein eigener Duktus beschwört. Offenbar ist dessen *télos* das Eigene, und deshalb inszeniert es den folgenreichen Rückzug des »Je«. Im »Je« markierte sich, daß die Nicht-Substituierbarkeit nicht einfach, sondern geteilt ist. Nicht nur ich bin sterblich, sondern auch der Andere. Nicht nur ich bin meinem Tod ausgesetzt, sondern der Andere einem anderen. Es gibt einen und einen anderen unverortbaren Platz des »Bevorstehens«. Gewiß, der Tod hat das Dasein gespalten, ausgesetzt, sich selbst uneinholbar gemacht. Aber diese Spaltung einer Immanenz wiederholt nur eine andere, die ihm als ganz anders uneinholbare Differenz gleichsam vorgegeben ist: diejenige, die den Tod des Anderen nicht-substituierbar macht. Die Lücke, die hier aufreißt, ist nicht ins Eins holbar. Sie macht weder den Platz des Einen einzig noch den des Anderen. Sie enteignet sie ihrer Einzigkeit. Sie teilt den Platz »je« auf eine Weise, die Singuläre als plural angrenzen oder sich einander als Sterbliche aussetzen läßt – als *Trauer um den Anderen*. Das »fundamentalontologische« Vergessen des »Je« ist also nicht nur der Verlust dieser Trauer. Es ist die Homogenisierung einer Teilung, die sich in ihm als Alterität vorausgeschickt haben muß. Insofern ist es gleichbedeutend mit einer Einebnung der Differenz des Anderen. Es glättet oder vergißt einen Bruch, der vorausgesetzt sein muß, damit mein Tod »je eigener« sein kann. Und insofern führt sich an diesem Ort eine Unschärfe ein, die alle Ontologie des Daseins bereits ins *Zwielicht* des Eigenen getaucht hat. Die Ontologie kreist um die Konstruktion einer Nicht-Substituierbarkeit, die ihrerseits schon Substitut ist. Denn sie hat sich an den unverortbaren Platz geschoben, der sich im Tod des Anderen nur symbolisieren ließe. Der eigene Tod wird bei Heidegger zur Metapher, über die sich *jeder* Tod, *jeder* andere Tod, *jede* Möglichkeit von Dasein, Welt und Anderem eröffnen sollen. Dieser Tod beschreibt eine Tilgung des Symbo-

4. Hans-Dieter Bahr: *Die Sprache des Gastes*, S. 233.

lischen, das die Partikularität des Einen wie die des Anderen erst im Bruch des Partikularen sich abzeichnen läßt. Tilgung der Trivialität also, daß mein Tod einzig nur im Zeichen meiner Trauer um den Tod des Anderen sein kann: »Was wirklich unsere Zerrissenheit ausmacht, ist die Darstellung der Endlichkeit in der Gemeinschaft und durch sie – die Darstellung meiner dreifachen Trauer: Trauer um den Tod des anderen, Trauer um meine Geburt und Trauer um meinen eigenen Tod. Zur Gemeinschaft gehört diese dreifache Trauer (ich würde nicht unbedingt behaupten, sie sei diese dreifache ›Trauerarbeit‹, zumindest ist sie nicht nur dies: es gibt da in dieser trauernden Gemeinschaft etwas Weitreichenderes und weniger Produktives.«⁵

In folgenreicher Weise trägt das Vergessen dieser Alterität dem Zeitwort *Sein* eine Hierarchie ein, die seine ganze Architektur beherrschen wird. Sobald sich das Eigene im Horizont dieses Vergessens zu fassen sucht, erscheint ihm die Alterität vor allem als Gefahr, sich in ihr zu verlieren. Geworfen, so Heidegger, sei das Dasein, doch darin erst sei es ihm auch möglich, eigentlich zu sein. Die abgewiesene Alterität wird hochfahrend ins »Man« abgedrängt, in den Bezirk der Möglichkeit verschoben, sich ans »Man« zu verlieren und damit zu »verfallen«. Diese Opposition von Eigentlichkeit und Verfallen, in der sich die Ontologie einrichten will, ist jedoch nicht ursprünglich. Sie geht aus einem Vergessen des »Je« hervor, das den Anderen in Bezirke des »Man« abdrängt. Die ontologische Konstellation, die sich damit einstellt, folgt Figuren einer Abwehr. Sie schreibt sich als Signum einer Instanz, die sich gegen das Abgedrängte errichtet und eine komplexe Ökonomie des Drängens, Andrängens und Verdrängens einsetzt. Stillschweigend unterstellt sie, daß die Beziehungen des Einen und des Anderen vom »Je« nicht skandiert sind. Nur so läßt sich beschwörerisch schärfen, was Heidegger als »eigentlich« ins ungreifbare Zentrum seiner Meditation rückt. Das Vergessen des »Je« muß jene Differenz *erarbeitet* haben, die sich dann als ekstatisches Vorlaufen in den eigenen Tod ereignen wird. Um so weniger aber sind »Eigentlichkeit« und »Verfallen« deshalb »ursprüngliche« Opposition. Diese Opposition ist nachträglich, stellt sich im Vergessen des *symbolon* erst her, und dies allerdings disponiert sie zur Wiederkehr des Verworfenen. Wenn sich in Heideggers Phänomenologie der Zeit die Unmöglichkeit eines Gleichzeitig-Seins mit dem Anderen anzeigt, so nur, weil die Frage bereits umgangen wurde, worin das »Je« des Anderen die Zeit des Einen unterbrochen haben muß. Sie setzt sich dem Entzug einer Zeit nicht aus, der sie als Zeit auf den Einen erst zukommen läßt.

5. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 66f.

Das Fehlen dieser Frage aber ist im strengen Sinn unheimlich. Sie läßt etwas hinzukommen, was zunächst im Blick auf die Uhr als ihr eigenes Fehlen und Verfehlen wiederkehrt: »Gerade das Dasein, das mit der Zeit rechnet, mit der Uhr in der Hand lebt, dieses mit der Zeit rechnende Dasein sagt ständig: ich habe keine Zeit. Verrät es damit nicht sich selbst in dem, was es mit der Zeit macht, sofern es ja selbst die Zeit ist? Die Zeit verlieren und sich dazu die Uhr anschaffen! Bricht hier nicht die Unheimlichkeit des Daseins auf?«⁶

Von Anfang an bindet sich das Unheimliche jedenfalls an die Wiederkehr einer gewissen Alterität, die zum »Man« verfiel. Aus dem Tod vertrieben, geht sie als Unheimliches im Eigenen um. Die Uhrzeit sei, so Heidegger, was »man« mit der Zeit macht; in ihr verfehle sich gerade, daß Dasein selbst Zeit sei. Die Uhrzeit, sei jene Zeit, die sich der herrschenden Auslegung von Moden, Strömungen und dem hingegeben hat, was gerade so los ist. Es ist die homogenisierte Zeit, die das Dasein nicht es selbst sein läßt, sondern dem ausgesetzt hat, was »man« ist. »Das Dasein ist in der Alltäglichkeit nicht das Sein, das *ich* bin, vielmehr ist die Alltäglichkeit des Daseins dasjenige Sein, das *man* ist. Und demnach ist das Dasein die Zeit, in der *man* miteinander ist: die ›Man‹-Zeit. Die Uhr, die *man* hat, jede Uhr zeigt die Zeit des Miteinander-in-der-Welt-seins.«⁷ In gewisser Weise fallen homogenisierte Zeit, Miteinander und Unheimliches also zusammen. Zumindest berühren sie sich an einer gemeinsamen Grenze. Sie beschreiben eine Verlorenheit, in der es dem Dasein nicht mehr um es selbst gehe, in der sich ihm vielmehr eine bestimmte Selbstvergessenheit zugetragen hat. In dieser Verlorenheit entlastet es sich von sich selbst, flieht sich, um sich nicht »stellen« zu müssen. Und damit hat Heidegger eine Entscheidung getroffen, die sein Denken unauflösbar mit dem Unheimlichen verstrickt hält. Sie inszeniert den Abschied von der Philosophie, den Abschied *der* Philosophie von sich im Zeichen einer Verdrängung des Anderen und dessen Zustellung ins Eigene. Und damit im Zeichen einer unheimlichen Wiederkehr, die schließlich einen Horizont der Katastrophe freisetzen wird.

Denn was sollte es erlauben, sich in dieser Weise von der Alterität zu dispensieren? Das Dasein ist, als sterblich, von einer Ohnmacht gezeichnet, die keine Hierarchie zuläßt. Es ist dem Tod ausgesetzt, und diese Passivität, die sich auf keine Möglichkeit einer Aktivität mehr beziehen läßt, autorisiert zu nichts. Viel eher wäre es die Entautorisierung des Eigenen, eine Entgründung des Selbst, zu

6. Martin Heidegger: *Der Begriff der Zeit*, Tübingen: Vittorio Klostermann 1989, S. 22f.

7. Ebd.

der erst etwas hinzutreten muß, um die trügerische Rede vom »Eigentlichen« möglich zu machen. Unter der Hand muß sich etwas zugetragen haben, was das Dasein aus seiner Ohnmacht gleichsam hat erwachen lassen und armiert hat. Techniken müssen eingesetzt haben, die ihm über sein Gebrechen hinweghelfen, das es im »Je« versehrt hatte. Das, was es sich als leeren, apräsenten Platz dieses »Je« nicht aneignen konnte, muß durchlaufen worden sein, so als wäre es je eigenes. Und dies macht jene implizite Kinetik in *Sein und Zeit* lesbar, die man insofern »technisch« nennen kann, als sie mit Bewegungen und Geschwindigkeiten zu tun hat. »In seinem Tod muß sich das Dasein schlechthin »zurücknehmen«. Dessen ständig gewiß, das heißt *vorlaufend*, gewinnt die Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewißheit.«⁸ Erst in diesem »Vorlaufen« also *gewinnt* die Entschlossenheit, was ihr »zuvor« fehlte: jenes Ständige einer Gewißheit, das sie zum Stehen bringt oder es erlaubt, sich zu stellen. Dieser Gewinn spricht von einer Ökonomie, die mit der Technik des Vorlaufens *ins Werk gesetzt wird*. Doch unterstreicht dies nicht um so schlagender, daß die »eigentliche« Gewißheit nichts Erstes oder Ursprüngliches war? Sie geht aus einer Technik hervor, die das »Je« verworfen hat. Sie verdankt sich einer Kinetik, die diese »eigentliche Gewißheit« produziert. Sie geht aus einer Bewegung hervor, die sie freisetzt und so als ein Zweites oder als sich selbst gegenüber verspäteten, nicht-ursprünglichen Ursprung ausweist. Dies aber macht jede Opposition fragwürdig, die das »Eigentliche« dem »Verfallen« entgegensetzen will. Das Trauma ihrer Nicht-Ursprünglichkeit erschüttert diese Opposition oder läßt sie immer schon schütter sei. In gewisser Weise ist das »Eigentliche«, weil technisch erzeugt, selbst schon ein Verfallen. Die kinetische Technik hat das begriffliche Gefüge, aus dem sie hervortrat, nicht nur verschoben, sondern erzeugt. Sie hat die tödliche Ohnmacht in eine Aktivität transformiert oder sich als Gewinn übersetzt, der einst das »Subjekt« charakterisierte. Eignet dem Terminus der Entschlossenheit zunächst noch eine gewisse Ambiguität, so gewinnt er im Zeichen kinetischer Techniken die Eindeutigkeit eigentlicher und ganzer Gewißheit. Von einer »Ent-Schlossenheit«, die eine Öffnung, eine Empfänglichkeit, eine Nicht-Verschlossenheit nahelegen würde, verschiebt sich der Terminus des Vorlaufens in den einer Finalität, die der Ohnmacht des Sterblichen eine spezifische Macht eintragen wird: »Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu »überwinden«, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der *Existenz* des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige

8. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 308.

Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des ›Handelns‹.⁹

Im Zeichen einer Mobilität, einer Mobilisierung, vielleicht sogar einer Mobilmachung, wird sich das Dasein seiner technisch gewiß. Technisch armiert, holt es ein, was sich der Ohnmacht seiner Empfänglichkeit noch als unüberholbar bedeutet hatte. Der Ruf des Gewissens autorisiert, fordert heraus oder nötigt dazu, das »Eigentliche« des Daseins in einer Technik des Vorlaufens ohne jede Illusion in die Entschlossenheit des Handelns zu bringen. Insofern ist es technisches Gewissen. Nicht nur kommt es ohne Andere aus; es hat Andere bereits verworfen. Das »Eigentliche« betritt die Bühne als sein eigener Doppelgänger. Ganz so, als gälte es, sich gegen das zu firmieren, was ihm – als Unterschied des Anderen, im *symbolon* des Todes des Anderen – immer entgangen sein wird, ertönt der Ruf des Gewissens im fahlen Licht einer Entschlossenheit, der es in sich selbst unheimlich geworden ist. »Der Rufer ist in seinem Wer ›weltlich‹ durch *nichts* bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprünglich geworfene In-der-Welt-Sein als Un-zu-hause, das nackte ›Daß‹ im Nichts der Welt. Der Rufer ist dem alltäglichen Man-selbst unvertraut – so etwas wie eine *fremde* Stimme. Was könnte dem Man, verloren in die besorgte, vielfältige ›Welt‹, fremder sein als das in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelte, in das Nichts geworfene Selbst? ›Es‹ ruft und gibt gleichwohl für das besorgend neugierige Ohr nichts zu hören, was weitergesagt und öffentlich beredet werden möchte.«¹⁰ Unheimlich ist es einem »Man«, das hört, was Heidegger eine fremde Stimme nennt. In dieser Stimme soll sich vernehmen lassen, was verfallen ist: das Dasein *in* seiner Unheimlichkeit. »Verfallenheit« und »Eigentliches« treten als Doppelgänger auf, verhalten sich als »Man« und »Dasein« in einer Komplementarität zueinander, die unauflösbar ist. Die fremde Stimme, »Es«, kehrt wieder, um im Resonanzraum eines Unheimlichen wiederzuhallen, der sich im Zeichen des eigenen Todes errichtete. Nur deshalb kann es der Alltäglichkeit unheimlich werden. Nur deshalb ist das Unheimliche auch ohne Ausweg, sein Resonanzraum ohne Zu-Kunft. Denn wenn der eigene Tod unüberholbar ist, wenn es kein Jenseits-meines-Todes gibt, dann gibt es keinen Anderen. Es gibt ebenso wenig eine Welt. Oder aber: die Welt wäre auf eine unheimliche Weise mit dem »eigentlichen Tod« verschworen, der Abschied von der Philosophie wäre in einer Weise end-gültig, die sich

9. Ebd., S. 310.

10. Ebd., S. 277.

bereits dem öffnet, was sich in »Heideggers Nationalsozialismus« ratifizieren wird.

Neigung

Mit der Kinetik oder Bewegungslehre eines »Vorlaufens« jedenfalls kündigt sich in *Sein und Zeit* ein impliziter Begriff der Technik an. Technik ist, was in eine Gegenwart ruft, also anwesend macht oder stellt. Dieser Gedanke findet sich in Heideggers Arbeiten der 30er Jahre nicht anders als im Vortrag über das »Gestell« von 1953. Die »Eigentlichkeit« wird zur vollen Gewißheit erst im Medium einer bestimmten Technik, stellt sich erst in ihrem Zeichen. Bereits Oppositionen von »Dasein« und »Man«, »Eigentlichkeit« und »Verfallen« sind technisch abgeleitet und keineswegs ein Erstes. Ausdrücklich ist der »Ruf des Gewissens«, den man in dem vernimmt, was gerade so los ist, der *Ruf einer Technik*. Heidegger nennt ihn, im Jargon des Fernmeldewesens, einen »vorrufenden Rückruf«¹¹. Mobilmachung und Fernmeldewesen verschränken sich existentialontologisch im Gewissen eines Daseins, dessen Wahrheit ihm im Unheimlichen der Technik entgegenschlägt.

Acht Jahre nach *Sein und Zeit*, in Heideggers *Einführung in die Metaphysik* von 1935, hat sich diese Szene bis zur Kenntlichkeit entstellt. Der Rückruf ist eingetroffen, und er unterzieht im Wort-sinn einer Revision, was der Vorruf, der in *Sein und Zeit* abgesetzt worden war, noch dem Offenen oder Ent-Schlossenen ausgesetzt hatte. Nunmehr ist das Unheimliche nicht mehr, was sich im Rückzug des Daseins aus der Verfallenheit des »Man« einstellt. Es ist nicht mehr, was sich wie zwischen Doppelgängern als deren Wiederkehr entspinnen würde, es ist kein Symptom oder Epiphänomen. Das Unheimliche ist zum Phantom eines »Wesens« geworden: »Der Spruch: ›der Mensch ist das Unheimlichste‹ gibt die eigentliche griechische Definition des Menschen.«¹² Heidegger hört sich in jene Frühe »zurückgerufen«, die die griechische sei. Eine Einführung in die Metaphysik kann nur sein, was die Metaphysik destruiert, und keine Destruktion wäre denkbar, die nicht an die Fundamente des Destruierten ginge. Der Abschied von der Philosophie erschöpft sich deshalb nicht darin, ihr Ende zu verkünden. Er reduziert sich nicht darauf, in einem letzten, abschließenden Wort ein Geheimnis aussprechen zu wollen, was das Vergessen der Philosophie und den

11. Ebd., S. 280.

12. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer 1987, S. 116.

Rhythmus ihrer Abschiednahmen determiniert habe. All dies würde die Wiederholung nur unbeabsichtigt wiederholen und ein Ende fortsetzen, das zu enden nicht aufhört. Es würde Werte verschieben und mit Ganzheiten jonglieren, die der traditionellen Ordnung philosophischer Begriffe entsprungen sind. All dies wären nur Verschiebungen, die sich *innerhalb* der Metaphysik abspielen. Sie bleiben der Tradition gehorsam und verfehlen, was aussteht: »Dies alles nennt sich Philosophie. Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der ›Werte‹ und der ›Ganzheiten‹.«¹³

Ausdrücklich plaziert sich die *Einführung* damit im Raum des Politischen. In ihm geht es ausdrücklich um Wege, um drei Wege, um die Trivialität des Trivialen also, die Heidegger folgerichtig auf drei Gängen erkunden will. Zunächst nämlich zeigt sich, daß sich ein bestimmter Weg, ein bestimmtes Gehen oder Durchlaufen bereits hergestellt haben, so als seien sie das Selbstverständlichste. Es ist die *kínēsis* einer Be-Wegung, jene Wegbarkeit des Weges, jene Kinetik, Beweglichkeit, Mobilität, Mobilisierung oder Mobilmachung, die sich dann auch »nationalsozialistisch« nennt. Aber im Innern dieser »Bewegung« zeichnet sich vor allem ein Bruch ab, der auf eine ausstehende *Begegnung* verweist. Erst wo sich planetarisch bestimmte Technik und neuzeitlicher Mensch begegnet hätten, so Heidegger, könne die Bewegung zu ihrer eigenen Wahrheit und Größe finden. Bis dahin sei sie Bewegung, die ihre eigene Wahrheit und Größe verkenne, Bewegung, die ihre Wahrheit verfehlt hat oder die noch nicht weiß, was sie eigentlich bewegt usw. Das, was im Grunde der Technik und des Menschen als Unheimlichkeit des Unheimlichen verborgen liege, müsse eigens entborgen werden; was Heidegger zufolge in der griechischen *alétheia* gedacht und von der Geschichte der Philosophie immer verstellt worden sei. Aber deshalb plaziert sich die *Einführung* auch nicht nur im Raum des Politischen, so als sei dieser Raum von der »Bewegung« bereits definiert. Mehr noch setzt sich die *Einführung* von diesem Raum auch ab – und damit von dem, was man ein Mitläufertum hat nennen können. Indem sie in das einführen soll, was innerhalb der »Bewegung« als »Begegnung« aussteht, insistiert sie darauf, daß etwas hinzukommen muß, um das Unheimliche in Szene setzen zu können: »etwas«, das sich zwischen Bewegung, Mensch und Technik als »Wahrheit« der »Bewegung« abzeichnet. Darüber hatte sich 1933 bereits die

13. Ebd., S. 152.

Rektorsrede ausgesprochen, in der von der »Größe des Anfangs« die Rede gewesen war. Nie sollte er etwas gewesen sein, von dem man sich ohne weiteres hätte verabschieden können; hier begegnete er nicht nur, er fällt ein: »Der Anfang *ist* noch. Er liegt nicht hinter uns als das längst Gewesene, sondern er steht vor uns. Der Anfang ist als das Größte im voraus über alles Kommende und so auch über uns schon hinweggegangen. Der Anfang ist in unsere Zukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen.«¹⁴ Von einem »Mitläufertum« unterscheidet sich Heideggers Nationalsozialismus deshalb im gleichen Maß, in dem er eine gewisse Distanz zur »Bewegung« herstellt. Doch handelt es sich um eine Distanz, die ihr als »Begegnung« mit ihrer eigenen »Wahrheit und Größe« erst selbst noch bevorstehe. Insofern überholt sich Heideggers Nationalsozialismus gleichsam selbst, will er sich, in einer unheimlichen Hypertrophie, an dessen Spitze setzen. Das »Einführen«, diese *Einführung in die Metaphysik*, ist selbst ein »Führen«.¹⁵ Unauflösbar soll sich der Abschied der Philosophie von sich, soll sich jene »ontologische Differenz«, die vergessen zu haben die Philosophie zur unbeabsichtigten Wiederholung ihrer selbst verhalten hatte, mit jener Bewegung amalgamieren, die sich selbst als »Begegnung« von Mensch und Technik noch bevorsteht. Das erst heiße, wie Heidegger bedeutet, den Abschied von der Philosophie »nationalsozialistisch« in Szene zu setzen. Insofern handelt es sich auch hier um eine dreiwegige Topografie, um eine Trivialität, in die sich die Ontologie entlassen hat. Etwas Drittes fällt ein. Die Unterbrechung, die sich in der »Begegnung« abzeichnet, soll den kommenden Anfang eintreffen lassen, der bevorstehe. Das Denken ist Erwartung eines Anfangs, auf den die *Einführung* vorbereiten soll, indem sie ihm den Raum und die Zeit seines Eintreffens eröffnen will.

Doch dies setzt Heideggers Konstruktion der Frage aus, welche Kinetik es diesem Anfang erlaubt haben soll, alles Kommende einer vulgär verstandenen »Zukunft« kinetisch zu überholen. Was läßt diesen Anfang als das voraus sein, was eigentlich bevorstehe? Konturen einer Gewalt werden hier erkennbar, mit der dies eigentlich Bevorstehende seinerseits *eingeholt* werden soll. Denn was die philosophische *epoché* angeblich überholt hat, so Heidegger, stehe als Verfügung »über uns«, eingeholt zu werden. Ganz offensichtlich also ist dieses »Einholen«, in dem sich die Bewegung überholt, von unterschiedlichen Bedeutungen überfrachtet, mehrfach

14. Martin Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1990, S. 12f.

15. Vgl. Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, S. 53ff.

bestimmt oder überdeterminiert. Zunächst soll sich mit ihm ins »Eins« holen, was sich als Anfang verfehlt und deshalb der Philosophie entzogen habe. Das »Eins« nämlich ist ontologisch zunächst als *Einheit* gefaßt, die jeder *Ganzheit* vorhergehe.¹⁶ Zum anderen aber ist dieses Einholen kinetisch bestimmt. Es ist von Geschwindigkeiten diktiert, deren Techniken mit der Hast einer gewissen Identifizierung im Bunde sind. Sobald er eingeholt wäre, stünde der Anfang nicht mehr aus. Er wäre ein-geholt. Er wäre nicht länger, was in die Zukunft eingefallen war wie etwas Fremdes, wie ein Eindringling oder Usurpator. Er wäre nicht mehr, was sich entzieht, sondern was – von den Entstellungen befreit, die sich in der *epoché* der Philosophie zugetragen hätten – eingeholt, zum Stehen oder zum Stand gebracht wird. Der Anfang würde *gestellt*, so wie man stellt, was sich entzieht, einen Flüchtigen etwa, einen Nomaden, einen Heimatlosen; doch gleichzeitig so, wie man etwas stellt, aufbaut, errichtet, herstellt oder aufstellt. Deshalb kann sich das Ins-Eins-Holen des ausstehenden Anfangs nicht darin erschöpfen, die Entstellungen abzutragen, mit denen die Philosophie ihren griechischen Anfang verstellt hatte. Die Wiederholung der Philosophie kann also nicht nur destruktiv sein. Sie ist selbst ein Stellen, ein Zum-Stehen-Bringen, ein Konstruieren. Man solle sich deshalb, wie Heidegger rät, »an die große und lange Aufgabe wagen, eine altgewordene Welt abzutragen und wahrhaft neu, d.h. geschichtlich zu bauen«¹⁷.

In dieser Geschichte steht damit nicht nur der »Sinn« der Wiederholung auf dem Spiel. In all dem wird der »Sinn dieses Sinns« aufs Spiel gesetzt, indem er sich mit einer finalen Hast seiner selbst versichern will. Es ist, als sei das Denken von einer tödlichen Erschöpfung seiner selbst befallen, aus der es sich im phantasmatischen Zwang seiner eigenen »Frühe« zu befreien sucht. Stillschweigend wird, was sich im Zeitwort »Sein« als das bedeutet hatte, worin es Seiendem entzogen ist, einer Wiederaneignung ausgesetzt, die noch die Zeit *stellt*. Und diese Wiederaneignung wird in unheimlicher Weise restituieren, womit der Entzug des »Seins« gebrochen hatte, wenn er davon sprach, daß die Philosophie immer Philosophie der Präsenz gewesen war. Das »Stellen« gehört selbst zur Ordnung dieser Präsenz. Die tödliche Erschöpfung, die sich zwischen Unterschied und Abschied der Philosophie zutrug, würde erzwungenermaßen zu einer Ent-Scheidung drängen, die sich ihr in der Verfügung des Anfangs ebenso aufnötigt wie schon abgenommen hat. Denn über die Zukunft *sei* bereits verfügt, wie Heidegger beschwörerisch feststellt. Und das heißt auch: die Trivialität, der Drei-

16. Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 241ff.

17. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 96.

weg, in dem sie für einen Augenblick wie geöffnet aufblitzte, ist nur Schein, und die Ohnmacht lädt zur Überwältigung ein. Mit unwiderstehlicher Macht will sich die philosophische *epoché* eine Disposition aneignen, die sie nicht beherrschen kann und die sie sich im Zeichen einer ontologischen Positionierung unterwirft. Wenn dieses Programm also diabolische Züge annimmt, »so deshalb, weil es – *nichts dabei ist dem Zufall zuzuschreiben* – das Schlimmste in sich vereint, kapitalisiert, zwei Übel zugleich: es bürgt für den Nazismus und enthält einen Gestus, der noch ein metaphysischer Gestus ist«¹⁸. Also wäre die Katastrophe, die sich hier abspielt, keinem »Zufall« zuzuschreiben? Wie ein Verhängnis hätte sich der Mythos des Anfangs und der »Frühe«, des verfehlten und deshalb verlorenen Ursprungs am »Ende« der Philosophie und als deren eigenste Zukunft wieder eingeschrieben? Doch auch, wenn man in einem anderen Sinn von einem »Zufall« sprechen würde, im Sinn des Unbeabsichtigten, in dem sich diese Wiederkehr des Unheimlichen einstellt, so bliebe dies im Sinn des Unausweichbaren, Unumgehbaren richtig. Ist doch, was unbeabsichtigt wiederkehrt, so als wäre es zufällig, gerade das Unheimlichste. Denn es spricht von einer anderen Ordnung, die keiner Intention untersteht und sie darin vor allem anderen unumgebar »überholt« hat. In allem, was unumgebar ist, geht es bereits um. Nicht weniger gehen im Um-Zu, in allem, wo es dem Subjekt, dem Dasein, der Existenz um sich selbst geht, Doppelgänger, Wiedergänger um. Wenn Heidegger diese Konstellation also in einem finalen und alles beschließenden Abschied von der Philosophie ratifizieren wollte, so hätte er tatsächlich zur Sprache gebracht, was diese Philosophie seit ihren Anfängen umgetrieben hätte. Weil sie Mythos im Zeichen ihres Abschieds vom Mythos war, hätte sie jenen Punkt immer nur vor sich hergeschoben, an dem sich ihre »Wahrheit« in einem letzten, ekstatischen und katastrophischen Wort beschließen sollte.

Tatsächlich kann sich die *Einführung* auf eine Disposition des *lógos* berufen, die dies herausfordert, auf eine Logizität dieses *lógos* nämlich, die die philosophische Tradition im Innersten beherrscht hatte. Sie beruht in der Verschränkung des *lógos* mit einem bestimmten Sehen, mit einer Anschauung oder einer Eidetik, die *theoría* heißt. Sie läßt im Sehen alles Wissen von einer Gegenwart und damit von einem Gegenstand ausgehen, der sich gegenwärtig zeigt. Dieses Privileg des Blicks, der Gegenwart und der Präsenz bleibt auch da unangefochten, wo das *Ausstehende* Gegenstand wird. Jedes Verstehen, so versichert die *Einführung*, müsse »sich in einer bestimmten Blickbahn bewegen (...). Die Blickbahn des Anblicks muß

18. Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, S. 50.

im voraus schon gebahnt sein. Wir nennen sie die Vorblickbahn, die ›Perspektive‹.¹⁹ Damit ist, was als Anfang alles Kommenden überholt habe, um bevorzustehen, selbst in eine Perspektive eingerückt, die es dem Diktat einer gewissen Vorsehung unterwirft. Es läßt sich nur einholen, indem es angeschaut werden kann. Von Anfang an soll dieser *lógos* eine unauflösbare, privilegierte Beziehung zum Blick unterhalten haben. Deshalb muß sichergestellt werden, daß dieser Blick nicht umherirrt, nicht abschweift, kein Blick der Zerstreuung, sondern einer der Sammlung, *lógos*, ist, die sich stellen oder herstellen ließe. Der Einfall des ausstehenden Anfangs muß gleichsam fest in den Blick genommen werden. Man kann von einer Katastrophe sprechen, die sich im Denken Heideggers ankündigt. Denn wenn man einräumt, daß sie nicht einen bloßen Zufall im Sinn des Unabsehbaren oder Unbeabsichtigten beschreibt, dann weil sie einem *lógos* entspringt, der sich um das Sichtbare und Vorhersehbare gruppiert. Es unterstellt nämlich, daß jenes *légein* eines *lógos*, das Lesen also, unveräußerlich auf eine Präsenz des Blicks verweist, die mit der des gesprochenen Wortes zusammenfällt. »Légo, légein, lateinisch legere ist dasselbe Wort wie ›lesen‹ (...). Dies besagt: das eine zum anderen legen, in eines zusammenbringen, kurz: sammeln; dabei wird zugleich das eine gegen das andere abgehoben.«²⁰ Einerseits impliziert der *lógos* also das Denken einer Schrift, aus der er hervorgeht. Aber diese Voraussetzung aller Sammlung versetzt ihn auch in eine nachhaltige Unruhe, in ein Aufbegehren, das stillzustellen Heidegger alle Vorkehrungen trifft. Bei Heidegger bleibt nämlich zunächst fraglich, wie sich Schrift, Lektüre und *lógos* ineinander verschränken; ob eine Lektüre nicht eine Schrift voraussetzt, die früher als jede Sammlung ist; ob diese Schrift also nicht bereits von einer Streuung, einer Zerstreuung oder Alterität gezeichnet sein muß, damit sie sich der Möglichkeit einer solchen Sammlung öffnen kann. Diese Frage wird um so prekärer, als Heidegger hervorhebt, daß die Schrift nicht etwa eine bloße Verdopplung des Gesprochenen, sondern dem Sprechen unverzichtbar ist. Es geht auch hier um ein »Stellen« des Flüchtigen: »Die Griechen betrachten die Sprache in gewissem weiten Sinne optisch, nämlich vom Geschriebenen her. Darin kommt Gesprochenes zum Stehen. Die Sprache ist, d.h. sie steht im Schriftbild des Wortes, in den Schriftzeichen, in den Buchstaben, grámmata. Darum stellt die Grammatik die seiende Sprache vor. Dagegen verfließt die Sprache durch den Fluß der Rede in das Bestandlose.«²¹

19. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 89.

20. Ebd., S. 95.

21. Ebd., S. 49.

Also bedarf die Rede der Schrift, um Rede zu sein, und der *lógos* des *grámma*, um sich sammeln zu können. Die Sprache würde sich ins Unabsehbare verlieren, wäre sie nicht von der Schrift gestützt. Insofern, als sie vom Auge und vom Blick getroffen werden, sind die *grámmata* Garant dafür, daß es einen *lógos* geben kann. Nur weil die Schrift stellt, vor-stellt und zum Stehen bringt, kann sie die Technik ins Werk setzen. Sie selbst ist jene *téchnē*, die der *lógos* braucht, um *lógos* zu »sein«. In der Schrift zeichnet sich nicht weniger ab als eine *Technologie*, die in eine geschichtliche Perspektive oder »Vorblickbahn« rückt, was existentialontologisch das Vorlaufen hieß. Zwar ist sie nur Supplement des Wortes, das an dessen Stelle rückt, um es zu stellen. Doch insofern ist sie auch unverzichtbar, notwendig und unumgebar. Alle Interventionen dieser Schrift-Technologie zielen darauf ab, das, was sich entzieht, zum Stehen zu bringen, zu stellen oder aufzustellen. Der Schrift wird zugemutet, einen Dienst an der Sprache zu leisten, der sie erst in Stand setzt, die signifikanten Ketten möglicher Verwandlungen, Verzweigungen und Fluchtlinien zu begrenzen. Um so etwas wie einen eigentlichen Ausdruck möglich werden zu lassen, muß alles ausgeschlossen werden, was die Sprachzeichen geneigt sein läßt oder dafür empfänglich macht, noch anderes als das Eigentliche mit-erscheinen zu lassen. Die Neigung der Sprache (*énklisis*), so Heidegger, korrespondiert mit einem Fallen (*ptosis*). Und er vermerkt nicht einmal ausdrücklich, daß bereits die *énklisis* auch ein Sich-zur-Flucht-Neigen, die *ptosis* auch ein Verderben, ein Unglück und eine Niederlage meint. Beide Möglichkeiten der Sprache jedenfalls sollen nur als eine »Abweichung« zugelassen werden. »Die Bedeutung der Worte *ptosis-énklisis* setzt in sich die Vorstellung eines aufrechten Standes voraus.«²²

In einer bestürzenden Wendung unterzieht die *Einführung* den Begriff der Schrift damit einer Verschiebung, die sie jedes Mangels und jeder Neigung entheben soll. Im Geschriebenen komme Gesprochenes zum Stehen. Das zeige sich, sofern man die Sprache im weitesten Sinn optisch, vom Geschriebenen her verstehe. Allerdings entgeht dem Perfektum, das Heidegger in Anspruch nimmt, wenn er nicht an ein *Schreiben*, sondern an *Geschriebenes* appelliert, eine Vorgängigkeit, die sich seiner Optik gerade nicht fügen wird. Denn unterstellt der Appell an das Perfektum des Geschriebenen nicht bereits ein Abgeschlossen-Sein? Stellt er nicht jede Arbeit einer Bahnung oder Alterität in Abrede, die sich erst im Schreiben ereignen könnte, aber deshalb einer Perspektive des Geschriebenen im Sinn des Gestellten, Fertig-Gestellten entgangen sein wird?

22. Ebd.

Allen Versicherungen Heideggers zum Trotz ist das *grámma* also doch nicht das Maßgebende. Seine Sprachökonomie inszeniert die Verwerfung der Schrift. Die Schrift bleibt Bild-Figur, in die ein gewisser Phonozentrismus investiert. Sie ist Versicherungsinstanz, Fiktion des Wortes, an die es sich hält, um sich an ihr halten zu können. Die Vorherrschaft des Blicks unterwirft die Schrifttechnik einem Sehen, *dessen Perspektive als Blickbahn schon ausgemacht ist*. Nur unter dieser Vorherrschaft kann die Frage der Schrift aus der Perspektive eines Lesens, eines *lógos*, hervorgehen, das die *Schriftlichkeit* oder *Spur* dem Vergessen überantwortet. Wie also »steht es mit dem ›ich war‹ und ›wir waren‹, mit dem Sein in der Vergangenheit? Ist es von uns weggegangen? Oder *sind* wir gerade das, was wir waren? Werden wir nicht gerade nur das, was wir *sind*?«²³ Heideggers Beschwörung einer Größe des bevorstehenden Anfangs der Bewegung absolviert einen Schrift-Appell wie in Reih und Glied, der die Zerstreuung der Schrift vergessen haben muß, an die er appelliert. Doch wird, wo deren Dissemination die Bahnungen des Blicks durchläuft, ohne sich dem Blick präsentieren zu können, nicht auch eine Konstellation des Trivialen erneut lesbar, nämlich als *Schrift-Sprung* dieser Bahn? Als das, was sich dem Beabsichtigten zuträgt, erst dazukommen muß, es unterbrochen und einer Zukunft geöffnet hat, die sich einer *theoría* nicht fügt? Und zeichnet sich hier nicht etwas ab, was jedes »Wesen des Unheimlichen« sprengen wird? »Was die Bahn, was die Spur betrifft, um die es hier geht, so möchte ich sagen, daß sie auf der einen Seite *mehr* oder *besser* zu versprechen, zu grüßen, zu retten scheint, da sie ein völlig Anderes anruft oder herbeiruft. Eine Ankündigung, die provozierender, erschütternder, unerwarteter ist.«²⁴

Drängen

Wie Nietzsches Destruktion, so trifft auch Heideggers Abschied von der Philosophie auf eine Schrift-Differenz, die er voraussetzt und doch vor allem abwehren oder »verdrängen« muß. Denn einerseits bedarf es der Schrift, um zu stellen und zum Stehen zu bringen. Es bedarf einer Logizität des *lógos*, die sich im Perfektum des Lesens abgeschlossen hat. Doch um so mehr muß die Alterität eines Schreibens zurückgewiesen werden, das der Lektüre und damit jeder Sammlung vorausgeht. Wie schon im Vergessen des »Je« kann sich die Ontologie der »Vorblickbahn« nur in einer Art »ursprünglichen

23. Ebd., S. 53.

24. Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, S. 126.

Verlusts« der Alterität oder graphematischen Zerstreuung begründen. Diese Begründung kommt einem Verlust des Verlusts gleich, der sich als Fülle des Anfangs nur verkennen kann. Und insofern war der *lógos*, den Heideggers Katastrophe beschwört, niemals nur der *Möglichkeit* eines Selbstverlusts ausgesetzt. Er ist bereits *Resultat* dieses Verlusts. Darin vollzieht sich die *Unheimlichkeit* der Philosophie im unheimlichen Abschied, den Heidegger von ihr nimmt und in dem sich doch ihre gesamte Macht erneut Geltung verschafft. Denn wenn sich die Philosophie verlor, indem sie die *idée*, die Substanz, den Geist, den Willen oder das Subjekt an seine Stelle setzte, dann nur, um diesen Verlust in etwas zu spiegeln, woran sie Halt gewinnen konnte. Besessene Meditation des Ursprungs, war sie insofern aber schon anderes als Ursprungsfrage gewesen. Ihre Technizität täuscht darüber hinweg, daß es mit dem Ursprung nichts ist. Insofern gilt, was Freud über die Trauerarbeit sagt, für die philosophische im allgemeinen. In ihr setzt sich diese Trennung schon voraus, die sie auf Abstand zu sich verhält. Keine Lektüre könnte deshalb auf einen Abschluß verweisen, in dem der Abschied ebenso definitiv wäre, wie in ihm die Aneignung des Verabschiedeten gelingen könnte.

Es sei denn, im Zeichen einer äußersten Gewalt, die den Unterschied feststellt, indem sie über ihn *entscheidet*. Heidegger wollte »zurück zu den Griechen, und zwar über die Deutschen, im schlimmsten Moment ihrer Geschichte: Was gibt es Schlimmeres, so Nietzsche, als vor einem Deutschen zu stehen, wenn man einen Griechen erwartete? Wie sollten die Begriffe (Heideggers) nicht innerlich besudelt sein durch eine abscheuliche Reterritorialisierung?«²⁵ In bestimmter Weise geht es nämlich immer um Territorialitäten, um Landnahmen und Territorialisierungen, wo vom Anfang und vom Ende, vom Stellen und Gründen die Rede ist. Immer muß ein Denken, das sich in diesen Horizonten einrichtet, zu reterritorialisieren suchen, was Anfang und Ursprung durchkreuzt. Gewalten sind hier im Spiel und Spiegelbilder. Eine komplexe Logik der Unterwerfung setzt sich frei, in der sich eine »brutale Exklusion der *mimesis*« (Lacoue-Labarthe) forciert. Aber diese Logik beschleunigt nicht weniger den Zusammenbruch der mimetischen Illusion. Indem sie sich dem Trugbild des Narziß hingibt, sie könne als Entscheidung, als Dezision des »Seins« den Verlust verlieren, steuert sie eine äußerste Katastrophe an. – Daß der Mensch das »Unheimlichste« sei, übersetzt Heidegger aus einer Passage des Chores der *Antigone*: »Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.« Heideggers Lektüre

25. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 126.

konzentriert sich ausschließlich auf diese Passage. Weder fragt er, wie sie am Abgrund zwischen Kreon und Antigone plazierte ist, noch was diesen Abgrund aufreißen läßt. Ohne also zu thematisieren, worin der Widerstreit von zweierlei Gesetz liegt oder ob er von einer »Ontologie« geschlichtet werden könnte, zielt diese Lektüre auf das »Wesen«. Die »eigentliche griechische Definition des Menschen« situiert sich in einer Bewegung, in der dieser Mensch aus dem Einheimischen ins Unheimliche herausgeworfen sei: »Das Unheimliche verstehen wir als jenes, das aus dem ›Heimlichen‹, d.h. Heimischen, Gewohnten, Geläufigen, Ungefährdeten herauswirft. Darin liegt das Überwältigende. Der Mensch aber ist das Unheimlichste, weil er nicht nur inmitten des so verstandenen Unheimlichen sein Wesen verbringt, sondern weil er aus seinen zunächst und zumeist gewohnten, heimischen Grenzen heraustritt, ausrückt, weil er als der Gewalttätige die Grenze des Heimischen überschreitet und zwar gerade in der Richtung auf das Unheimliche im Sinne des Überwältigenden.«²⁶

Jede dieser Bewegungen ist bereits vom Unheimlichen ausgelöst. Es wirft aus dem Heimischen heraus, und dies determiniert das Wesen des Menschen, der ins Unheimliche eintritt. In einer bestimmten, in einer vorbestimmten oder überdeterminierten Weise ist alles, was »den Menschen« heraustreten, schreiten oder überschreiten läßt, vom Unheimlichen diktiert. Es hat ihn immer schon »überwältigt«, und nur, indem er sich überwältigen läßt, ist er selbst überwältigend, niederwerfend und gewalttätig. Aber deshalb ist das Heimische, Gewohnte oder Ungefährdete auch kein Ausgangspunkt, kein Anfang oder Ursprung. Es ist bereits heimgesucht von einer Gewalt, denn es »ist« diese Heimsuchung. erinnert man sich des Wurfs einer Geworfenheit, der Ballistik einer Existenz, die noch in *Sein und Zeit* beschworen worden war, und der kinetischen Technik, die diese Ballistik in »Eigentlichkeit« verwandelt hatte, so kehren hier alle Momente wieder, die schon das »Je« des Eigenen verworfen hatten. Ganz so, wie das »Je« eine Teilung oder Empfänglichkeit angezeigt hatte, die erst technisch armiert zum »Eigenen« wurde, gewinnt auch das »Gewohnte« oder »Heimische« erst im Zeichen kinetischer Techniken die Möglichkeit, sich zu begründen. Es ist nichts, was von sich aus für irgendeine Begründung taugt, es ist weder Grund noch Ausgangspunkt. Es muß, so Heidegger, selbst erst *gegründet werden*. Alle Gründer seien nämlich »zugleich *ápolis*, ohne Stadt und Stätte, Ein-same, Un-heimliche, ohne Ausweg inmitten des Seienden im Ganzen, zugleich ohne Satzung und Grenze, ohne Bau und Fug, weil sie *als* Schaffende dies alles je erst gründen müs-

26. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 115f.

sen«²⁷. Dies aber muß diese Schaffenden bereits in einer Weise haltlos gemacht haben, die alles dementiert, was Heidegger zuvor über *énklisis* und *ptosis* vorgetragen hatte. Weit davon entfernt, erst vom »Stand« her gedacht werden zu können, sind Neigung und Verfall »früher« als er. Ohne Stätte, auf der sich siedeln ließe, ohne Satzung und Grenze, muß die Neigung aus einer Nomadologie des Begehrens gedacht werden, die jedes Territorium bereits durchkreuzt, jeden Weg angeschnitten hat. Wenn es deshalb einen »Ursprung« nicht geben kann, wenn er stets nachträglich und deshalb phantasmatisch ist, dann zerreißt dies nicht nur nachträglich jede Beschwörung von »Wahrheit« und »Größe«. Mehr noch oder schlimmer, geht sie »von Anfang an« aus einem Übersetzungsfehler hervor, der deshalb Berühmtheit erlangte. Alles Große, so schließt die *Rektorsrede* von 1933 mit einer Übersetzung der *politeia* Platons, steht im Sturm: *tà (...) megála pánta episphalē*²⁸. Aber *episphalē* bedeutet nicht, im Sturm zu stehen, sondern anfällig zu sein. Alles Große also ist anfällig; im Sturm steht es nur durch den Fehler einer Übersetzung, der allerdings nicht bloß philologischer Natur ist. Der Gestus einer Abwehr, der nicht nur die *Einführung* beherrscht, kann sich auf nichts anderes berufen als eine Übersetzung, die das Anfällige, den Fall und das Verfallen als abgeleitet verkennt. Sie »ist« selbst diese Übersetzung, dieser Fehler eines Transfers oder das Verfehlen eines *jeden* Transfers. Es ist dasjenige, was ihm entgeht, sobald er sich auf den »Weg« macht: was diesem »Weg« fehlt, indem es ihn geschnitten sein läßt oder angeschnitten hat. Es handelt sich um das Triviale. Oder, wie Heidegger das Thema ausdrücklich akzentuiert, die *nóesis* ist »Durchgang durch die Kreuzung des Dreiweges. Das kann sie nur werden, wenn sie von Grund aus *Ent-scheidung* ist für das Sein *gegen* das Nichts und somit Auseinandersetzung *mit* dem Schein. Solches wesentliche Ent-scheiden muß jedoch im Vollzug und im Aushalten gegen die ständig andrängende Verstrickung im Alltäglichen und Gewöhnlichen Gewalt brauchen.«²⁹

Jedes einzelne Wort würde hier eine Untersuchung der Korrespondenzen verlangen, die sich in dieser Entscheidung, in diesem Vollzug und Aushalten ständig andrängender Verstrickung zu den trivialen Begriffen Freuds herstellen. Von Anfang an wird die Topografie des Trivialen bei Heidegger einer Entscheidung unterzogen, die das Triviale verwirft. Sie weist zurück, was sich im nicht-erfahrbaren, unbegehbaren Weg eines »Nichts«, dem *hos ouk ésti me*

27. Ebd., S. 117.

28. Martin Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, S. 19.

29. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, S. 128.

einai des Parmenides, anzeige. Es ist, im Namen dessen, was erfahrbar, begehbar ist und sich zeige, die Entscheidung für das »Sein« oder für eine »Ontologie« im allgemeinen. Aber diese Entscheidung setzt ontologisch nur frei, was sie dann im »Andrängen« heimsucht. Alles hängt also von dem Bindestrich ab, den Heidegger ins Ent-Scheiden setzt. Denn zwar streicht er oder setzt voneinander ab, doch ebenso bindet er an oder zurück. Er indiziert einerseits ein definites Auseinandertreten, ein Scheiden des Ungeschiedenen. Andererseits aber annulliert er diese Entscheidung. Er zeichnet in ihr eine Wiederkehr des Abgeschiedenen oder Verschiedenen vor, eine Ent-Scheidung also, die das Abgeschiedene auf jenem Weg wieder begegnen läßt, für den sich die Entscheidung entschied, als Unheimliches. Jeder Dezisionismus ist gehalten, etwas zu umgehen, was um so unabsehbarer in ihm umgeht. Was andrängt, geht aus einer »eigentlichen Verdrängung« hervor, die sich im Herzen der Entscheidung zutrug. Aber daß sich dieses Andrängen so hartnäckig hält, daß es wiederkehrt und jene Besetzungsenergien verlangt, die bei Heidegger »Gewalt« heißen, rührt aus der Trivialität des Schnitts. In ihm hat sich das Unbegehbare der »Ontologie« bereits ereignet, ohne noch einem ontologischen Vermögen zu unterstehen. Heidegger läßt keinen Zweifel daran, daß dieser Schnitt, der die Techniken der Bewegung unterbrochen hat, die Territorialisierungen, Landnahmen und imperialen Gefüge durchkreuzt, das Große stürzen läßt. Kreons Schicksal trägt sich auch der *Einführung* zu, auch wenn sie weder dessen Namen noch den Antigones erwähnt. Denn weil sie wie unter dem Diktat einer Abwehr steht, die sich im Zeichen einer verfehlten Übersetzung vollziehen muß, kann sie diesen Sturz, diesen Untergang nur als Inszenierung lesen, die zur Szene des Unheimlichen selbst gehört.

Gefangen in einer »Vorblickbahn«, die den *lógos* in einer Diktatur des Sichtbaren, des Absehbaren oder gar der Vorsehung bändigen will, kehrt das Verschiedene nämlich in einer *dike* wieder, die vom Unheimlichen bereits vereinnahmt ist. »Wie das *deinón* als Gewalt-tätigkeit sein Wesen in das griechische Grundwort *téchne* versammelt, so kommt das *deinón* als das Überwältigende im griechischen Grundwort *dike* zum Vorschein. Wir übersetzen es mit Fug.«³⁰ Einem Denken der Territorien oder Gründe kann auch die *dike* nur Grundwort sein. *Téchne* und *dike* sind Doppelgänger, Doubles oder Wiedergänger, die aus dem Unheimlichen aufsteigen und sich im Medium der Gewalt spiegeln. Aber während die *téchne* Gewalt tut, überwältigt *dike*. Mehr noch, Heidegger läßt keinen Zweifel daran, daß die Überwältigung *dikes* noch das Gewalttätige der *téchne*

30. Ebd., S. 122f.

überwältigt. Die Entscheidung besteht also nicht nur darin, einen Wink der parmenideischen Göttin auslegend, das Nicht-Sein zurückzuweisen. Auf einem Umweg, über den es dem Unheimlichen anverwandelt wurde, bricht es um so überwältigender in die »Vorblickbahn« ein. Es sucht heim, was sich entscheidet, es sucht die Entscheidung heim, die sich im Übersetzungsfehler des Anfangs fällte. Es stellt der Entscheidung nämlich den Bescheid zu, Entscheidung nicht gewesen zu sein, da sie sich der Trivialität des Gesetzes entzog. Jene, die als Schaffende erscheinen, werden vielmehr ihrerseits von einem Gesetz des Verschiedenen eingeholt, das ihre Herrschaft stürzen läßt. Nicht nur wird die *téchne* vom imaginären Einschluß des Anderen, Unverfügbaren überwältigt, den zu stellen die Entscheidung der Technik sich anschicken wollte. Vor allem entzieht die Trivialität des Unverfügbaren diesem Einschluß des Anderen jede Aussicht, sich selbst stellen, aufrichten oder begründen zu können, also *téchne* im Sinn der Entscheidung zu sein. Das Gesetz ereignet sich als Sturz, und all dies würde nach einer Lektüre verlangen, die das Gesetz Antigones zu buchstabieren hätte. Der Einschluß des Unverfügbaren in Bezirke des Unheimlichen zerreißt, was er bündeln sollte. Darin besteht das letzte Wort einer Ontologie, die sich angeschickt hatte, geschichtsmächtig zu werden. Es spricht von einem Drängen und Andrängen, das den Gewalttätigen heimsucht und seinem Abgrund entgegentreibt. »Indem er die Bewältigung des Seins wagt, muß er es dabei auf den Andrang des Un-seienden, *me kalón*, auf das Auseinanderbrechen, die Un-ständigkeit, das Ungefüge und den Unfug ankommen lassen. Je ragender der Gipfel des geschichtlichen Daseins, um so gähnender der Abgrund für den plötzlichen Absturz in das Ungeschichtliche, das nur noch in der ausweglosen und zugleich stätte-losen Wirrnis dahintreibt.«³¹ Kaum könnte präziser ausgesprochen werden, daß es mit der Bewältigung des Seins nichts ist. Die zu allem entschlossene Mimesis ans Unheimliche wird zerrissen vom Trivialen, das sie nur um den Preis dieses Absturzes als Gewinn verbuchen konnte. Und besitzt der neuerliche Übersetzungsfehler, mit dem Heidegger das *me kalón* als Un-Seiendes anstatt als Nicht-Schönes wiedergibt, von hier aus nicht den Wert eines Symptoms? Weshalb sonst muß das Nicht-Schöne, *me kalón*, bei Heidegger als »Un-Seiendes« einbrechen? Welche Ökonomie verfügt darüber, alle *aísthesis* auf der Seite des Unheimlichen zu versammeln? Ist das Schöne nicht vielmehr in sich schon *Niederschlag* eines Gesetzes, das der Ontologie nicht untersteht? Wird die Ästhetik, die sich im Schaffen ins Werk setzen will, nicht von diesem Gesetz affiziert sein müssen, bevor sich eine *aísthē-*

31. Ebd., S. 128.

sis denken läßt? Wie um sich diesem Gesetz wider Willen zu beugen, läßt Heidegger keinen Zweifel daran, daß die *aventure* eines Ankommen-Lassen-Auf des Werks ontologisch der einzig gangbare Weg sei. Er treibt dem Abgrund entgegen.

Von hier aus könnte lesbar werden, was sich an den äußersten Enden einer Eschatologie abzeichnet, auf die sich die philosophische Geste zubewegt. Besessene Meditation des Anfangs, ist sie ihm, als Schauen der *theoría*, nachträglich. Darin besteht ihr Leiden an sich, darin insistiert die Unabschließbarkeit eines Abschieds, in der sie sich zugleich erschöpft hat. Steuert sich deshalb in dieser Konstellation nicht etwas an, was aus dieser Erschöpfung, wie in einem letzten Akt, einer letzten Geste, einer finalen Entscheidung, dazu sich vermißt, den verfehlten Anfang selbst ins Denken einzuholen? Muß die *Gewalt* dieser Entscheidung, die den Abschied selbst verabschieden soll, nicht zur Katastrophe, weil zur Usurpation des Anfangs werden, sobald sie ihn in einer Metaphorik des Lichts besetzt – als Unverborgenheit oder *Lichtung* des Seins? Was sich, am Ende der philosophischen *epoché*, als Denken des Seins ins Werk setzen will, wäre dann beides: Katastrophe des Abschieds, doch darin zugleich das Symptom einer anderen. Sie führt »zwangsläufig zu einer anderen Macht, zur imperialistischen Herrschaft, zur Tyrannei. Tyrannei, die nicht schlicht und einfach die Technik auf verdinglichte Menschen ausdehnt. Sie geht zurück auf heidnische ›Seelenzustände‹, auf die Verwurzelung im Boden, auf die Verehrung, die geknechtete Menschen für ihre Herren haben mögen.«³² Mit der ganzen Gewalt einer Entscheidung, die den Abschied der Philosophie vollenden, mit diesem Abschied selbst abschließen will, hat sich das Denken Heideggers in diese »Frühe« gekehrt. Diese Entscheidung ist nicht bloßer Akt einer Willkür, nicht pure Dezision. In präziser Weise trägt sich in ihr etwas zu, was sich in der Geschichte der Philosophie immer abzeichnet. Denn die Philosophie ist Geschichte eines Sprechens, eines *éros*, der vom Liebeswerben ums Wahre getrieben ist und deshalb unablässig Worte flüstert, die das Begehrte ins Bild bannen sollen. Sie ist Grammatik eines Textes, in dem mitgenommen werden soll, wovon Abschied genommen wird. Indem sie Philosophie ist oder »Metaphysik«, wie Heidegger sagt, entgeht ihr, worin sie anderes »ist« als Ursprungsfrage. Sie buchstabiert Namen eines Letzten und durchläuft deren eschatologischen Horizont, ohne ihn doch aufs Letzte hin überschreiten zu können. Denn die Namen versagen, die sie murmelt, und deshalb verschieben sie sich, gehen ineinander über und lösen einander ab. Dieses Versagen ist weder ein Ungenügen noch ein Nicht-Können

32. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 57.

im gemeinen Sinn. In ihm wiederholt sich der *fehlende oder anfangslose Anfang*, den sie als Unterbrechung ihrer selbst sie nicht denken kann, da die »Ur-Teilung« weder metaphysisch noch mythisch ist, sondern Differenz des Anderen.

Insofern gibt es keine »Geschichte der Philosophie«, die, auf der Suche nach ihrer eigenen Frage, in einem letzten, gewalttätigen Sprechen ihre eigene Wahrheit apokalyptisch offenbaren ließe. Möglicherweise gibt selbst Philippe Lacoue-Labarthe einer solchen apokalyptischen Struktur zu überstürzt nach, wenn er erklärt: »Deshalb ist das Ereignis der Massenvernichtung die Enthüllung – im Entsetzen – zum Grund (essence) des Abendlands.«³³ Gewiß, man dürfte vergeblich nach einem Text Heideggers suchen, der die *Shoah* autorisiert hätte. Es hieße, Differenzen zu tilgen, würde man die *Einführung*, die Vorlesungen über Nietzsche oder die Hölderlin-Exegesen der 30er Jahre als Konzession an einen Antisemitismus vom Schlage Rosenbergs lesen, in dem sich die Vernichtung der europäischen Juden vorzeichnet und schließlich in Szene setzt. Doch findet sich bei Heidegger ebenso wenig, was es erlauben würde, diese *Shoah* nicht nur als eine Katastrophe, sondern als Katastrophe aller Katastrophen wahrzunehmen. Und das ist nicht weniger beunruhigend, nicht weniger skandalös. Heideggers Schweigen nach 1945 resultiert nicht etwa aus dem, was man ein persönliches Versagen nennen könnte, das er ansonsten mit Millionen anderer Mitläufer und Täter geteilt hätte. Es resultiert aus einer Opposition von *téchne* und *dike*, in der alles möglich ist, ohne daß es sich in ihr einschreiben ließe, weil beide vom Unheimlichen schon überwölbt sind, das sich inszeniert. Und insofern ist das Schweigen Heideggers von dieser Opposition nicht nur diktiert. In ihm verschweigt sich eine Komplizität, eine Komplizenschaft, die im Sprechen der Ontologie einen Abgrund auftut, der sie bereits zerrissen hat.

Aber ist das eine »Enthüllung«? Kann sich, was Philippe Lacoue-Labarthe das Entsetzen nennt, überhaupt enthüllen? Oder hieße, einer Logik dieser Enthüllung zu folgen, nicht seinerseits, jener Struktur des Enthüllten zu unterliegen, die sich im Horizont der *alétheia* als Unverborgenheit, als eschatologische Manifestation entworfen hatte? In diesem Sinn ist Heideggers Wendung in die früheste Frühe eschatologisch oder »metaphysisch«. In einem letzten Schritt, einem äußersten Überstieg will er einholen, was der Philosophie entging, indem sie Philosophie war. Heidegger bescheidet sich nicht damit, ein Denken zu wiederholen, das an den Grenzen der »Ur-Teilung« seinen Ausgang nimmt. Seine Hybris greift über diese »Ur-Teilung« hinweg, will sie selbst einholen und damit

33. Philippe Lacoue-Labarthe: *Die Fiktion des Politischen*, S. 64.

die philosophische *epoché* insgesamt umgehen. Dieser Umgang der philosophischen *epoché* ist weder Philosophie geblieben noch einfach mythische Rede geworden, wie sehr sie beide auch simulieren mag. In sich ist er vor allem Versuch der Usurpation einer »Ur-Teilung«, die den Unterschied zwischen Meinen und Wissen, Mythos und Wahrem als nur mittelbar zuläßt. Und deshalb kommt, was sich dem Denken als Uneinholbarkeit der »Ur-Teilung«, als *ontologische Differenz*, zuträgt, einem Gewaltakt im Zeichen äußerster Schwäche oder eines Zusammenbruchs gleich. Dem Abschied der Philosophie soll nur bleiben, sich von sich selbst zu verabschieden. Erst in diesem Abschied, so legt Heidegger nahe, könnte die Philosophie von sich selbst freierwerden, könnte die früheste Frühe ins Späteste überborden und einen anderen Anfang des Denkens freigeben. »Das Einst der Frühe des Geschickes käme dann als das Einst zur Letzte (éschaton), d.h. zum Abschied des bislang verhüllten Geschickes des Seins. Das Sein des Seienden versammelt sich (légesthai, lógos) in die Letzte seines Geschickes. Das bisherige Wesen des Seins geht in seine noch verhüllte Wahrheit unter. Die Geschichte des in diesen Abschied als die Versammlung (lógos) des Äußersten (éschaton) seines bisherigen Wesens ist die Eschatologie des Seins. Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch.«³⁴

Mit erschreckender Folgerichtigkeit, die in der Genealogie des Abschieds vorgezeichnet zu sein scheint, sammelt sich die Gewalt der Metaphysik in ein letztes Wort, das als ihr frühestes zugleich ein *anderes* sein soll. Diese Frühe untersteht keinem historischen Index, sie ist kein geschichtlich Erstes. Sie ist, was den Schlag einer »Ur-Teilung« markiert, was ihn empfängt und registriert, doch mehr noch: erteilt, weil teilt. Doch weil dies »ontologisch« nicht zu denken ist, hat sich hier nicht etwa enthüllt, sondern ereignet oder enteignet, daß es ein Denken im Zeichen der äußersten Katastrophe nur mehr als eines der Teilungen geben kann, eines Inmitten ohne Zentren – einer stätelosen Wüste.

34. Martin Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1980, S. 323.

Techniken des »Als Ob«

Absichten

Aber nie war Technik bloßes Mittel, das in Absichten, in den Blickbahnen einer Perspektive hätte aufgehen können. Sie einer eschatologischen Struktur, einer Finalisierung von Zwecken zu unterwerfen, die im »Sein« aufs Äußerste hinauslaufe und alle Äußerung als Antizipation dieses Geschicks entziffert, würde der Struktur des Technischen selbst Gewalt antun. Zu offensichtlich ist, daß Mittel sich den Absichten entwinden können, die sie verwirklichen sollen, und einem »Eigensinn« folgen, der sie auch durchkreuzt. *Tyche* und *autómaton* verschränken sich auf eine Weise, die im »Von selbst«, im Automatismus den Zufall freisetzt.¹ Die technischen Mittel sind nicht nur anwendbar, sondern, wie Hans-Dieter Bahr bemerkt, auch in unabsehbarer Weise »wendbar«. An ihnen trifft die Transparenz der Zwecksetzungen auf eine opake Struktur, die Absicht und Beabsichtigtes durchquert. Ihre Wendbarkeit macht einen Anarchismus der Zwecke virulent, der nicht nur mit dem Absehbaren und Vorhersehbaren gebrochen hat, sondern die Ordnung des Blicks und des Sehens selbst in Frage stellt, aus der sie stammen. Die Gewalt, die Heidegger »gegen die ständig andrängende Verstrickung im Alltäglichen und Gewöhnlichen« brauchen will, steigt also nicht einfach aus der Technik auf. Sie gehorcht jenem Technisch-Werden einer Ökonomie der Aneignung, in dem sich das »Sein« in letzter Instanz als »eigentlich technisch« fassen will. Sie folgt der Eschatologie der »Vorblickbahn«. Aber in dieser Gewalt läßt sich deshalb auch etwas entziffern, was sich in der Technik allen Techniken der Aneignung sperrt; eine Grenze, die dieser Aneignung gezogen ist und deshalb den Horizont zersetzt, den sie errichten will.

Unübersehbar wurde diese Krise der Aneignung, wo Kant, in seiner ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilkraft*, erstmals genötigt ist, eine teleologische Struktur zu denken, die sich nicht mehr in der Instanz Gottes abstützen kann. Anders gesagt, hat es die *Dritte*

1. Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch XII, Hamburg: Meiner 1984, 1070a.

Kritik mit einer Erfahrung zu tun, die man eine Entobjektivierung des Zwecks nennen könnte. Weil sich einem verantwortlichen Vernunftgebrauch vorschreibt, jene Grenze nicht zu überschreiten, die ihm durch mögliche Erfahrung gesetzt ist, verfällt auch jede Aussage über einen »Zweck der Natur« der *Kritik*. Über Zwecke kann nicht bestimmt, sondern nur reflektiert werden. Sie sind keine Kategorien, sondern regulative Ideen, derer das Denken sich bedient, um Naturphänomene im Modus des »Als Ob« zu interpretieren. »In unserer Urteilskraft nehmen wir die Zweckmäßigkeit wahr, so fern sie über ein gegebenes Objekt bloß reflektiert, es sei über die empirische Anschauung derselben, um sie auf irgend einen Begriff (unbestimmt welchen) zu bringen, oder über den Erfahrungsbegriff selbst, um die Gesetze, die er enthält, auf gemeinschaftliche Prinzipien zu bringen. Also ist die *Urteilskraft* eigentlich technisch; die Natur wird als technisch vorgestellt, so fern sie zu jenem Verfahren derselben zusammenstimmt und es notwendig macht.«² Auf diese Weise bekommt der Begriff der Technik einen neuen, einen »modernen« Sinn, der allerdings von keiner »Moderne« bislang eingeholt worden sein dürfte. Dies nicht, weil sie es an Anstrengungen hätte fehlen lassen, sich in dieser Sphäre des »Als Ob« niederzulassen und einzurichten. Ganz im Gegenteil: vom Romantikprogramm Novalis' bis in die Ära technischer Simulationen und Simulakren hinein träumt die »Moderne« den Traum einer Technizität des »Als Ob«, den Traum einer vorbehaltlosen Verausgabung, die die zersprungene Welt der *Kritik* ein letztes Mal einholen soll; ganz so, als sei sie vom Diktat des Selben besessen.

Aber wenn dieser Traum immer nur an seine eigenen Grenzen stößt, wenn er als »Ästhetik des Schreckens«³ sogar die Züge eines Alptraums annehmen wird, der die Nacht des 20. Jahrhunderts heimsucht, so deshalb, weil sich in dessen technischen Verausgabungen jene Voraussetzung vergaß, die sich dem »Als Ob« Kants vorausgeschickt hatte. Als Voraussetzung ist sie im strengen Sinn auch uneinholbar. Technisch sind die Einsätze der *Dritten Kritik*, weil sie sich an einem Platz ereignen, der durch die Nicht-Lokalisierbarkeit des »Wir« gezeichnet ist, in der sich das ungreifbare »Subjekt« der teleologischen Struktur verbirgt. Entscheidend sind also nicht die Differenzen, die man zwischen Natur und Technik konstatieren mag. Was sich bei Rousseau ankündigt und was in den marktgängigen Romantizismen des Unberührten, des Authentischen oder Originären der ausgehenden »Moderne« ebenso ausläuft wie in

2. Immanuel Kant: *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 10, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 33.
3. Vgl. Karl Heinz Bohrer: *Die Ästhetik des Schreckens*, München, Wien 1978.

deren ökologischen Technikprogrammen: die Klage über eine technische Vergewaltigung der Natur, hat den ontologischen Status des »Als Ob« bereits verfehlt. Er besteht in einer Nicht-Präsenz oder Alterität des »Wir«, das urteilt; im Fehlen des Begriffs eines gemeinschaftlichen Prinzips also. Anders gesagt: *er besteht darin, daß sich dieses »Wir« nur technisch präsentieren kann, sich aber gerade darin auch entzogen ist.* In einer Radikalität, die vergleichbar nur jener Subversion des Cartesianismus ist, die Spinozas *Ethik* ins Werk setzte, markiert die Technik Kants also Zäsuren eines »Inmitten«, dessen Erscheinen sich im Entzug des »Wir« ebenso ankündigt wie zurücknimmt, um so das philosophische Sprechen heimzusuchen.

Die dislozierende Wirkung dieses Technikbegriffs läßt sich auf das Gebiet der *Dritten Kritik* nämlich nicht eingrenzen oder in ihm stillstellen. Zunächst als »Verbindungsmittel« konzipiert, als »Mitte«, die dem kategorischen Imperativ und damit der Freiheit Einlaß in die Welt des Notwendigen verschaffen sollte, definiert sich die *Kritik der Urteilskraft* als Einführung in eine Kunst der Reflexion, die kein eigenes Territorium für sich reklamieren kann.⁴ In bestimmter Weise handelt es sich also gar nicht um eine Definition, eine Abgrenzung oder Bestimmung; viel eher um eine Entgrenzung, die alles infiltriert, was von der Art eines Territoriums wäre. Anders gesagt, setzt sich mit der *Dritten Kritik* ein Eklat der Reflexion frei, der *alle* Territorien durchquert und einer tiefgreifenden Erosion aussetzt. Er befällt Ontologie und Ethik gleichermaßen. Das Apriori eines »Ich denke« nämlich, das diese beiden Gebiete zentrieren sollte, erscheint, von der *Dritten Kritik* her gesehen, als Supplement jenes *Wir*, das sich nur technisch, im Entzug seiner selbst präsentiert. Was man die »ontologische Differenz« dieses *Wir* nennen könnte, setzt die transzendente Grundlegung von Ontologie und Ethik einer Entgründung aus, die deren Möglichkeit in Frage stellt; nicht von ungefähr zieht Kant seine *Erste Einleitung* zurück, da ihre Technik das transzendente Geschäft gesprengt hätte.⁵ Denn die Entmittelung ihrer eigenen Mittel – Einbildungskraft, Urteil und Syllogismus – erschüttert jede mögliche Architektonik unwiderruflich. Sie greift jenen Vorgriff der Philosophie an, der das sich fehlende *Wir* in Subjektkategorien immer nur substituieren konnte. Sie rührt, als Philosophie der Technik, an eine Technik der Philosophie, mit der sie versucht hatte, sich den allgemeinsten Ort eines Sprechens zu reservieren: »Diese Technik ist dadurch charakterisiert, daß sie nur *einen* transzendentalen Schnitt in der Wirklichkeit aner-

4. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, A XVI, XVII.

5. Vgl. Vittorio Mathieu: *Kants Opus postumum*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1989, S. 242ff.

kennt. Den zwischen Subjekt und Objekt. Und Ziel des Denkens ist, diesen Schnitt dadurch aufzuheben oder wenigstens soweit unschädlich zu machen, daß man das Subjekt im Objekt und umgekehrt das Objekt im Subjekt identifiziert.«⁶ Im Zeichen der *Dritten Kritik* wird diese Identifikation nicht nur als technisch durchschaubar. Sie wird, mehr noch, von einer anderen Technizität, transversal gleichsam, durchquert. Sie stört mit den Identitäten auch alle Territorialitäten auf, die von ihnen gestiftet werden. Die ontologische Undarstellbarkeit aller »gemeinschaftlichen Prinzipien« läßt Gründungen und Begründungen nur als verspätete Kontur erscheinen, als Schraffur einer »Chiffreschrift« (Kant), die ihren eigenen Mangel ebenso ersetzt wie verschiebt. Im Technikprogramm der Transzendentalphilosophie kündigt sich an, was die philosophische Unterscheidung von Sein und Sollen ebenso unterbrochen haben wird wie die von Natur und Technik. Technik findet ein Maß weder an der Natur noch an Prinzipien, die ihr von der Vernunft vorgeschrieben werden könnten. All dies wären Versuche, die sich auf der Ebene der Philosophie, des »Ontischen« im Sinne Heideggers abspielen würden. *Sie findet ihr Maß vielmehr an der Frage, wie das undarstellbare Gesetz des Erfahrungsbegriffs auf gemeinschaftliche Prinzipien zu bringen sei.* Und deshalb handelt es sich um ein Maß ohne Maß, um ein unmeßbares Maß, das alles »technische Sprechen« aus der Undarstellbarkeit des *Wir* im Sinne Nancys hervorgehen läßt.

Der Unterschied, der sich im »Als Ob« abzeichnet, ist von hier aus nicht der zwischen Natur und Technik. Er ist dies erst in zweiter, in abgeleiteter Weise. Ihm geht eine Differenz voraus, die sich im *Wir* nicht zeigt, sondern vor allem entzogen hat. Wenn Hannah Arendt erklärt, daß in der *Kritik der Urteilskraft* jene Philosophie des Politischen vorliege, die Kant niemals schrieb⁷, so wäre hinzuzufügen: in ihr zeichnet sich mehr noch ein Begriff der Technik vor, der die Transzendentalphilosophie sprengt. Denn die Nicht-Präsenz des *Wir* macht alle Vernunftbegriffe fragwürdig, in denen sich dieses *Wir* als Nullpunkt des Transzendentalen doch gegeben sein sollte. Sie stört jene apriorischen Konstruktionen auf, in denen das »Ich denke« den unverortbaren Platz des *Wir* substituiert hatte, um Territorien seiner Gesetzgebung abstecken und besiedeln zu können. Das Vernunft-Apriori kann den Platz des fehlenden *Wir* nur besetzen, weil es das *Wir* *er*-setzt. Die Vernunft hat ihrerseits selbst nur supplementären Status, sie ist als technisch ausgezeichnet. Erst von hier aus steht Kants »Technik der Natur« einem Ro-

6. Gotthard Günther: *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Hamburg: Meiner 1991, S. 108.

7. Vgl. Hannah Arendt: *Das Urteilen*, München, Zürich: Piper 1985, S. 46.

mantikprogramm offen, das die Natur in einem verschwenderischen Traum ihres »Als Ob« durchläuft. Doch in ihm will zur Sprache kommen, was der Unterscheidung von Natur und Denken nicht gefügig ist: jenes Spiel von Gewähr und Verlust, das sich als *Wir* abzeichnet; und damit das der Sprache »selbst«. Im Innern des Transzendentalismus, im »Inmitten« dessen also, was die Philosophie als Mittel ohne Territorium neutralisieren wollte, wird die Virulenz einer Spur lesbar, die als »ontologische Differenz« alle ontischen Unterschiede durchquert. In ihr trägt sich etwas zu, was sich von der Immanenz nicht ökonomisieren läßt. Kants Ausweg, dieses »Mehr« als Naturschönes oder Kunst freizugeben, oder Schellings Technik, es sozusagen als Mythos zu akkumulieren, um es dem System in künstlerischer Erfahrung zu übereignen, spricht gleichermaßen vom bebenden Versuch, einer Technizität Herr zu bleiben, die doch jede Herrschaft des Transzendentalen bereits unterlaufen hat. Allen diesen Versuchen, dem Fehlen des *Wir* einen Sinn zu verleihen, der ihn als Vernunft sich manifestieren ließe, ist einbeschrieben, Zwischenglieder aus Zwischengliedern zu verschalten, deren fragmentarische Struktur selbst nach einer Logik des Fragments verlangen wird. Drei Momente des Technischen lassen sich von hier aus zumindest festhalten: Medialität, Differenz und Wiederholung.

Erstens erfüllen Werkzeuge in der gegenständlichen Sphäre die gleiche mediale Funktion, die im Syllogismus dem Mittelsatz zufällt; »es ist gleichsam der in gegenständlicher Anschauung, nicht im bloßen Denken erfaßte ›terminus medius‹«⁸. Insofern sind die Mittel im Wortsinn Meditationen, Medien, die den Obersatz mit dem Schlußsatz koppeln. Sie stellen sich zwischen Absicht und Beabsichtigtes. Diese Zwischenstellung vermittelt jedoch nicht nur. Mehr noch trennt sie Absicht und Beabsichtigtes, hält sie beide auf Abstand, unterscheidet sie, verschiebt sie und schiebt sie auf. Ganz so, wie sich in der sprachlichen Bedeutung eine »Arbeit« der Differenz einschreibt, die jede Bedeutung zu sich auf Abstand hält und dadurch wiederholbar macht, schlägt sich im Medium eine Differenz nieder, die sich intentional nicht beherrschen läßt. Der Einsatz von Mitteln zu einem Zweck verleiht ihnen eine Bedeutung, die aus den Abständen hervorgeht, in denen diese Mittel aufeinander bezogen sind. Ihr technisches Zusammenspiel durchläuft Transformationen, die sich nicht nur im Innern einer technischen Anordnung abspielen, sondern auch auf die Gegenstände überspringen, auf die sich diese Anordnung bezieht. Jedes technische Element ist, was es ist, indem es seine Bedeutung von einem anderen Element bezieht. Es

8. Ernst Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburg: Meiner 1985, S. 61.

»ist«, was es ist, indem es nicht das andere ist. Es »ist« der Unterschied zu sich. Das Gewebe aus Differenzen bildet eine technische Textur, die jeden einzelnen seiner Terme potentiell von jedem anderen Term her anschreibbar macht. Insofern aber übersteigt jede technische Anordnung die begrenzten Absichten, die sich ihr anvertrauen. Diese Überantwortung schafft nicht nur die Distanz von Absicht und Beabsichtigtem. Sie überläßt sich Vielheiten von Differenzen, die ihr vor allem entgehen. Einerseits also: indem sich technisch »immer neue Zwischenstufen einschieben, wird (...) erst eine wirkliche ›Distanz‹ zwischen Subjekt und Objekt erreicht.«⁹ Diese »wirkliche Distanz« jedoch unterscheidet sich andererseits auch vom Einschub, der sie »herstellt«. Der Einschub »ist« also nicht »wirkliche« Distanz. Er »ist«, was jede methodische Distanz von einer unaufhebbaren Differenz ihrer Wendbarkeiten gezeichnet sein läßt, aus der sich »Wirkliches« erst ereignet.

Im Zeichen dieser »ontologischen Differenz« ist alle Technik, zweitens, Differenztechnik. Deshalb kann es auch kein »Urbild« des Technischen geben. Gewiß, aus einer Perspektive der Absicht erscheint das Fragmentarische, das »Zwischen« der Technik als Bedrohung. Eine Absicht will sich realisieren; sie denkt das Technische als lückenlose Verlängerung oder Erweiterung menschlicher Organe, menschlichen Vermögens. Sie sucht die Wahrheit »des« Menschen im Spiegel der Technik. Alle Anthropomorphien der Technik gehen aus dieser Illusion hervor. Der immer neue Einschub von Zwischengliedern, der diese Illusion vollenden soll, vervielfältigt mit der technischen Komplexität aber nicht nur die Lücken, die das Vorhersehbare unterbrechen. Jede Anthropomorphie der Technik ist bereits illusionär, weil sie verkennet, daß das vermeintliche Original selbst schon technisch affiziert ist. So entbehrt es keineswegs der Plausibilität, daß die menschlichen Organe – einem vulgären Technikverständnis zufolge Urbilder oder Modelle des technischen Geräts – erst am künstlichen Artefakt, *nachträglich* also, den Sinn des »Organischen« gewinnen. Was ein Hammer ist, enthüllt sich nicht an der Hand; was eine Hand ist, erfährt sich am Hammer. Oder das Auge ist zwar »Vorbild aller optischen Apparate; andererseits jedoch läßt sich erst an diesen Apparaten die Beschaffenheit und die Funktion des Auges begreifen«¹⁰. Die Modelle, an denen sich die Technik bestimmen sollte, sind selbst Niederschlag des Technischen, und die Originale, von denen es sich ableiten sollte, ihrerseits abgeleitet. Damit rückt das Technische nicht etwa an den Platz des Originals, kehrt sich das Verhältnis von Modell und Ablei-

9. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, S. 256.

10. Ernst Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache*, S. 72.

tung nicht einfach um. *Es gibt kein originäres Original*. Die unverortbaren Distanzen, die Zäsuren des »Inmitten« sind nicht produktiv in dem Sinn, den die philosophische Tradition mit dem Begriff einer Erzeugung oder Produktion verbunden hat. Vielmehr unterstehen sie einer Logik des Supplementären, die das »Organische« bereits mit dem Index des Artifiziiellen, die Intention mit der Zäsur des Technischen, das *télos* mit Wendbarkeiten eines »Inmitten« versehen oder gezeichnet hat.

Drittens tauchen auf diese Weise die Wiederholbarkeit und die Wiederholung im Innern der Technik auf, mehr noch: bestimmen sie deren »Wesen« bis an die Grenzen dessen und über das hinaus, was sich wesenslogisch fassen läßt. Kein technisches Gelingen nämlich kann einmalig sein. Es setzt ein Programm voraus, dessen Befolgung ebenfalls und erneut in einem Gelingen resultieren soll. Insofern gehorcht Technik dem Postulat der Teilung und der Teilbarkeit, dem »Immer wieder«. Es ist durch die Endlichkeit dessen, der sich der Technik bedient, ebenso wenig begrenzt wie die Sprache, die er spricht. Wie die Sprache unterstellt Technik den Anderen, an dessen Möglichkeiten sie als stummes Artefakt appelliert, weil sich ihre eigene Möglichkeit seiner Unverortbarkeit verdankt. Zwar entzieht sich in der nivellierenden Gewalt, den jede Kritik der Technik an ihr hervorhebt¹¹, die Spur der Alterität. Doch bleibt sie in der Möglichkeit des »Immer wieder« auch lesbar: Wendbarkeit und Wiederholung verweisen unauflösbar aufeinander. In der Wendbarkeit der Mittel hat sich also technisch jenes Einfallstor reserviert, das der anderen Absicht bereits geöffnet gewesen sein mußte, um auch nur die Anwendung möglich zu machen. Im Riß, der die Technik durchzieht, *ist die Alterität in sie schon eingebrochen*. Dieser Einbruch macht sie als Technik möglich.

Die Mittel unterstehen also nicht bloß einer Absicht, gehorchen nicht bloß dem Beabsichtigten. Sie tun dies nur in dem Maß, in dem die Mittel Absicht und Beabsichtigtes bereits affiziert hatten, noch bevor sie sich ins Auge faßten. Jede teleologische Struktur, die bestimmend, nicht reflektierend würde sein wollen, ist eine transzendente Illusion im Kant'schen Sinne. Denn jede Teleologie, die eine Ordnung technischer Mittel vereinnahmen möchte, ist von einer Art stillschweigender, apräsenten Ent-Mittelung ihrer selbst befallen, die sie implodieren läßt. Im strengen Sinn gibt es nicht einmal »Mittel«: denn sie haben sich der teleologischen Struktur schon entwunden. Oder es gibt *nur* »Mittel«: sie haben Absicht und Beabsichtigtes bereits unterwandert, verunreinigt und ihre vermeintliche Transparenz gleichsam eingetrübt. Damit aber gibt es

11. Vgl. ebd., S. 76.

auch keine technische Transparenz von Zwecken. In der Technik präsentiert sich ein »Sinn« nur, indem er sich zurückhält. Er ist »Sinn auf Distanz«, jenes Zur-Sprache-Kommen-Wollen des *Wir*, das sich nie anders als im Anschnitt von Fragmenten mitteilt, die den »Sinn« einer Art metonymischen Gleitens aussetzen. Achtet man also darauf, so Heidegger, »daß uns überall in der technischen Welt ein verborgener Sinn anrührt, dann stehen wir sogleich im Bereich dessen, was sich uns verbirgt und zwar verbirgt, indem es auf uns zukommt«¹². Dieses Zukommen kann aber nicht mehr transzendental, aus einer Dialektik von Absicht und Beabsichtigtem oder aus einer Eschatologie des Seins gedacht werden. Es ergibt sich nicht aus einer Ontologie, sondern aus jener Trivialität des Wendbaren. Sie schneidet das Sein; sie schneidet die »ontologische Differenz« als *Differenz zur Ontologie* selbst noch an.

Deshalb gibt es keine *krisis* der Technik, die sich von einem bestimmten *Augenblick* an in der Geschichte der »technischen Zivilisation« manifestiert hätte, so als wäre irgendwann deren kritischer Punkt überschritten worden. Bereits in jedem einzelnen Element des technischen Projekts zeichnet sich jenes »Zukommen« ab, das eine Logik des Absehens oder der Absichten unendlich überfordert. *Diese Überforderung allerdings ist »kritisch« im Wortsinn.* Sie korrespondiert dem, was Freuds Analytik des Unbewußten am Schnittpunkt des Trivialen diagnostizierte. Sie entspricht jener Unwegbarkeit, die das Eigene vom Anderen gezeichnet sein läßt, aber gerade deshalb dem Vermögen des Eigenen nicht gehorcht. Um das Unvertraute zum Unheimlichen werden zu lassen, müsse etwas hinzukommen, notiert Freud. Doch ist es das Zukommen eines Risses, der erst als Besetzung einer Fülle – oder als ein »Etwas« imaginiert – ins Unheimliche kippt. Deshalb ist Technik unheimlich, wo sie diesen Schnitt technisch ansteuern soll oder die atopischen Zäsuren, die atemporalen Sprünge in technische Vermögen verwandeln will. Was sich etwa am Computer als Differenztechnik manifestiert, die Null und Eins um den leeren, nicht anschreibbaren, sondern nur *umschreibbaren* Platz ihrer Verschiebung iterieren läßt¹³, hat nur zum technischen Gerät werden lassen, was sich ontologischen Verfügungen verweigert und philosophischen Territorialisierungen enthoben hat. Und deshalb stört das »andere Sprechen« der Technik die Philosophie wie ein Gemurmel auf. Ohne Stimme, ohne Ort oder Adresse, störendes Rauschen der Schrift im Reich sich transparenter

12. Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske 1988, S. 24.

13. Vgl. Georg Christoph Tholen: *Platzverweis. Unmögliche Zwischenspiele von Mensch und Maschine*, in: Norbert Bolz/Friedrich A. Kittler/Christoph Tholen (Hg.), *Computer als Medium*, München: Wilhelm Fink 1994, S. 111ff.

Zwecke, doch nicht weniger deren irreduzible Voraussetzung, meldet sich in der Technik etwas an, was – als Unterschied in allem philosophischen Sprechen – philosophisch nicht zu vereinnahmen ist. Technisch trivial, ist es methodisch unbeherrschbar.

Mitteilung

Doch ist die Rede von einer »Sprache der Technik« mehr oder anderes als eine Metapher oder Analogie? Oder ließe sich diese *Analogie* auf eine Weise forcieren, die ihre Trennung ihrerseits als »künstlich«, im präzisen Sinn also selbst als »technisch« ausweist? Versteht man jedenfalls unter einer Sprache jene Struktur, in der es »nur Verschiedenheiten *ohne positive Einzelglieder*«¹⁴ gibt, dann taucht die Bedeutung aus einem differentiellen Spiel sprachlicher Terme auf, das *seinerseits ohne Bedeutung ist*. Es ist Spiel um nichts, Wette ohne Einsatz, Arbeit ohne Ertrag. Und deshalb hat es weder einen Ort, der sich angeben, noch eine Zeit, die sich bemessen ließe. Würfelwurf eines »unvordenklichen« Unterschieds, ist dieses Spiel jedem Ursprung zuvorgekommen. Dies registriert sich enigmatisch in jener blinden Entscheidung Schellings, die Gott im nachhinein einsetzen läßt, um ihn den Unterschied ins Auge fassen und *damit* zum »transzendentalen Signifikanten« werden zu lassen. Deshalb gibt es jedoch einen »transzendentalen Signifikanten«, der des »Ursprungs« mächtig wäre, im strengen Sinn ebenso wenig wie ein »transzendentes Signifikat«. Es gibt ihn vielmehr als jenen ursprünglichen Ersatz eines Mangels, der seinerseits nicht ursprünglich ist. Sich selbst gegenüber verspätet, springt die transzendente Funktion am Platz dieses fehlenden Ursprungs ein und verleiht dem Gefüge möglicher Bedeutung seinen Horizont. Folglich fällt ihre eigene Möglichkeit aber nicht in den Raum oder in die Zeit, die es eröffnet, geht der Zufall nicht in der Bestimmung auf, in Notwendigkeit aufgehoben zu werden. Blind zwischen +A und -A gefallen, aller Absicht vorausgehend, öffnet sich in der zufälligen Entscheidung vielmehr die Möglichkeit eines anderen Seins: »Durch das Zufällige ist die Potenz eines anderen Seins admittiert, ist ein anderes Sein als Möglichkeit zugelassen. Das andere Sein ist von jenem zufälligen Sein nur nicht ausgeschlossen; es gibt ihm Raum – als Wirklichkeit erscheint es noch nicht.«¹⁵ Raum geben: hier zeichnet sich der Begriff eines Technischen ab, das »früher« ist als das Wirk-

14. Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: de Gruyter 1967, S. 143.

15. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, S. 169.

liche. In ihm bedeutet sich nicht nur, das Sein als vom Anderen gebrochen, gehöhlt oder subvertiert zu denken. In ihm bedeutet sich, an eine nicht-wirkliche Verräumlichung appelliert zu haben, die alle Differenzen einer gegebenen, »wirklichen« Struktur ebenso eröffnet, wie sie sich in ihnen entzieht.

Nichts anderes aber macht die Situation des Zeichens aus. Denn gewiß, ein Signifikant plaziert sich. Er ruft eine Wirkung hervor, die einer Bedeutung entspricht, oder er schlägt sich in Bedeutung nieder. Doch ist er, was er ist, nur, indem er nicht ein anderer ist. Er empfängt seine Bestimmung aus etwas, was das Fehlen jeder Bestimmtheit »ist«, deshalb aber nicht einmal ein »Etwas«. Dem »Was« hat sich die Differenz eines »Wie« eingeschrieben, aus der sich das »Was« erst verdichtet: jene Atopik, die Schelling zufolge eine Verräumlichung *vor* aller Wirklichkeit »ist«. In ihr hat sich entzogen, was man als eine »Ursache« der Bedeutung ansprechen könnte. »Ursache« von Bedeutung ist, was ebenso wiederholbar wie ohne Intention ist, also ebenso unabschließbar wie ohne Bedeutung. Damit zerfällt zum einen der Begriff einer göttlichen Ursache, um sich als Iteration der »unvordenklichen« Differenz zu entorten. Zum andern aber hat diese Iteration nicht weniger die Bedeutung, das Signifikat oder »Vorstellungsbild« (Saussure) befallen. Es ist, was es ist, als Geöffnet-Sein zu anderem Sprechen, zu anderer Bedeutung. Es macht jede monologische Konstruktion der Sprache zu einem Selbstwiderspruch, zur Illusion eines Sprechens, das seines Gegenstands auf magische Weise mächtig zu sein wähnt: zu einem *philosophischen Sprechen im Freud'schen Sinne also*. Wenn sich deshalb bei Schelling eine »unbewußte Produktion« abzeichnet, dann geht sie aus jener A-Topik des Zufalls hervor, aus der sich sowohl Strukturen des *mythos* wie des *lógos* abspalten. Genauer gesagt: jene Technik »vor« aller Technik, die sich als atopische Verräumlichung aller Wirklichkeit vorausschickt, ist als Technik unbewußt, als Unbewußtes Technik. Gewiß ist dieses »Unbewußte« von der Freud'schen Entdeckung einer Entortung des Signifikanten, vom Trauma einer »Urverdrängung« durch jenen Abgrund getrennt, der sich im idealistischen Begriff der Produktion entwirft.¹⁶ Im Horizont des Romantikprogramms schreibt sich eine Bewegung von +A und -A vor, die mit dem Unterschied von *mythos* und *lógos* zugleich den blinden Wurf des Anfangs aufheben soll. Doch indem die Iteration von +A und -A, dem anderen Sein Raum *vor* allem Sein gibt, hat sie die schon Technizität befallen oder sogar angesteuert, die den *lógos* nicht weniger generiert als seinen »mythischen Spiegel«. Die Itera-

16. Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transzendentalen Idealismus* (1800), *Ausgewählte Schriften* Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 550ff.

tion zeigt etwas anderes an, was den Mythos ebenso bricht wie eine Vernunft, die aus ihm schöpft. Jene Maschine, die als blindes *automaton* mit der *tyche* des Anfangs spielt, durchkreuzt mit der Veräumlichung auch die philosophischen Techniken der Produktion, die das »andere Sprechen« in Bezirke des Eigenen überführen wollen oder aneignen – seien sie »mythisch«, seien sie »philosophisch« oder »technisch«.

Zwar sind Sprache und Technik deshalb nicht einfach identisch. Das blinde Spiel der Vorzeichen, die *tyche* von +A und -A, muß reduziert werden, um Zwecken gefügig zu sein, Absichten zu genügen. Technik zielt, wie jeder Syllogismus, darauf ab, ein Resultat hervorzubringen, das sich vorhersehen und überblicken ließe. Das aber verlangt, den Zufall auszuschließen, den Automatismus auf einen Zweck hin zu begrenzen und als Automatismus »aufzuheben«. Noch die digitale Rechenmaschine, der Computer, der die Sprache selbst maschinisiert, gehorcht einem Algorithmus, der an einem bestimmten Punkt abbricht und ein Ergebnis präsentiert.¹⁷ Anders gesagt, wird die Maschine zum technischen Mittel erst im Zeichen dieses Abbruchs. Er unterbricht Automatismus und Zufall, in denen sich die Möglichkeit eines »anderen Sprechens« der Technik reserviert. *Zum Mittel also wird die Technik als Ausschluß dieses anderen Sprechens und damit auch als Ausschluß der Sprache selbst.* Doch um so weniger wird sie frei von dem, was sie ausschließt. Sie ist dessen eingeschlossener Ausschluß. Sie ist jene Immanenz eines Zwecks, die sich aus Voraussetzungen erhebt, die sie ebenso zurückweist, wie sie von ihnen nicht freiwird. In ihr insistiert, was vom technischen Projekt beständig an seine Peripherien abgedrängt werden soll, doch in seinem Innersten wiederkehrt; und zwar um so unheimlicher, je hartnäckiger es vom Diktat technischer Gegenbesetzungen niedergehalten werden soll.

In einem bestimmten Sinn ist die Logik der Produktion, in der die idealistischen Systeme das differentielle Spiel der Vorzeichen aufheben wollten, also selbst die »katechontische« Gewalt dieser Verdrängung eines »anderen Sprechens«. Alle *téchne* ist bereits vom *lógos* gezeichnet, ist »Technologie« in einem Sinn, den das idealistische System bis an deren äußerste Grenzen und über sie hinaus ausgebeutet hat. So setzt der Zusammenschluß von Absicht und Beabsichtigtem auch bei Hegel ein Anderes voraus, »ein *unterschieden* von ihnen *existierendes*, noch formales Element – das Element der *Mitteilung*, worin sie in äußerliche *Gemeinschaft* miteinander treten. Da der reale Unterschied den Extremen angehört, so ist

17. Vgl. Alan Turing: *Intelligente Maschinen*, in: ders., *Intelligence Service*, Berlin: Brinkmann & Bose 1987, S. 83ff.

diese Mitte nur die abstrakte Neutralität, die reale Möglichkeit derselben; (...) im Körperlichen hat das *Wasser* die Funktion dieses Mediums, im Geistigen, insofern in ihm das Analogon eines solchen Verhältnisses stattfindet, ist das *Zeichen* überhaupt und näher die *Sprache* dafür anzusehen.«¹⁸ Wort für Wort gelesen, beschreibt diese Neutralisierung des Zeichens im Technischen, des Zeichens *als* Technik eine Torsion, deren Gewalt an den Bruchflächen des Hegel'schen Arguments ablesbar ist. Nicht nur, daß die Sprache ebenso abstrakt wie neutral sein soll: doch wovon wurde »zuvor« abstrahiert?; nicht nur, daß die Mitte *dadurch* erst zur realen Möglichkeit werden soll, womit Hegel offenbar zugesteht, daß das Zeichen zwar existiert, *doch nicht auf der Ebene des Realen*. Vor allem soll die Sprache als atopischer Unterschied den Extremen von Absicht und Beabsichtigtem einen unverortbaren Ort bieten, »worin sie in äußerliche Gemeinschaft miteinander treten«. Diese Immanenz des Äußerlichen, diese Gemeinschaft im Atopos der Sprache aber sprengt, was sich philosophisch als Grenze zwischen Innen und Außen ziehen ließe. Hegels Wasser ist das des Narziß. Nicht von ungefähr schreibt sich in der Metapher des »Flüssigwerdens« auch der Einbruch eines Todes nieder¹⁹, der mit der Unterstellung eines transparenten Kontinuums von Zwecken und Mitteln den Abgrund des Trivialen aufreißen läßt. Als Instanz eines »Todestriebs« läßt er sich in der Immanenz des Geistes nicht schließen, sondern nur wiederholen. Die Investition des Geistes ins Mittel trifft damit auf eine Voraussetzung, die als seine eigene, ihm »entfremdete« Gestalt nicht »aufgehoben« werden kann. Denn als von ihm unterschiedene Voraussetzung oder als Unterschied »in sich« ist die Sprache nicht Setzung des Geistes. Viel eher widerfährt sie ihm, entstellt sie sich ihm in der Illusion, den Prozeß der Vermittlung kontrollieren zu können. Hegels Begriff der Voraussetzung und Äußerlichkeit schillert deshalb unscharf zwischen Objekt und Zeichen. Diese Unschärfe unterdrückt das Zeichen, um es neutralisieren und der Abstraktion des Äußerlichen zuschlagen zu können. Allein von dieser List der Vernunft hängt die dialektische Konstruktion des Technischen ab. Träte nämlich, wie Hegel befürchtet, die Voraussetzung selbst in den Mechanismus oder Chemismus ein, so wäre der Zweck »der Zufälligkeit und dem Untergange seiner Bestimmung, an und für sich seiender Begriff zu sein, unterworfen. So aber stellt er ein Objekt als Mittel hinaus, läßt dasselbe statt seiner sich äußerlich abar-

18. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Theorie-Werkausgabe Bd. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979, S. 431.

19. Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 153.

beiten, gibt es der Aufreibung preis und erhält sich hinter ihm gegen die mechanische Gewalt.«²⁰

Sich dem »äußerlichen Anderen« überantwortend, soll sich der Zweck also gerade durch diese Äußerlichkeit hindurch erhalten. Einer Phänomenologie von Herr und Knecht analog, die die Arbeit des Knechts zwischen die Natur und den Genuß des Herrn einschleibt, fungiert die Technik als Realisierung einer Immanenz des Zwecks. Doch muß sich der Mechanik, um diese Immanenz herstellen zu können, jene Alterität bereits unveräußerlich eingetragen haben, die sie mit aller Macht, die ihr die Logik einer dialektischen Identifizierung bereitstellt, als Äußerlichkeit hatte aufheben wollen. »Wie sich durch den Begriff gezeigt hat, wird das erste Objekt durch die Mitteilung Mittel, weil es an sich Totalität des Begriffs ist und seine Bestimmtheit, welche keine andere als die Äußerlichkeit selbst ist, nur als Äußerliches, Unwesentliches gesetzt, daher im Zwecke selbst als dessen eigenes Moment, nicht als ein gegen ihn selbständiges ist.«²¹ Das Objekt wird also erst durch die Mitteilung Mittel, durch sie hindurch oder in einem Durchgang (*párodos*), der das Mittel aus sich entläßt. Die Sprache erlaubt zwar die Aufhebung des Äußerlichen. Doch ist sie selbst schon, als unterschiedenes, differentielles Element, Äußerliches oder Unterbrechung der Immanenz, in die aufgehoben wird. Wider Willen muß Hegel also einräumen, daß die Opposition von Innen und Außen von der Trivialität eines dritten Moments taktiert wird, das nicht auf sie rückführbar ist. Die technische Struktur wird nicht nur vom Zeichen eröffnet, geschnitten, durchquert. Das Spiel dieser Struktur entspinnt sich selbst als Verschiebung dieses Schnitts, dieser Unterbrechung oder dieses Anschnitts des Objekts. Insofern ist alle Technik vom »Signifikanten« gezeichnet. Bereits in Hegels Chemismus und Mechanik, an denen sein Idealismus die teleologische Struktur von Zweck und Mittel entwickelt, kündigt sich ein Begriff von Technik und Maschinerie an, der die Beziehungen von Absicht und Beabsichtigtem in einer Iteration des Zeichens nicht nur unterbricht, sondern von dieser Iteration her ansteuert. Und deshalb taucht in der technischen Maschine etwas auf, was die Philosophie nicht denken kann, weil es in ihren Begriffen einer Transparenz von Zweck, Bedeutung und »Sinn« nicht aufgeht.

Hegels »äußerliche Gemeinschaft« im »Element der Mitteilung« bereitet, anders gesagt, einen Schriftbegriff vor, der eine phonozentrische Ökonomie der Sprache verlassen hat. Er durchquert

20. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, S. 453.

21. Ebd., S. 458.

die teleologische Struktur und bringt sie um ihre Geschlossenheit. Als Intermission einer »technografischen« Zäsur zersetzt er jede Logik der Aneignung. Wo sich technische Horizontbegriffe entwerfen, sind es Begriffe eines unterbrochenen Horizonts: Begriffe einer Investition, die sich einer Entmittelung ihrer Mittel überlassen muß und sich deshalb nicht restlos amortisiert. Das »andere Sprechen« der Technik durchkreuzt die Vermittlung. Es versagt ihr, die Mitte den Absichten gegenüber als gleichgültig zu neutralisieren. Die Möglichkeit des Technischen taucht selbst aus einem »Inmitten« auf, das die Kategorien der Subjektivität als Platzhalter, als Lückenbüßer jenen Abgründen ihrer selbst aussetzt. Sie lassen sich philosophisch nicht verorten. Es geht also nicht um die Frage, wie das Denken diese Lücken füllen, erfüllen oder schließen könnte. Es geht um die Unerfüllbarkeit einer Zäsur, die, immer deplaziert, als Unbewußtes dieses Denkens insistiert und es einer Logik der Wiederholung aussetzt: »Zwischen Hegel und Freud liegt die Heraufkunft einer Welt der Maschine.«²² Diese Maschine nämlich entgeht einem Dualismus, der sie auf ein »Innen« oder ein »Außen« verteilen würde. Automatismus ohne »Subjekt« und deshalb ohne Intention oder Absicht, entzieht sie solchen Oppositionen die Grundlage. Lacan zufolge führt die Maschine in das ein, was das »Subjekt« *jenseits der imago* einer Spekulation ist: einem Spiel von *tyche* und *autómaton* ausgesetzt, über das es sich immer erst im nachhinein Rechenschaft ablegen kann wie der Gott Schellings. Diese Distanz zwischen Hegel und Freud beschreibt also nicht nur die zweier Namen. Sie vermißt, im doppelten Sinn dieses Worts, was der Philosophie als Disziplin einer Frage entgeht, die sich nur unter der Voraussetzung stellen läßt, ein Unbewußtes zurückgewiesen zu haben.

Denn wo sich Kants Differenztechnik, Hegels Torsion des Signifikanten, Schellings blindes Spiel der Vorzeichen oder Nietzsches Würfelwurf situieren, ist der Mensch »durch sein ganzes Sein eingebunden in die Zahlenprozession, in einen ursprünglichen Symbolismus, der sich von imaginären Repräsentationen unterscheidet. Inmitten dessen muß etwas vom Menschen sich zur Anerkennung bringen. Doch was sich zur Anerkennung bringen muß, lehrt uns Freud, ist nicht ausgedrückt, sondern verdrängt. Was in der Maschine nicht rechtzeitig kommt, verfällt ganz einfach und beansprucht nichts. Beim Menschen ist das nicht dasselbe, die Skansion ist lebendig, und was nicht rechtzeitig gekommen ist, bleibt in der Schwebe. Darum handelt es sich bei der Verdrängung.«²³

22. Jacques Lacan: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar Buch II*, Weinheim, Berlin: Quadriga 1991, S. 100.

23. Ebd., S. 390.

Damit aber steigt in der Technik etwas auf, was in Kategorien der Selbstpräsenz nicht aufgeht, sondern »inmitten dessen«, wie Lacan sagt, als Verdrängtes in der Schwebe bleibt. Technik ist nicht nur *terra incognita* des bestimmenden Begriffs. Sie setzt die Philosophie nicht nur ihrem eigenen blinden Fleck aus: dem eines Sehens, dem sich die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit verstellen; wobei noch diese Formulierung ein transzendentes Zugeständnis wäre, handelt es sich doch nicht so sehr um Bedingungen als vielmehr um Entzüge *am* Ding oder *im* Ding. In dem, was als Verdrängung des Technischen jeder Dialektik von Wissen und Mythos wie ein Palimpsest einbeschrieben ist, verbirgt sich nicht nur die Frage des Fragments, des Symbols und des Risses. In den Palimpsesten technischen Sprechens, in den techno-logischen oder genauer technografischen Ökonomien der Verdrängung, der Besetzungen und Gegenbesetzungen, in der ontologischen Undarstellbarkeit der Teilung insistiert die andere Frage, die sich bei Schelling als die einer Möglichkeit »anderen Seins« ankündigt. Sie kehrt in technischen Entortungen »anderen Sprechens« wieder. Was im Trivialen andrängt, niemals rechtzeitig kommt und deshalb die Logik der Anerkennung unterläuft wie heimsucht, *kommt ihr zu*, um sie aus ihrer Selbstpräsenz aufzustören.

Technik also *ist* bereits graphematisch strukturiert. Am atopischen Ort dessen, was sich im Innern jeder Zweckrationalität selbst entzogen ist und noch die Möglichkeit von Zwecken aus sich aufsteigen läßt, erweist sie sich als Instanz eines Andern, die in einer Immanenz des Selben nicht abgebildet werden kann. Deshalb beschreibt jede Verdopplung von technischem und kommunikativem Handeln nicht nur einen Gestus der Abwehr gegen Sprache und Technik.²⁴ Ihr normativer Habitus wiederholt im Diktat vorbehaltlosen, seinen eigenen Absichten gegenüber transparenten oder »illokutionären« Sprechens jenen Geltungsanspruch, der in der Tradition dem Absoluten vorbehalten gewesen war. Die Heraufkunft einer Welt der Maschine, die den Abgrund zwischen Hegel und Freud markiert, hat das Postulat eines »illokutionären«, sich selbst transparenten Sprechens am Medium »selbst« zerfallen lassen.

Techno-Logie

Denn in der Technik artikuliert sich der Ersatz eines unkonstruierbaren *Wir*, das sich fehlt; Eingang eines Sprechens ins Reale, das

24. So bei Jürgen Habermas: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976, S. 98.

substituiert, was sich nicht gegeben ist. Sie stellt jene Horizontbegriffe in Frage, in denen die Philosophie die Frage nach dem »Sein« aufgeworfen hatte. Die Kontrolle, der sie die Mittel und die Vermittlung aussetzte, blieb porös. Und deshalb war auch der Versuch, die Technik zu beherrschen, von Anfang an haltlos. Er korrespondiert mit der platonischen Entscheidung, wie schwankend auch immer sie war, *téchne* und *lógos* voneinander zu trennen: den *lógos* der Idee, die *téchne* dagegen der Ordnung des Sinnlichen zuzuweisen. Der konstitutive Vorbehalt, den die Philosophie der Schrift entgegenbrachte, findet hier seinen Ort. Denn in der Schrift stößt sie auf ein unheimliches Artefakt, das sich der Kontrolle dessen entzieht, was der Philosophie als verantwortliches Sprechen gilt. Ihre Immanenz des Wahren wird von der Exteriorität eines Graphems aufgestört, das von selbst umläuft und sich dem Zuspruch ihres Urhebers entzieht.²⁵ In gewisser Hinsicht ist das Graphem selbst so etwas wie »erste Technologie«. Und in einer Bewegung, die von Platon bis Hegel und darüber hinaus anhält, wird sich eine ganze Ökonomie des Denkens ihrer Abwehr verschreiben. Abgewehrt wird jenes »Von Selbst«, das als Signifikant über alles hinaus ist, was sich als Signifikat niederschlagen würde. Abgewehrt wird, was noch über diese Bestimmung des Signifikanten und damit über die Bestimmung des Signifikanten selbst hinausweist, also noch den Signifikanten zerstreut. Abgewehrt wird eine Alterität, die sich im Horizont des Selben nur als unheimlicher Wiedergänger verorten läßt.

Der Einschnitt, der sich mit Nietzsches Namen verbindet, eröffnet deshalb nicht nur eine andere Schrift. Er zeichnet Konturen einer anderen Technik vor, die sich auf eine »Wahrheit des Seins« nicht verpflichten läßt. Sprungtechniken, in denen sich differentielle Quantitäten einschreiben, signieren als Reales, was den Begriff überbordnet. Zarathustras Tanz vollendet, was die Philosophie als ihre eigene, stets verstellte Zäsur verhehlen mußte: daß sie selbst Technik war, die sich nur im Zeichen eines Vergessens der Technik als *prima philosophia* ausweisen konnte. Nietzsches Bejahung der Wiederkehr läßt lesbar werden, daß sich die Philosophie darin wiederholt, *das Vergessen ihrer selbst zu wiederholen*. In der metaphorologischen Destruktion entwindet sich der Platonismus seiner selbst. Alles, was die Metapher als Übertragung, Speicherung, Verarbeitung und Zerstreung von Bedeutung und Sinn freisetzt, ist bereits eine Bestimmung des Technischen, das die Instanz eines »Subjekts« enteignet hat. Weit davon entfernt, der *physis* als bloßes Artefakt beigegeben zu werden, ist die Technik Gabe dessen, was sich zeigt. »Die Struktur ursprünglicher Nachträglichkeit ist die Struktur

25. Vgl. Jacques Derrida: *Dissemination*, S. 69ff.

der Beziehung zwischen *physis* und *téchne*.²⁶ Doch ganz so, als sei er in dieser Destruktion zu weit gegangen, legt Nietzsche Techniken einer Wiederaneignung des Verlorenen nahe, die sich als ein *Zur-Kunst-Werden* der Technik darstellen. Die platonische Ordnung des Wissens unterlaufend, setzt er den Künstler am Platz des Nomotheten ein. Technik soll als ästhetische Form Obdach finden, als artistische Gestalt, aus der »Es« spricht. Doch wenn diese Verfügung nicht greift, so deshalb, weil sich das Zeichen jeder Verfügung sperrt, jeder Aneignung widersetzt, und sei es die künstlerische. Es lädt zu anderer, möglicher Bedeutung ein, weil es sie im unverortbaren Platz voraussetzt, aus dem sich der Signifikant anschreibt.

Die unbeherrschbare, »metonymische« Drift, die er beschreibt, rührt aus dieser Enteignung allen Sprechens, auch des »künstlerischen«. Jedes Technikum lässt aufblitzen, was sich als *Möglichkeit* des Graphems nicht adressieren lässt. Freuds Tabu über der Aneignung, seine Dissemination eines Begehrens, das seines Gegenstands nicht innewird, der Automatismus einer Differenz also, der den Würfelwurf des »Symbolischen« am Schnittpunkt des Dreiwegs von Imaginärem, Realem und Symbolischen einbrechen lässt, ratifiziert die Unerfüllbarkeit jedes *metaphorischen* Technikprogramms. Die Maschine, die, Lacan zufolge, Hegel von Freud absetzt, trennt deshalb nicht nur zwei Namen, die sich, wie auch immer, in einer Geschichte der Philosophie plazieren. Sie trennt die Philosophie von dem, was sich keiner Ursprungsfrage ergibt, doch als deren Begehren wirksam war noch dort, wo sie die Ursprungsfrage aufwarf. Nicht nur, weil die Maschine jedes mögliche Zeichen in digitale Differenzen auflöst, iteriert und damit »auf sich selbst zurückkommt«²⁷; mehr noch: weil die Entmittlung der Mittel in der Maschinensprache selbst als *téchne* auftritt. Damit aber zerfällt nicht nur die Illusion, es lasse sich das Zeichen dem »Subjekt«, das Mittel dagegen dem »Objekt« zuschlagen. Das Graphem hat Subjekt wie Objekt bereits durchquert. Es lässt an der Trivialität der Maschine ablesbar werden, was im »Subjekt« stets zu spät kommt, indem es verdrängt, also dem Sehen, dem Sichtbaren zugekehrt ist, jener Ordnung, die den Horizont der Philosophie umfängt.²⁸ Man wird sich deshalb fragen können, ob Heideggers Rede von der »ontologischen Differenz« nicht von Anbeginn eine Reflexion über die Technik gewesen war. Was sich in ihr als Entmittlung der Mittel zuträgt, korrespondiert zumindest jenem Einbruch der Kopula, der Heideg-

26. Philippe Lacoue-Labarthe: *Die Fiktion des Politischen*, S. 123.

27. Jacques Lacan: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, S. 117.

28. Vgl. Friedrich A. Kittler: *Draculas Vermächtnis*, Leipzig: Reclam 1993, S. 76f.

ger attestiert, ein anderes Problem zu verbergen als nur eines der Prädikation. Daß jedes Urteil um die Bestimmung eines »ist« zentriert ist, in dem sich feststellt, was der Fall ist, gehört zu den Bedingungen jenes philosophischen Sprechens, das Heidegger »metaphysisch« nennt. Die Frage dagegen, was der »Sinn« jenes »Seins« ist, das da im Urteil ebenso aufgerufen wie verschwiegen wird, öffne die Philosophie dem Abgrund ihres Vergessens: jener »Seinsvergessenheit«, die die Liebe zur Weisheit von Anfang an ausgezeichnet habe. Aber wenn die Kopula als Technik gedacht werden muß, dann stößt die Frage nach dem Vergessen zunächst auf sie. Sie wird zur Frage nach einer Grammatik technischer Mittel, die es erlauben, Urteile zu fällen. Und der Abgrund, der sich in der Kopula auftut, erweist sich als Abgrund dieser Mittel, als technischer Abgrund. Von hier aus jedenfalls bezieht die »ontologische Differenz« einen anderen Akzent, der sie dem bloßen Unterschied von »Sein« und »Seiendem« entwunden hat. Gewiß, in einer methodischen Perspektive oder »Vorblickbahn« (Heidegger) erweist sich diese Wendbarkeit, die aller Anwendung entzogen ist, als Bedrohung, der alle Methode ausgesetzt ist. Die Möglichkeit eines Sturzes etwa, eines »Un-Falls«, ist mitgegeben, wo immer technisch bestimmt werden soll, was der »Fall« ist. Unter Prämissen des Sehens, des Absehens oder Vorhersehens erscheinen der Un-Fall, die Katastrophe als Ausufern eines »Eigensinns der Technik«, der die Absicht durchkreuzt. Doch eine Logik des Unfalls kann deshalb auch nicht »ursprünglich« sein. Sie hat den »Sinn der Technik« zuvor auf den der Anwendung reduziert. Sie hat die Wendbarkeiten und Wendungen ausgeblendet, die den »Grund« des Technischen anarchisch unterlaufen haben, um ihn als »Grund« möglich zu machen; denn »das Geräusch des einen ist die Information des anderen«²⁹. Im Grunde gibt es also kein angestammtes *télos* der Mittel. Ihre Verwendbarkeit stellt sich allein aus unabsehbaren Wendbarkeiten her: um den Preis, Möglichkeiten zu begrenzen, sie also einem Horizont zu unterstellen, der unberechenbare, unbeabsichtigte Möglichkeiten ausschließen soll. Horizontbegriffe der Technik gehen aus der Anwendung als einer Aneignung, aber damit auch einer »Verdrängung« hervor, die sich einer Logik der Verschiebung und Wiederkehr aussetzt. Nicht erst, wo eine Technik auf die äußeren Umstände ihrer Anwendung trifft, ist sie von sich getrennt. Bereits als Struktur *in sich selbst* wiederholt sie eine Spaltung, die sie immer auch von anderem sprechen läßt als von den Absichten, denen sie unterstellt sein sollte. Dieses Sprechen eines Anderen ist ebenso technisch wie nicht-technisch. Es

29. Vilém Flusser: *Zwiesgespräche*, Göttingen: European Photography 1996, S. 152.

füllt den Horizont technisch bestimmbarer Zwecke aus, indem es ihn destruiert hat.

Die Verräumlichung »vor« aller Wirklichkeit, die sich in Schellings Spiel der Vorzeichen akzentuiert, entspricht jener Destruktion. Sie ist Bruch mit der Absicht und dem Beabsichtigten, der noch dem Platz Gottes supplementären Status verleiht. Und dies nötigt die Philosophie zum Rückzug. Das letzte Wort einer Ontologie der Technik, die ihren ebenso »ursprünglichen« wie supplementären Charakter nicht zulassen kann, besteht so in einer »Gelassenheit«, die nach einer neuen *Bodenständigkeit* sucht. Sie sei »das Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen und so ein Absehen vom Wollen des Horizonts. Dieses Absehen kommt nicht mehr aus einem Wollen, es sei denn, der Anlaß zum Sicheinlassen in die Zugehörigkeit zur Gegnet bedürfe einer Spur des Wollens, welche Spur jedoch im Sicheinlassen verschwindet und vollends in der Gelassenheit ausgelöscht ist.«³⁰ Überfordert ist die Ontologie, weil als Bedrohung einer »Entgründung« in ihr auftaucht, was sich auf einen Grund des »Seins« nicht verpflichten läßt. Die Spur dieser Überforderung jedoch, die zur Aufgabe des Wollens nötigt, weil sie Niederschrift eines dem Transzendentalen entzogenen Insistierens »ist«, wird in der Gelassenheit annulliert. Die Schriftspur wird, wie Heidegger sagt, »vollends ausgelöscht«. Wie in einer letzten Abschiedsgeste des Loslassens gibt die Philosophie die Absichten eines Wollens preis, doch nur, um sich erneut in der Gelassenheit einer »neuen Bodenständigkeit« niederzulassen, einzurichten und zu verwurzeln. Erst »in diesem Boden könnte das Schaffen bleibender Werke neue Wurzeln schlagen«³¹. Was im Technischen insistiert, weil es sich auf Territorialitäten nicht festlegen läßt: ein Gefüge unbeherrschbarer Wendbarkeiten, in dem sich die Nivellierungen des Technischen mit der Alterität wechselseitig überschreiben, unterliegt insofern einer definitiven Aus-Löschung. Die Alterität, die im Technischen insistiert, wird in der Gelassenheit abgewiesen. Doch im Zeichen der Alterität kommt die »vollständige Auslöschung« auch einer Drohung gleich. Sie korrespondiert der Vernichtung.

Gewiß, der Krieg ist der Technik deshalb nicht schon immanent. Oder genauer, denn darauf kommt alles an: nur indem sie dem Diktat des Vorhersehbaren, des Absehbaren, der »Vorblickbahn« unterworfen wird, ist Technik zerstörerisch, ist der Krieg ihre Verlaufsform. Im atopischen Entzug des Wendbaren reservierte sich der Andere; im Zeichen der *theoría* beugt sich die Technik der Onto-

30. Martin Heidegger: *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske 1988, S. 57.

31. Ebd., S. 26.

logie. Gerade jene Maschine, in der sich das technografische Moment aller Technik manifestiert, der Computer, entgeht nicht der ontologischen Gewalt, die ihn hervorbringt. Nicht umsonst hebt Lacan hervor, er sei »Modell« dessen, was er als »symbolisch« adressiert, *Bild* des »Symbolischen«, nicht das Symbolische »selbst«. Als Apparat folgt er einem Programm, dem Diktat eines Abbruchs also, das ihn aus bloßer Aleatorik auftauchen läßt und dazu nötigt, ein Resultat zu präsentieren. Insofern teilt er nicht nur alle Bestimmungen, mit denen die Teleologie die Mittel überzogen hatte. Mehr noch trägt die Maschine die Logik der Absicht, die Strategie des Absehens-Auf in Bezirke vor, die ihr als Register des »Symbolischen« unzugänglich sind. Wo immer die Turing-Maschine prozessiert, wo immer sie die Inversion von Sprache und Mittel als »universale Maschine« symbolisch iteriert, geht es darum, der Alterität *zuvorkommen*; oder auch: sie im Wortsinn ins Visier geraten zu lassen. Die Ontologie, das *ist* der Krieg an den Grenzen der Ontologie, Krieg, der als Kalkül eines Zuvorkommens um die Horizonte der Ontologie geführt wird. Aber deshalb markiert dieser äußerste Versuch, die Alterität zu verwerfen, nicht nur die Grenze des ontologischen Vermögens. Er zeichnet sie nicht weniger als Begrenzung dieser Grenze: »Berechnungen, die erlauben, den Ausgang eines Kräftespiels im Rahmen einer Totalität zu bestimmen, entscheiden dennoch nicht über den Ausgang des Kriegs. Der Krieg hält sich an der Grenze zwischen einem äußersten Vertrauen in sich und einem äußersten Risiko. Er ist eine Beziehung zwischen Seienden, die außerhalb der Totalität sind und die sich infolgedessen nicht berühren.«³²

Heideggers Nationalsozialismus, der den Widerstreit von *téchne* und *dike* im unheimlichen Zwielficht der Katastrophe inszenierte, sistierte deshalb im gewaltsamen Geschichtszeichen der technischen »Begegnung«, was sich in einem ontologischen Verständnis von Technik seit jeher abgezeichnet hatte. Aufs Neutrum des Seins verpflichtet, das die sich entziehende Wendbarkeit des Anderen neutralisiert, mußte sie die Alterität bereits synchronisiert und verortet haben: was bedeutete, sie den Hierarchien des Eigentlichen zu unterwerfen. Von deren Höhen her gesehen, kann es allerdings nur Perspektiven des Fallens und Verfallens geben. Die Unheimlichkeit dieses Verfalls aber rührt aus dem, was in der Technik wiederkehrt, weil es aus einer Ontologie der »Vorblickbahn« hatte ausgeschlossen werden sollen. Es korrespondiert dem, was ihr als Abwehr eines anderen Sprechens einbeschrieben ist, an das doch jede »Sprache der Technik« appelliert haben mußte, um

32. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 323.

Technik zu sein. Ihr »Zukommen« ereignet sich in jener Trivialität des Instrumentellen, die instrumentell unbeherrschbar ist und deshalb den instrumentellen Charakter der Technik selbst in Frage gestellt hat. Diese Trivialität entzieht der Absicht die Selbstgegenwart, dem Wollen den Grund, dem Sein die Zeit; sie entzieht der Technik die Vorhersehbarkeit. Alle Versuche, ihr durch Sicherungen zuvorzukommen, besetzen deren Lücken nur mit anderen technischen Mitteln. Ganz so, wie ein Sprechen sich selbst absichern will, indem es sich in einen endlosen Kommentar seiner selbst verwandelt, tendiert Technik deshalb zum Monolog, der ihr anderes Sprechen verstummen lassen soll. Jenes Kriegsverhältnis, aus dem der Idealismus Hegels die Beziehungen von Herrn und Knecht hervorgehen ließ, durchläuft die Technik als Zerrissenheit von Absicht und Mittel. Jeder Krieg ist technischer Krieg im »Innern« der Technik. Er wird darum geführt, die eigene Absicht als technisches Projekt triumphieren zu lassen. Im Zeichen dieses Triumphs wird das metaphysische Projekt definitiv zum Projektil. Dessen Ballistik zielt darauf, dem Anderen die Möglichkeit einer Intervention oder eines Rückzugs zu nehmen. So beinhaltet die »Mobilmachung« die Eskalation einer technischen Rationalität und nicht weniger deren abscheuliche Reterritorialisierung im Mythos des Volkes, seines Bluts oder Bodens. Und der faschistische »Lebensraum«, der sich in dieser Verschränkung herstellt, beinhaltet vor allem »eine Auflösung der Geographie eines Europa, das zu einer eigenschaftslosen Wüste, zu einer bloßen Oberfläche geworden ist (...)«³³.

Was philosophische Metapher gewesen war: jene »Wüste«, in der Schelling die Möglichkeit anderen Seins, Nietzsche jene nihilistische *epoché* der Wahrheit adressierte, die das Denken der Bejahung zu durchqueren habe, stellt sich historisch in der Kriegstechnik als Ver-Wüstung tatsächlich her. Diese Wüste ist letzte Momentaufnahme einer Strategie der Territorialisierung, in der sich das Technische zugleich entfesseln wie finalisieren sollte. Heideggers Gelassenheit ist jenes Simulakrum, in dem sich ausgelöscht hat, was an die Wüste gemahnen könnte. Sie ist Trugbild des Bodenständigen, in dem sich die Frage der Technik vor allem verstellt. Denn man mag mit Emmanuel Lévinas für unentscheidbar halten, ob die Logik der Vernichtung eher jener der Maschinerie oder jenes des Bodens folgt; »wenn Heidegger beklagt, daß das Verstehen sich an der Technik orientiert, so hält er an einer Machtordnung fest, die unmenschlicher ist als der Maschinismus und vielleicht nicht denselben Wurzeln entstammt«³⁴. In jedem Fall aber sind diese Macht-

33. Paul Virilio: *Geschwindigkeit und Politik*, Berlin: Merve 1980, S. 141.

34. Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*, S. 194.

ordnung und dieser Maschinismus aufeinander verwiesen. Erst ihr Ineinanderspiel nämlich erlaubt eine *Ontologie* der Technik. Was die Beziehungen zwischen dem Wissen und dem Mythos der Philosophie determiniert hatte, beherrscht nicht weniger das Terrain, das von der Technik besetzt wird. Fragmentarisierungen aus Zwischengliedern schlagen sich technisch in erreichten Absichten nieder wie sprachlich der Signifikant im Signifikat, ohne das graphematische Spiel stillstellen zu können, das ihnen vorausgesetzt ist. Sie evozieren das mythische Verlangen nach Ganzheiten, in denen die *imago* jedem »anderen Sprechen« zuvorgekommen wäre. Im Zeichen solcher Seßhaftigkeiten, solcher Verwurzelungen und Heimaten schreibt sich das antitechnische Ressentiment, das aller Ontologie der Technik innewohnt, selbst als technisches Projekt. Technik wird zum Mythos, in dem sich suggeriert, den Interventionen des Anderen als dessen Kalkül unendlich voraus zu sein. Sie beansprucht, dessen Sprechen in einen Raum eingebunden zu haben, der ohne Antwort sein kann, weil er jeder Frage schon zuvorkam. Dieser Mythos lebt vom technischen Faszinosum unendlicher Geschwindigkeit, die bereits durchmessen hätte, was das Sein sei, und es deshalb als Eschatologie einer Erfüllung des Sehens, als Offenbarung, beherrscht. »Der Wille, alles zu sehen, alles zu wissen, in jedem Augenblick, an jedem Ort, ein Wille zur allgemeinen Aufklärung, eine weitere wissenschaftliche Version des Auges Gottes, durch die jede Überraschung, jeder Zufall, jedes unvorhergesehene Eindringen für immer ausgeschlossen wäre.«³⁵

Insofern aber wiederholt sich, was die Beziehungen zwischen der Philosophie und dem Mythos als Entzug ihres Grundes determiniert, nicht weniger auf dem Terrain, das die Technik besetzt. Sie mobilisiert sich im Mythos ihrer selbst. Ihr Gesetz der Beschleunigung sucht einzuholen, was ihr im anderen Sprechen unabsehbarer Wendbarkeiten vorausgeht, ohne daß es sich einholen ließe. Der Mythos der Stellungen, die usurpative Gewalt des Feststellens überformt im Stellungskrieg des »Gestells« (Heidegger), was ihm als Wendbarkeit des Entzugs entgeht. Im Bewegungskrieg sucht er zu ereilen, was sich dem Gesetz des Territoriums, der Bodenständigkeit und Adressierbarkeit nomadisch entzieht. Mit all dem wird aber nicht nur ein technischer Krieg im Innern der Technik und gegen sie geführt. An einem gewissen Punkt wird dieser Krieg in einem Sinne »total« geworden sein, der noch die Technik ihrer eigenen Voraussetzungen beraubt. Die Wüste, in die der Nationalsozialismus die europäische Welt verwandelte, war deshalb nicht einfach das Resultat der Technik. Sie war Resultat des Versuchs, die Wüste der

35. Paul Virilio: *Die Sehmaschine*, Berlin: Merve 1989, S. 58f.

unvordenklichen Möglichkeit »anderen Seins« selbst zu verwüsten. Sie war Verwüstung der Wüste. Sie ging aus der unendlichen Katastrophe des Versuchs hervor, sich ihres anderen Sprechens zu entledigen. Deshalb fiel diese Katastrophe einer Verwüstung nicht nur mit dem Mythos der Technik, als »totale Mobilmachung«, zusammen. Mehr noch wurde der Mythos selbst technisch; demonstrierte er, daß er einem Sprechen unverzichtbar ist, das dem Diktat einer Offenbarung, einer Enthüllung verpflichtet geblieben war. »Es blieb dem zwanzigsten Jahrhundert, unserem eigenen großen technischen Zeitalter, vorbehalten, eine neue Technik des Mythos zu entwickeln. Künftig können Mythen im selben Sinne und nach denselben Methoden erzeugt werden, wie jede andere moderne Waffe – wie Maschinengewehre oder Aeroplane.«³⁶

Das Mythisch-Werden der Technik ist mit dem Technisch-Werden des Mythos verschränkt. Im Zeichen des Krieges vollendet sich der Wille zur Transparenz, der den Widerstreit der Technik im Innern der Technik beherrscht. Gewiß, die Philosophie ist für diesen Krieg nicht »verantwortlich«. Es sind nicht ihre Begriffe, aus denen Projekte und Projektilen hergestellt werden. Der Horizont der Vernichtung verdoppelt nicht einfach den des Denkens. Aber indem der philosophische Begriff die Struktur durchdringt, aus der er hervorgeht, erschafft er sie auch. Er verleiht ihr jene Finalität, jene Unausweichlichkeit, die sich als »Projekt der Moderne« einführt und jenen Zug in ihr freisetzt, den sie selbst als Regression, als Absturz ins Mythische oder in die »Barbarei« reflektiert.³⁷ Doch kündigt sich in dieser Aporie einer Technisierung nicht um so unabweisbarer etwas anderes an – eine Dissoziation oder Dissemination, die einer Logik des Partikularen, Nomadischen oder des Zerfalls folgt? Sind die Versuche, dem Einbruch des Technischen durch Horizontbegriffe einer Ontologie zu begegnen, die diese Logik in territoriale Einheiten rückbindet, nicht ebenso oder mehr noch negatives Indiz dieser Partikularisierung, dieses Zerfalls? Sobald sich die Mittel nicht mehr beherrschen lassen, weil sie die Sprache selbst maschinisieren, setzen sie eine »Intelligenz« frei, die sich im Horizont eines Allgemeinen nicht mehr versammeln läßt. So entbinden die technischen Projekte eine gleichsam transversale Skansion, die mit den »großen Einheiten« auch die katechontischen Systeme ihrer Repräsentation, ihres Mythos' durchläuft, zersetzt oder verheert. Wenn das 20. Jahrhundert deshalb das der namenlosen Katastrophen gewesen ist, das des Terrors und der Vernichtung, so schrieb

36. Ernst Cassirer: *Der Mythos des Staates*, Frankfurt/Main: Fischer 1985, S. 367f.

37. Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.

sich in ihm zunächst die Gewalt eines *lógos* nieder, der um »Samm-
lung« und »Versammlung« zentriert geblieben war. Der Terrorismus
der Diktaturen errichtete sich um das, was ihnen als Mitte, als Ver-
mittlung, als Inmitten unbeherrschbar blieb. Carl Schmitts Abge-
sang auf diese Epoche etwa notiert eine Vergeblichkeit, des Unter-
schieds Herr zu bleiben, an der er, dezisionistisch, wie in einer
Entscheidung zur Grausamkeit der Macht festhalten wollte: »Der
einfachste Transportbetrieb wird unmöglich, wenn derjenige, der
den Transport auszuführen hat, an den zu transportierenden Din-
gen ein anderes Interesse nimmt als das, daß sie eben transportiert
werden müssen. Wenn ein Postbeamter die zu bestellenden Briefe
auf ihren Inhalt prüfen sollte, so würde das bedeuten, daß die post-
technische Organisation benutzt wird, um irgendwelche, außerhalb
dieser Organisation gelegenen Zwecke durchzusetzen, was der
technischen Vollkommenheit der Organisation notwendig wider-
spricht.«³⁸ Aber weil die Mitte, das Postalische, von jener Blindheit
gezeichnet ist, die sich den Apparaturen der Diktatur als ihre eigene
einträgt, scheitert das Prinzip des *kat' echon*, das Schmitt enigma-
tisch beschwört. In Begriffen eines Krieges, der damit aber auch
zum Krieg eines Widerstreits der Partikularitäten selbst wird, kün-
digt sich eine Alterität an, die, als Botin stets verworfen, unterwor-
fen oder zum »Subjekt« im Wortsinn vergewaltigt, die Anonymität
eines »Niemand« ins Feld führt. Sie erlaubte schon dem Odysseus,
jenen mythischen Gewalten zu entrinnen, die ihn in der Gestalt des
Polyphem bedrohten.³⁹ Die Spur dieser Anonymität aber ließe sich
nur schreiben, ohne Laut zu werden: Anonymität eines Namens, die
Outis ruft und den Polyphem des Mythos *Niemand* verstehen läßt.

38. Carl Schmitt: *Die Diktatur*, Berlin: Duncker & Humblot 1978, S. 12.

39. Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 75.

Die Spuren Blochs

Geschwindigkeit

In bestimmter Hinsicht war das Sprechen der Philosophie also immer schon »technisch«. Wo sie das Technikum ins Mittel abweist, um es im Zeichen von Absichten oder »Blickbahnen« kontrollieren zu können, ist sie gezeichnet von einer Zäsur, die das Mittel in sich bereits ent-mittelt hatte. Deshalb erwächst die Gewalt der Diktatur, Schmitts trivialer Feststellung zufolge, aus der Kontrolle des Postalischen. Der Bote habe sich darauf zu beschränken, die Botschaft zu überbringen, ihr weder etwas zu entnehmen noch hinzuzusetzen. Dies ist das Signum auch der Philosophie, Siegel eines Briefgeheimnisses, das den Inhalt vor den Modalitäten seiner Übermittlung – vor seiner Fremdheit oder Selbstentfremdung – schützen sollte. Und damit vor der Schrift. Denn »Schriftlichkeit ist Selbstentfremdung. Ihre Überwindung, das Lesen des Textes, ist also die höchste Aufgabe des Verstehens.«¹ Nicht von ungefähr aber ist Hermes, Bote der Götter, auch Gott vielfacher Wege und damit der Diebe. Nie ist eine Botschaft davor geschützt, im Augenblick ihrer Zustellung bereits entstellt zu sein. Genauer noch: wo die Übermittlung selbst Mitteilung im Sinn jener unveräußerlichen Exteriorität ist, die Hegel dem Mittel attestieren mußte, *muß* jede Zustellung schon *in sich* entstellt sein. Die Zustellung höhlt die Ankunft der Bedeutung im Technikum des Postalischen. Sie entzieht ihr die Möglichkeit einer Erfüllung von Präsenz. Denn sie injiziert ihr jenes Gemurmel einer Vielstimmigkeit, das sich im Schriftverkehr reserviert hat, um als Nicht-Ort, als *Ou-Topos* der übermittelten Bedeutung zu insistieren – und damit als *téchne* einer Schriftspur. In ihr hält sich »etwas« zurück, um sich in dem zu schreiben, was sich als *anderes* Sprechen allen Bezirken des Selben vorausgeschickt hat.

Immer neu und riskant bleibt deshalb die Frage des Anfangs eines Denkens, des Einsatzes eines Sprechens, der Artistik eines Sprungs, mit dem sich das Gemurmel unterbricht und jenen Par-

1. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 368.

cours eröffnet, der sich als verantwortliche Prägung eines Textes strukturiert. Denn in der Frage des Anfangs zeichnet sich eine andere ab oder verbirgt sich in ihr wie ein Palimpsest. Sie betrifft das Problem, aus welchem Anfang das philosophische Fragen *seinerseits* hervorgeht, wohin es sich deshalb zu wenden hätte, um dem zu folgen, was ihm fehlt. Es ist die Frage nach dem archimedischen Punkt, nach einer nicht weiter zu bezweifelnden Evidenz. Sie hat dem Denken eine Struktur zu verleihen, um es aus der Vielstimmigkeit eines Gemurmels auftauchen zu lassen und ihm das Wort zu erteilen. Wo immer sich ein solches Sprechen autorisiert, geht ihm ein Sprung voraus: jener Sprung, der in der Vielstimmigkeit einsetzt und sie in den Hintergrund treten läßt. An ihrer Stelle läßt er einen Text sprechen, in dem sich die vielen Stimmen einander zukehren und wie in einem Resonanzraum begegnen sollen. Der Sprung besteht also im Duktus eines Sprechens, das beansprucht, dem Gemurmels Wort zu verleihen oder seinen »Sinn« manifest werden zu lassen. Und deshalb sind, wo dieses Sprechen einsetzt, bereits unendliche Geschwindigkeiten im Spiel gewesen. Die philosophischen Begriffe, so schreiben Deleuze und Guattari, entstehen eher aus Würfelwürfen, als daß sie ein Puzzle bilden; insofern aber seien sie »die unendlichen Geschwindigkeiten endlicher Bewegungen, die stets nur ihre eigenen Komponenten durchlaufen«². Deshalb wird eine Technik der Begriffe, die in Gegenwart ruft, vorstellig oder präsent macht, als »Differenztechnik« gedacht werden müssen, die sich ontologisch nicht fassen läßt. Denn sie eröffnet erst, vor aller Ontologie, die Möglichkeit der ontologischen Frage. Anders gesagt: diese Technik ist »selbst« nur Technik vielfacher Spaltungen, sich verschiebender Differenzen eines multiplen Entzugs des Anderen.

Blochs »Bin« ist Heideggers »Dasein« darin nahe, eine ekstatische Struktur zu beschreiben, die sich selbst nicht präsent wird und deshalb »Struktur« nicht einmal ist. Jene Unzeitigkeit, Unverortbarkeit, die das »Dasein« sich selbst entzogen hatte, zeichnet auch das »Bin«. Und ebenso sind es Geschwindigkeiten, mit denen die Verortung des Unverortbaren als »Utopie« doch gelingen soll: »Ich bin. Wir sind. Das ist genug. Nun haben wir zu beginnen.«³ Befragt man die Technik, die diesen Einsatz, diesen Sprung in den Anfang gelingen lassen soll, so sind äußerste Geschwindigkeiten im Spiel. Ohne nach Übergängen zu suchen, die den Weg vom *Ich* zum *Wir* sichern könnten, versetzt der Sprung mitten hinein. Genauer

2. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 42.

3. Ernst Bloch: *Geist der Utopie* (1923), Gesamtausgabe in 16 Bänden, Bd. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 11.

noch überspringt dieser Sprung sich selbst, durchkreuzt er seinen eigenen Anfang. Er setzt das *Ich* und das *Wir* nur voraus, um diese Voraussetzung selbst noch zu überspringen und anfangen zu können: »Nun haben wir zu beginnen«, nach diesem Sprung nämlich, der das *Ich* unvermittelt ins *Wir* eingesetzt hatte. Bereits sprachlich oder literarisch handelt es sich um einen Anfang, der früher ist als er selbst. Es ist ein Anfang, der sich bereits überholt hat oder sich immer neu bevorsteht – anfangsloser Anfang, gestrichener Ursprung. Doch insofern geht er aus Techniken eines *lógos* oder aus Technologien hervor, die das sprachliche »Inmitten« auch verfehlen, indem sie es sprechen lassen. Nicht, weil es etwas gäbe, was diesen Techniken entzogen wäre wie das *Ding an sich* Kants. Vielmehr sind diese Techniken im gleichen Maß von sich selbst getrennt, wie sie in dem, was sie Wort werden lassen, eine Verfehlung ihrer selbst in Szene gesetzt haben. Insofern ist die Funktion des »Utopischen« philosophischen Techniken immanent. Stets entzieht sich ihnen eine Ortslosigkeit, die sich im anfangslosen Anfang ihres Sprechens wiederholt. Doch um das, was sich in diesem »Inmitten« als ungreifbare Voraussetzung entzieht, gleichwohl ermitteln, manifestieren oder namhaft machen zu können, bedarf es ihres hyperbolischen sprachlichen Einsatzes. Dies zeichnet den Begriff der Utopie vor. Er trennt sich in dem, was ihn manifest werden läßt, von der Unverortbarkeit, die ihn ermöglicht. Er ist in sich selbst gespalten wie auch das Denken, das ihn denkt. Deshalb wird eine philosophische Reflexion, die sich ihres Ausgangspunktes zu versichern sucht, diesen Anfang, der sich selbst austreicht, nicht ohne einige nervöse Unruhe registrieren. Diese Unruhe erinnert daran, daß die Geschwindigkeiten, die eine Schrifttechnik ins Spiel bringt, gleichwohl eine Reihe logischer Entscheidungen durchlaufen. »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.«⁴ Die unruhige Figur dieses *Wir* also geht, allen Geschwindigkeiten zum Trotz, mit denen sie sich einstellt, doch aus einer Phänomenologie des Mangels hervor, die eine Phänomenologie des *Ich* geblieben war. Das *Werden* dieses *Wir* erscheint nachträglich im Horizont des *Ich*, und zwar kausal, weil es sich nicht hat. Das *Wir* oder »die anderen« sind dessen abgeleitete Form. Oder das *Wir* tritt nur in den Horizont ein, weil ich an mir selbst mangle.

Was also könnte die Figur des *Wir* davor bewahren, nur als abkünftiger Modus dieses *Ich* zu erscheinen? Es handelt sich um das Problem, ob das *Wir*, ob die Anderen im Schatten, den diese Abkunft wirft, nur als Analogie dieses *Ich* denkbar sind. Dies allerdings

4. Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe in 16 Bänden, Bd. 13, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 13.

würde darauf hinauslaufen, den Abgrund, der das *Ich bin* von ihnen trennt, die *Alterität* also, einem Vergessen zu überantworten. Mit einer Behutsamkeit, die am ehesten dem Gehör zukommt, wird man deshalb den Ort, an dem dieses Sprechen einsetzt, danach zu befragen haben, in welchem Ausmaß es sich um den Schauplatz einer Usurpation handelt. So gibt es bei Bloch durchaus Formulierungen, die den Gedanken nahelegen, dieses *Wir* beschreibe eine Sphäre der Vermittlung, deren Bestimmung darin besteht, eine selbstbezügliche oder rückbezügliche Bewegung des *Ich* zu ermöglichen. Es wäre dies eine Sphäre, in der das *Ich*, das sich nicht hat, im *Wir* jenen Mangel aufhebt, der es auszeichnet – und zwar, um sich selbst zu finden: »Der Mensch besonders ist auf diesen steten Weg nach außen angewiesen, damit er überhaupt nur wieder auf sich zurückkommen könne und so bei sich gerade die Tiefe finde, die nicht dazu ist, daß sie in sich, ungeäußert bleibe.«⁵ Kaum wird der Zirkel einer Bewegung unmißverständlicher umschrieben werden können, der vom *Ich* des Mangels auf einem Weg, der sich hier präzise als *steter* notiert, zu sich zurückführt. Erst so könne das *Ich*, bei sich selbst nämlich, fündig werden. Aber nichts macht damit zugleich die Frage zwingender, ob die Zirkularität, in die das *Wir* damit verspannt wäre, nicht dem Gestus einer Unterwerfung gehorcht, der die Anderen nur nach Maßgabe des *Ich* denkbar werden läßt, und damit eine bestimmte Gewalt impliziert.

Zunächst freilich ist, was Bloch Äußerung nennt, auf eine linguistische Dimension nicht zu reduzieren. Sprache und Sprechen erschöpfen sich nicht in dem, was eine Theorie des Zeichens auf Signifikanten einengen will, die auf ein Signifikat hin transparent wären. Die Metaphorik einer Tiefe, die sich, ungeäußert, selbst entgehen müßte, führt vielmehr in eine asignifikante Nicht-Transparenz ein. Sie hat jede Äußerung befallen, noch bevor sie sich aus einem »Innen« entlassen kann. Denn was ruft die Äußerung hervor? Was veranlaßt eine Bewegung, die zur Äußerung der »Tiefe« verhält? Aller Zirkularität, aller steten Bahnung zum Trotz, in der sich Blochs Erfahrung zu konstruieren scheint, muß ihr etwas widerfahren sein, was diese Bahnung bereits unterbrochen hat, noch bevor sie sich entwerfen kann: »Vom puren Innen ist kein einziges Wortbild gekommen, das uns übers innerste sprachlose Ansich hinaus sprechen läßt und eben äußert. Dagegen Worte wie: eng, tief, warm, dunkel, hell, dichtes Vergessen, offenes Aufdämmern, der innere Weg selber: alle diese sind aus Äußerem gezogen und dann erst fürs Innere durchscheinend. So merkt sich alles Innen erst über das Außen; gewiß nicht, um sich dadurch zu veräußerlichen, wohl

5. Ebd.

aber, um sich überhaupt zu äußern.«⁶ Offenbar ist das »Merken« also nichts, was seinen Ausgang in Bezirken fände, die Bloch das »pure Innen« nennt. Aus ihm geht nichts über das sprachlose Ansich hinaus. Ebenso wenig ist das »Merken« ein Zuschuß, der sich einer Phänomenologie des *Ich* auf dem Weg der Äußerung erst erschließen könnte. Bloch läßt keinen Zweifel daran, daß es dieses »Merkens« zuallererst bedarf, um so etwas wie Äußerung überhaupt freizugeben. Es gehört also weder dem »Innen« noch dem »Außen« an. Es setzt sich voraus, unverortbar, und darin eröffnet sich erst das Spiel von »Innen« und »Außen«. Unverortbar, kommt es selbst nur als in sich gespalten vor. Einerseits merkt sich das »Innen« *über* das »Außen«; insofern entspricht es dem, was Bloch den steten Weg der Erfahrung nennt. Andererseits läßt sich das »Merken« dem »Außen« aber nicht zuschlagen. Denn es bedarf seiner, damit eine »Äußerung« erst möglich oder gar notwendig werde. Anders also, als sich dies einem ersten Blick darstellen könnte, zeigt sich Blochs Terminologie, die zunächst einem gewissen Dualismus verpflichtet zu sein scheint, im »Merken« von einer trivialen Unterbrechung durchkreuzt. Sie läßt sich weder »innen« noch »außen« ansiedeln, einordnen und beruhigen. Es handelt sich nicht einmal um eine Bewegung des Denkens, wenn darunter eine Kontinuität, eine Folge in Zeit und Raum, eine Vermittlung oder Entwicklung verstanden wird. Vielmehr setzt sich hier eine Zäsur voraus, die alle Oppositionen von »Innen« und »Außen« wie mit einem Schlag hergestellt haben muß. Weder »innen« noch »außen« – und man darf wohl hinzufügen: weder intelligibel noch sinnlich, weder vergangen noch gegenwärtig – entzieht sich diese Zäsur einer phänomenologischen Problematik, die aus gesicherten transzendentalen Bezirken des *Ich* zur Konstruktion eines *Alter Ego* fortschreiten würde.⁷ Mit dem »Merken« jedenfalls ist von Anfang an eine Paradoxie im Spiel, die sich von einer Phänomenologie des *Ich* und ihres steten Wegs der Erfahrung nicht beherrschen läßt. Ihre Unscheinbarkeit, aus der Blochs Text das Spiel von »Innen« und »Außen« hervorgehen läßt, hat dieses Spiel vor allem anderen *aufgestört*. Sie *ver-stört* dieses Spiel unausgesetzt und um so virulenter, je unscheinbarer es das Unscheinbare nachzeichnen will. Das »Merken« mischt sich nicht erst ein, sobald das *Ich* den steten Weg seiner Erfahrung durchläuft. Es ist auch nicht, was diesen Weg unwegsam machen würde. Es hat ihn vielmehr und vor allem anderen *eröffnet*. Noch bevor sich ein *Cogito sum* des Anfangs versichern könnte, hat sich in diesem »Mer-

6. Ebd., S. 13.

7. Vgl. Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Meiner 1977, S. 91ff.

ken«, ebenso trivial wie unzugänglich, ein atopischer Einschnitt vorgezeichnet. Er durchkreuzt jeden Versuch einer egologischen Selbstbegründung des Denkens. Wo sich das *Ich bin* zum Ausgangspunkt erheben will, stößt es sich deshalb nicht etwa von einem archimedischen Punkt ab, von dem aus sich das Ganze der Gegebenheiten entfalten, durchlaufen und aneignen ließe. Vielmehr handelt es sich um Skansionen einer Wiederholung, in denen sich ganze Serien von Paradoxien kreuzen, vervielfältigen und überlagern werden und deshalb unablässig »mitten hinein« versetzt haben.

Wie wenig sich der Anfang fixieren läßt, akzentuieren nicht zuletzt die vielfachen Serien oder Anfänge, in denen Bloch seine Texte einsetzen läßt. Immer neu variieren, zerstreuen sie sich, und eben *darin* kommentieren sie einander, ohne einen »eigentlichen Anfang« zu setzen. Niemals handelt es sich um einen einfachen Ursprung. Stets geht es um sprunghafte Vielheiten. Und niemals wird sich deshalb eine Situation herstellen lassen oder einstellen, in der sich das Denken in einem steten Weg der Erfahrung entspannen ließe. Ganz im Gegenteil unterbricht sich der Text beständig selbst. Was Bloch das »Merken« nennt, verbindet sich mit einer impliziten Philosophie des Zeichens: vom »puren Innen« sei kein einziges Wortbild gekommen; vielmehr bedürfe es eines Zugs aus Äußerem, der dann erst fürs Innere durchscheinend sei. Bereits dies läßt eine implizite Metaphorologie entziffern, die zwischen Wort und Bild, Stimme und Anschauung den unsicheren Grat ihrer eigenen Möglichkeit befragt. Angesiedelt in einem Dualismus, der das Spiel von »Innen« und »Außen« zunächst zu beherrschen schien, zeigt sich das *Wortbild* gezeichnet von jener Zäsur, die sich zuvor im »Merken« registriert hatte. Gewiß, wo das Wortbild – einer aristotelischen Bestimmung der Metapher folgend – den »eigentlichen« Namen durch einen »übertragenen« ersetzt, um etwas »durch die antithetische Ausdrucksweise besser und durch die Kürze schneller« vor Augen zu führen⁸, da steht das Sprechen ganz im Zeichen einer Optik, einer Übertragung des Sichtbaren oder des Lichts. Da ist es von einem Gebot der Transparenz beherrscht, in der *jede* Metaphorik ihre eigene Möglichkeit entwirft. Man könnte sogar versucht sein, in diesem Horizont die Spur einer impliziten »Medientheorie« aufzunehmen, die Blochs Denken zur Sprache bringt. Sie läßt ihn an dieser Stelle, ganz in einer Ordnung Sichtbarkeit, sagen, das Wortbild der Metapher funktioniere sozusagen wie ein Dia, indem es nämlich für das »Innen« durchscheinend sei.

Entscheidender jedoch ist, daß sich in dieser Medientechnik eine Äußerlichkeit markiert, die im Gefüge von Äußerungen ebenso

8. Aristoteles: *Rhetorik*, Buch III, 11. Kapitel, München: dtv 1987, 1412b.

wenig aufgeht wie in dem, was Bloch Ent-Äußerung nennt. Wie das »Merken«, so ist die Marke dieser Äußerlichkeit auch zeichentheoretisch nicht in dualen Oppositionen zu fassen. In diesen Oppositionen scheint sich Blochs Terminologie vielmehr nur zu bewegen, um sie immer neu zu durchkreuzen. So sehr ihr Entwurf einer Metaphorologie auch Figuren einer Rückbezüglichkeit oder Selbstbezüglichkeit beschreibt, wenn sie das »Innen« vom »Außen« her durchscheinen läßt, um auf das »Innen« zurückzukommen, so sehr wird diese Metaphorologie zugleich oder vielmehr *zuerst* von der Äußerlichkeit einer Markierung ermöglicht. »Äußerlicher« als alle Äußerlichkeit, ruft sie Äußerungen nur deshalb hervor. Zeichentheoretisch würde es sich um eine Markierung handeln, die sich nur in Serien ihrer eigenen Vervielfachung oder in Wiederholungen dessen markiert, was ihr uneinholbar ist. Es geht um Alteritäten, die alle Metaphorik des Lichts, alles Durchscheinen von Bedeutung, alle Transparenz von Sinn aus einer *Diaspora ihrer Differenz* auftauchen lassen. Diese *Diaspora* macht keinen Anfang einfach, sondern alle Anfänge vielfach. Sie läßt keinen Text eindeutig, sondern alle Texte mehrfach lesbar werden – wie ein Palimpsest. Das Problem des anfänglichen Sprungs bei Bloch erschöpft sich deshalb nicht darin, das eine Leitmotiv in vielen Leitmotiven zu variieren. Es beschreibt nicht nur eine Figur, die sich von einer auf eine andere überträgt, ohne in der Unabschließbarkeit solcher Übertragungen im »eentlichen« Sinn des Anfangs vorzukommen. Der Anfang ist vielmehr immer »anders als Anfang«. Und entscheidend ist deshalb, daß jeder *einzelne* Text, der sich so schreibt, zu einer mehrfachen, zumindest einer doppelten Lektüre herausfordert. Auf sie kann eine Phänomenologie zwar nur nachträglich zielen, wenn sie sich die Frage vorlegt, wie das *Alter Ego* oder die Möglichkeit eines *Wir* im transzendental geöffneten Horizont erscheinen können.⁹ Doch in der Differenz dieses Erscheinens, die den Text auf unzeitigem Abstand zu dem hält, was in ihm nachträglich »Bedeutung« annimmt, zeigt sich seine unabwendbare Alterität an. Jeder Text schreibt sich nur als er selbst, indem er zunächst ein anderer »ist«. Darin insistiert das »Merken«.

Immer gibt es diese *eine* zweite oder jene andere Lesart des Sprungs am Anfang. Immer nötigt sich eine zweite oder andere Lektüre auf, in der sich die erste aufgestört oder »gemerkt« haben wird. Diese zweite Lektüre wird nicht weniger wörtlich als die erste sein. Nicht weniger genau wird sie dem Bloch'schen Text folgen als jene, die das *Wir* mit einer gewissen phänomenologischen Nachträglichkeit auftreten läßt oder in den Horizont eines Mangels des *Ich*

9. Vgl. Michael Theunissen: *Der Andere*, Berlin, New York: de Gruyter 1977, S. 136ff.

bin eingeschrieben hat. Diese zweite Lesart, die in einen anderen, anfangslosen Anfang leitet, wird um so geeigneter sein, Schrifttechniken entzifferbar zu machen, die mit hohen Geschwindigkeiten eingesetzt haben und operieren. In ihnen zeigt sich anderes an als der usurpativen Gestus des Denkens – nämlich die sensible Registratur der Alterität: »Ich bin. Aber ich habe mich nicht.« Kaum eindringlicher könnte ausgesprochen werden, daß alle Versuche, dem Denken im *Cogito sum* einen archimedischen Punkt zu sichern, von dem aus eine Gesamtheit seiner Gegebenheiten konstruierbar werden könnte, nur einen *leeren Ort* umschreiben, den der Name »des« Menschen bisher besetzt oder usurpiert hielt. Und weit davon entfernt, eine Instanz zu bezeichnen, aus der die Problematik des *Wir* kausal hervorgeht, um sich im *análogon* eines *Alter Ego* zu verdoppeln, stellt sich die Frage des *Wir* deshalb nicht etwa erst nachträglich, nicht als abkünftiger Modus des *Ich*. Diese Alterität ist dem *Ich bin* vielmehr vorausgeschickt; wie es bei Bloch heißt: »Darum werden wir *erst*.« Das »Erst« des Werdens ist nicht nur phänomenaler Index seiner Vorläufigkeit. Es ist vor allem die Zäsur seiner Unvordenklichkeit. *Erst* wo sich ein *Wir* vorausgeschickt hat, das indes phänomenologisch unkonstruierbar bleiben wird und deshalb weder Projekt noch Werk der Gemeinschaft werden kann¹⁰, zeichnet sich der leere Ort des *Cogito sum* ab, schreibt er sich vor oder trägt er sich ein. Von hier aus gesehen ist das »Darum« des Werdens also nicht länger kausal oder als Ableitungsverhältnis zu lesen. Es markiert die apräsente Topografie einer Umschreibung oder Umschrift dieses leeren Ortes, der als Ausgangsort des Denkens eben nicht trägt. Es markiert das *Darum-herum* dieses Ortes, um den *herum Wir* deshalb *erst* werden. – Diese zweite oder andere Lektüre mag skandalös scheinen. Sie stört jede Ableitung, stört sie auf. Doch erst sie könnte nach so etwas fragen lassen wie nach einem *Kommunismus ohne transzendentes Subjekt*. Sie erweitert die erste nicht. Sie folgt dem Text ebenso genau wie treu. Denn sie kehrt ihn nicht so sehr um, als daß sie ihn tiefgreifend verschiebt oder in ihm Verschiebungen lesbar macht, die sich in ihm *vor* jeder »Bedeutung« abgezeichnet haben müssen. Nicht weniger wortgetreu als die erste, ist die andere Lektüre in Gebietskategorien einer Philosophie nicht aufzuzeichnen, die des archimedischen Punktes transzendentaler Subjektivität innezuwerden verlangt, um sich in ihr begründen und entfalten zu können. *Ihr* bleibt sie undenkbar, unlesbar und ungefügig. Sie widersetzt sich einer Kausalität transzendentaler Ableitungen. Sie entgeht phänomenologischen Techniken, in denen sich das *Ich* zunächst seiner Würde und Einzigkeit zu versichern hat, um sich im

10. Vgl. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*.

nachhinein der Frage der Alterität aussetzen zu können. In gewisser Hinsicht ist diese andere, diese zweite Lektüre nicht einmal »philosophisch« im strengen Sinn. Doch wird dies deshalb nicht die Frage eintreffen lassen, inwiefern dann ein Text im strengen Sinne »philosophisch« gewesen sein wird, der eine solche zweite Lektüre nicht nur ermöglicht, sondern geradezu herausfordert?

Ohne sich jedoch allzu lange damit aufzuhalten, was einen Text als genuin philosophisch auszeichnet, wird man daran erinnern müssen, daß sich in jenem »Merken«, dem sich Blochs Phänomenologie der Erfahrung aussetzen mußte, auch *philosophisch* die Unscheinbarkeit einer Schrift-Grenze immer schon angezeigt hatte. Um das Spiel von »Innen« und »Außen« eröffnen und durchlaufen zu können, in dem die Erfahrung der Philosophie ihren Ausgang nimmt, kann diese Erfahrung weder im Besitz des Spiels sein, das es spielt, noch in dessen Besitz gelangen. Sie ist jedes transzendentalen Vermögens bar, das es erlauben könnte, das Spiel anzueignen. Wörtlich gelesen, oder besser: *buchstäblich* im Sinne von *literae*, ist dieses »Merken«, diese »Markierung« nicht so sehr »philosophisch« als vielmehr »literarisch« im Wortsinn ist. Oder sie wäre »philosophisch«, *weil* »literarisch«, »literarische Schrift«. Doch auch diese Bestimmung wird noch gestrichen werden müssen: würde sich der Pleonasmus, der sich hier aufnötigt, doch nur einem umgangssprachlichen Mißverständnis aussetzen, das die Literatur bereits zur Gebietskategorie oder Disziplin des »Schönen« eingegeben hat.

Schrift

Wo Bloch allerdings selbst die Frage nach dem Verhältnis von Rede und Schrift thematisiert, da scheint er die platonische Geste ihrer Abwehr ohne Abstriche nachzuvollziehen. Da ist es die Selbstpräsenz des gesprochenen Wortes, die der Schrift vorangeht und sich in ihr darstellen muß. Da ist das Sich-Selbst-Vernehmen der Seele im gesprochenen Wort jener ursächliche Ausgangspunkt, der die Ökonomie des Lebens und der Utopie insgesamt ordnet. Eifersüchtig hat der Schreibende darüber zu wachen, daß sich der lebendige Hauch des Atems im toten Buchstaben der Schrift nicht verliert. Sorgsam hat der Schreibende jene dienstbare Apparatur der Schreibmaschine zu kontrollieren, die den Übergang von Gesprochenem in Geschriebenes vollzieht. Exakt hat er die Verzerrungen zu kalkulieren, die sie dem Gemeinten beibringt, um sie korrigieren zu können. Denn es treten Verluste auf, die diesen Transport begleiten, und sie müssen kalkulierbar bleiben. Um sie wenigstens begrenzen zu können, so Bloch, sei eine Analogie »mit Maßen vertretbar, nämlich wirklich

meßbar: es gibt die Mercatorsche Projektion eines Globus auf eine Ebene, was bekanntlich nicht ohne Verzerrungen abgeht. Indem so die Nord- wie Südbreite beträchtlich gestreckt werden, und nur die Äquatorlinie wird davon nicht betroffen. Jean Paul, gewiß er war, nicht nur als letzter großer Allegoriker, der, mit Klopstock, genuinste Äquator-Erhalter, Tropen-Erhalter auch in der stilistischen Projektion.«¹¹ Also ist der Stil Epitheton einer Projektion, die das im lebendigen Wort artikulierte Denken vollzieht; gefährliches Epitheton indes, weil es das Gedachte immer auch zu verzerren oder gar zu verstümmeln droht. Der Schreibende hat genau zu kalkulieren, um erhalten zu können, was er ursprünglich wußte oder intendierte. Er hat alle metaphysischen Reserven gegen die Malerei der Schrift zu wahren, um sich ihrer in Verantwortung bemächtigen und bedienen zu können: reservierter Gestus, konservative Operation, die das Andere der Schriftspur nur als Projektionsapparat zulassen kann, durch den das Selbe des Wortes ins Ziel seiner schriftlichen Darstellung zu bringen ist. Bloch aber fährt zum Problem der Projektion fort: »Und ohne Bild: der formende Gewinn in letzterer ist kaum ermeßlich, doch trotzdem kann der Übergang von viva vox ins Land hinter den Buchstaben ein Problem enthalten, nicht nur einen Werksieg.«¹²

Zwar übersteigt die Rede vom Werksieg nur bedingt die text-ökonomische Ordnung, die sich dem platonischen Wissen vorschreibt. Indem die Präsenz des Gesprochenen die Fährnisse der Schrift erfährt, in die sie sich begibt, kann sie nämlich, die Präsenz wiederherstellend, einen *Gewinn* zurückbringen, der den Einsatz des Gedachten genauer, differenzierter und reicher präsentiert. Oder nicht vielmehr doch, wie Bloch selbst sagt: »kaum ermeßlich«? Problematisch jedenfalls ist das Irreduzible des Fremden. Virulent wird das Moment jener Fährnis an der Erfahrung, die aus der Schrift in den sich vernehmenden Logos einbricht und vom Sprecher nicht ohne Rest entwirrt werden kann: irreduzible Fremde, die den *lógos* der Rede bereits gehöhlt hat. Diese Fremde erinnert ihn in sein Äußeres, entäußert ihn in sein Inneres. Sie evoziert die Frage nach einem »noch nicht erschienenen Logos« (Bloch), den ihm die Spur der Schrift vorschreibt. Diese unmögliche Erinnerung ins Exteriore erscheint schon darin, »daß beim späteren Lesen ihrer Manuskripte, dann im Druck, eine gewisse Fremdheit entgetreten kann, auch bei Nicht-Anfängern, ja gerade bei ihnen. Zwar läuft da viel Täuschung unter, auch grenzt der besondere Fall an die viel allgemeinere, weit tiefere Melancholie in jeder Erfüllung an, doch selbst weni-

11. Ernst Bloch: *Gesprochene und geschriebene Syntax; das Anakoluth*, Gesamtausgabe in 16 Bänden, Bd. 9, S. 561f.

12. Ebd., S. 562.

ger daran Beteiligte, nicht nur der Hörer ohne Personalunion, sondern der rein rezeptive Leser kann gegebenenfalls diesen Zuschuß von Fremdheit spüren (außer dem entscheidenden Wertplus Gestaltung).«¹³ Der Zuschuß von Fremdheit bleibt dem Wertplus der Gestaltung gewissermaßen äußerlich, haftet ihm jedoch um so unveräußerlicher, also *innerlich* an. Kaum ermeßlich, droht er die Reserven des Wertplus aufzulösen. Er »ist« Zuschuß, Überschuß, den die platonische Vorschrift verantwortlichen Sprechens nicht ohne weiteres ökonomisieren kann. Denn er schießt über ihre Enthaltsamkeit hinaus und bringt unter Umständen »gerade den Hörer und späteren Leser des scheinbar Gleichen durcheinander«¹⁴.

So ausdrücklich und eindeutig platonisch Bloch also das Verhältnis von Gesprochenem und Geschriebenem bestimmt, wenn er es als Verhältnis eines Projizierten zur servilen Apparatur seiner Projektion festlegt, so aufmerksam registriert er diese Marke des Fremden. Sie schießt aus der als servil behandelten Apparatur zu und verwirrt die Selbstpräsenz des Denkens. Indem ihm widerfährt, daß die Schrift seinem »Formgewinn« unveräußerlich anhaftet, der sich stilistisch erarbeitet, und die Selbstpräsenz erfüllter Utopie des Denkens *melancholisch* sogar grundiert, geht Bloch über die platonische Lehre stilistisch bereits hinaus. Die Utopie wäre von hier aus nicht zunächst Eu-Topie eines Selbst, das im verschwindenden Sich seines phonetischen Spiegels eine ungebrochene Präsenz repräsentiert. Sie wäre Spiel einer Ou-Topie des Anderen, deren Nomadik von einer Philosophie der Präsenz nicht verortet werden kann. Und dies akzentuiert einen Abschied von der Präsenz, zu dem das Spiel des Schreibens nötigt. Blochs Autor selbst schreibt in der Abgeschiedenheit, in der Fremde einer »schweigsam, mit einsamer Akribie formenden literae-Arbeit am Schreibtisch, für den gelesen sich mitteilenden Druck. Auch ist der Leser des Buches selber einsam, sitzt nicht wie ehemals hörend gegenüber, allermeist als Gruppe wie in der Spinnstube oder um den arabischen Märchenerzähler auf dem Markt.«¹⁵ Die Abgeschiedenheit des Schreibens, die Einsamkeit des Lesens bleiben zwar noch vom Vorrang des Gesprochenen bestimmt, geordnet und reguliert. Durch alle Abwesenheiten hindurch sind sie in der »an sich intelligenteren Buchstabenschrift« (Hegel) zum Sprechen insofern vermittelt, als diese Schrift sich, Hegel zufolge, von allen Schreibweisen am nächsten an das Gesprochene anschmiegt oder sich ihm dienstbar unterwirft. Doch schon die abgeschiedene Schreibweise setzt das Gesprochene nur noch als

13. Ebd.

14. Ebd.

15. Ebd., S. 560f.

Reminiszenz voraus, von dem sie bereits Abschied nahm, nicht als gesprochenes Original. Schweigsam vollzieht sie sich, einsam und akribisch, nicht beredt, dialogisch und Widerspruch evozierend. Sie wird nicht mehr auf eine Präsenz des Gesprochenen rekurrieren, von der sie ihren Ausgang nähme, um sie in der stilistischen Projektionsapparatur des Graphems kalkuliert zu verdoppeln. Selbst ein Anderes als das Gesprochene, das dem Einspruch des Anderen ausgesetzt ist, enthält sie den Einspruch gegen sich selbst *stilistisch* immer schon in sich. Und damit beginnt sie sich einer platonischen Textökonomie zu entziehen. Sie setzt Virtualitäten frei, die in der platonischen Hierarchie des Denkens, Sprechens und Schreibens nicht vollständig überwacht und beherrscht werden können. Die textökonomische Ordnung, die das Verhältnis von Gesprochenem und Geschriebenem überwacht, mag daher bedingt für die Buchstabenschrift gelten, die sich um eine Reminiszenz des Gesprochenen ordnet: für die *epoché* des *lógos*, die das Ereignis als dessen »Geschichte« interpretiert?

Eine Genealogie jedoch, die ihre eigenen Ursprünge befragt, nimmt andere Spuren der Verwirrung wahr. Sie haften dieser *epoché* im Innersten und unveräußerlich an, bevor sie sich als Störung an ihre äußeren Horizonte verweisen läßt: »Literae, Buchstaben sind spät, also auch Literatur, gelesen, von der *viva vox* herstellend wie aufnehmend verschieden. Mit offenbarem Sprung also, eindeutig in der Zeit, hernach weniger klar in der Sache. Solchen Sprung gibt es in Malerei, Bildhauerei nicht, sie hat vielmehr von vornherein künstliche *literae*, sozusagen. Das heißt, so sehr es einen Unterschied macht, ob – wie in eiszeitlichen Anfängen – mit blutigen Fingern gemalt, ohne alles Werkzeug außer der Hand geknetet wurde, es ist doch nicht das gleiche wie schriftloser Zustand. Und vor allem: Steinzeit-Künstler haben auch durchaus schon mit Werkzeugen gearbeitet, gemalt, gemeißelt. Von ihnen bis heute ist malerisch, plastisch kein Sprung in den Mitteln eingetreten oder wenigstens kein entfernt so großer wie zwischen nichts als mündlichem Wort und dem durch schriftliche Zeichen vermittelten.«¹⁶ Deshalb mußte Sokrates die malerische Geste in unbeirrter Hartnäckigkeit als Gefahr des Denkens demütigen. Denn die Malerei kann von keinem gesprochenen Wort ökonomisiert werden, das ihr vorgeordnet wäre. Sie ist auf die *viva vox* nicht reduzierbar, läßt sich ihr nicht dienstbar machen. Darin erfährt das anamnetische Wissen die unausgestandenen Fähnrisse seiner Erfahrung wie ein Wundmal. Es trug dieses Mal davon, als es das Spiel der Zeichen von der *viva vox* her dachte,

16. Ebd., S. 560.

auf die Präsenz von Bedeutung reduzierte und die Nomadik der Schrift ins Reservat des Gartenspiels verschlug.¹⁷ Was immer sich dem Schreiben als fremder Zuschuß, Verzerrung der Projektion, Fährnis der Erfahrung mitteilt, wie wenig angemessen die Frage nach einem »Was« dieser Mitteilung auch sein mag, die den *lógos* geteilt hat: sie ist verwirrender Einbruch eines Fremden, Anderen, der im Zeichen der *anámnesis* ausgeschlossen wurde.

Wie ein Kommentar zur platonischen Rede liest sich deshalb, was Bloch an anderer Stelle über Rede, Schrift und Denken schreibt: »Auch sprachlich drängt sich so ein Ruck herein, unterbrechend. Ein schlechter Gärtner, wer seine Blumen immer auf gleiche Art bindet, ein schlechter Schreiber, wer vor neuem Eindruck nicht auch neu ansetzt. Er entspricht dem teils verknöcherten, teils zu allgemeinen Denker, Nichtdenker, der eh schon weiß und daraus schematische Tunke über alles gießt. Wonach alles gleich schmeckt, das nicht dazu Passende von vornherein übersehen, ausgelassen wird. Oder als nicht nur klein, sondern als klein und häßlich in einem dastehen muß, weil es den verabredeten, den zu lang gewohnten Reim nur stört. Statt daß genau dies Störende, sofern und indem es aus bisher kaschiertem Nebenbei her stammt, mit zum Zug kommt. Als fruchtbar Störendes, Stoßendes, Unterbrechendes; genau hier ist es zu bejahren, wenn sich der Bock zum Gärtner macht, subjektiv wie objektiv.«¹⁸ Die Metapher der Gartenarbeit oder eines Sich-Ergehens in Schriftgärtchen mußte der platonische Sokrates einführen, um die Arbeit der Schrift auf den Bezirk der Erinnerung eines Sich-Selbst einfrieden zu können. Diese *anámnesis* wird von einem Denken, das den Bock zum Gärtner macht, über den Bruch ihrer eigenen Grenze hinausgeführt und verschoben. Erst so kann jene spezifische Frage des Schreibstils hervortreten, die mit dem »Was« der Wortbedeutungen nicht zusammenfällt und in ihm stillgestellt wird, sondern sie unterbricht und in ihren Fundamenten stört. Der Ruck bedeutet zunächst nichts. Und doch nimmt mögliche Bedeutung von ihm ihren Ausgang. Im unterbrechenden Stil der Schreibweise, nicht im gegenseitigen Verweisungszusammenhang ihrer Bedeutungen zeigt sich die Anderheit eines Anderen an, die aus der reflexiven Ordnung des Sich-Selbst ausgeschlossen und zur Servilität verurteilt wurde. Wenn die platonische Tradition die Schrift als bedrohliches Außen abhandelt, in dem der *lógos* sich zu zersetzen droht, dann öffnet der Einbruch des Stils den geschlossenen Zusammenhang des anamnetischen Selbst und setzt es einem

17. Vgl. Platon: *Phaidros*, Sämtliche Werke 2, Hamburg: Rowohlt 1984, 276 b–277 a.

18. Ernst Bloch: *Tübingen Einleitung in die Philosophie*, S. 301.

spezifischen Selbstverlust aus. erinnert man sich an die sprachphilosophische Zäsur, die Platon beschreibt¹⁹, wenn er das verantwortliche Sprechen des Selben von der »gebundenen Rede« absetzt, in der die sprachliche Ordnung des Orakels oder Sophismus nachklingt, so kündigt die Wendung, die Bloch im Problem der Schrift vollzieht, eine Reversion von erheblicher Tragweite an. Die diskursive Identität kursierender Zeichen erscheint selbst als Bindung eines zu lang gewohnten Reimes: Raum eines Mythos, der sich als Mythos nicht weiß. Die Differenz, die der Trennung in Selbes und Anderes vorangeht, die Nomadik der Schrift im irreduziblen Sinn ihres Begriffs also hat sich einer platonischen Ökonomie des Zeichens entzogen. Die Differenz teilt sich jedoch als Narbe ihres Verschwindens sowohl der Rede des *lógos* wie jener des *mythos* mit, weil sie beiden noch vorausgeht. Gegen die platonische Tugend der Reserve, die sich der Schrift enthält, kalkuliert Bloch deshalb die Untugend des schreibenden Seitensprungs: »Die Sinne melden sich immer neu und was sie zeigen. Es ist ein Einzelnes, das wird immer wieder dem reihenden Darstellen, sammelnden Gedanken übergeben. Und genau hierin sticht das minder oder gar nicht Eingemeindete heraus, ein Unterbrechendes, das gesammelt in die Schule mehr schlecht als recht benannter Dinge gehen läßt und ins Wirkliche als selber Unterbrechendes. Was eben aber nicht endloses Entlaufen, Verlaufen bedeutet, schreibenden Seitensprung um jeden Preis. Sondern hierher gehört das Ineinander eines sogar bindenden Zerbrechens, nämlich quer hindurch bisher Entferntes nah zusammenbringend, eines *zusammenhängend* Unterbrechenden, wie es in der Welt und nicht etwa nur in einem sich wendenden Kopf ist. Das Nebenbei gehört folglich ebenso, ja allein um der *einen* Hauptsache willen hierher, weil bereits das Darstellen auf sie hin ohne dies anders lautende Einzelne nicht auskommt. Und auch nicht ohne jenes Besondere, dessen oft mehr oder minder bizarre Gestalt nicht oder nicht schon das Besondere eines reihbar Allgemeinen zu sein braucht.«²⁰

Als Schrift und Nomadik der Schrift gedacht, die vom reservierten Gestus verantwortlicher Rede verfehmt worden war, schreibt sich die Spur des namenlosen Ereignisses eines Anderen nieder, in dem die Reserven durchgebracht werden. Das Graphem verheert die Verabredung der Bedeutung und öffnet darin die Möglichkeit eines ou-topischen Denkens. Der stilistische Bruch, der stets neue Einsatz der Schrift verzeichnet, was der platonisch verantwortlichen Rede nicht etwa sicheres Fundament schüfe, auf dem sie aufbauen könnte. Unausgesetzt unterbricht er diese Rede und verwickelt sie

19. Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 384.

20. Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, S. 302.

in eine Herausforderung, die sie weder beantworten wird noch verantworten kann. Bloch verzeichnet eine Differenz, die von den reservierten Differenzierungen der platonischen Bedeutungslehre abfällt – in ihr war das Disparate pariert; eine *diasporische Differenz* also, die das Disparate herausstechen und das Ereignis des Anderen sich ereignen läßt. Das anders lautende Einzelne, das bizarre Besondere läßt nicht etwa Mängel einer platonischen Bedeutungslehre herausstechen, die in einer vereinnahmenden Bewegung des Selben behoben werden könnten. Vielmehr indiziert der als Schrift sich hereindrängende Ruck jene Spur eines Anderen, die sich in der Zeichenordnung selbstverantwortlicher Rede nur als deren Unterbrechung und Verwirrung mitteilen kann. Deshalb mußte sie aus der Ordnung des sich selbst vernehmenden *lógos* ausgeschlossen werden: Gefahr, die er hatte abwenden wollen, Preis, den er für seine Enthaltensamkeit zu entrichten hat und doch nicht entrichten kann. Blochs Absicht, eine Darstellung ins Auge zu fassen, die auf das Unterbrechende selbst zielt, rührt am Innersten der Logizität des *lógos*. Bisher Entferntes zusammenbringen heißt, die Fundamente jener metaphysischen Oppositionen zu erschüttern, die eine Verteilung des Seienden in Innen und Außen, Selbes und Anderes, Intelligibles und Sinnliches organisierten. Die Passivität, zu der die Auslieferung des platonischen Wissens an die Spielform der Schriftspur verführt, ist insofern ohne Vorbehalt, doch in einem anderen Sinn nicht weniger streng kalkuliert. Ohne Vorbehalt, weil sie die Reserven auflöst, die die Selbstgenügsamkeit des Selbst ermöglichte. Und streng kalkuliert, weil sie in äußerster Treue die Spur der Wunde zu entziffern hat, die das Ereignis eines Anderen in ihr geschlagen hat, bevor der anamnetische Bann des Selben sie vernarben ließ. Weder imperiale Geste, die sich des Anderen bemächtigt, noch spurloses Verschwinden im Anderen, das sich seiner Herausforderung versagte, sondern als Sich-Überlassen ist die Öffnung der anamnetischen Ordnung die Eröffnung eines »Unterwegs«. Der Bruch der Spur, die das Apriori der Verabredung und die metaphysische Rede des Selben bricht, verbietet dem Unterwegs einer fragilen Vernunft zwar keine Ankunft. Weder ist ihm das Scheitern anamnetischer Rückkehr noch die Erfüllung eutopischer Ankunft verbürgt. Aber »je einzelner das immer wieder absetzt, aussetzt, desto verantwortlicher hört auch die falsche, bloß gekonnte Glätte auf, von der das Seiende nichts weiß. Genau solch Absetzen ist wichtig, worin das nicht Fertige immer wieder ruchbar wird. Es hat lange genug Refrains gesungen, die zu rund waren, um wahr zu sein, und die das Unterwegs leugnen.«²¹

21. Ebd.

Die platonische Ökonomie des Textes schließt die dauernde Spur aus, gruppiert das Leben um die Enthaltbarkeit der Selbstpräsenz und legt das Denken in der Wiedererinnerung der *anámnesis* fest. Die ou-topische Umschrift dieser Ökonomie dagegen registriert das Unterbrechende deshalb als »treueste Art, den Gedanken in der so wenig glatten Welt selber rau und empfindlich zu halten. Bedacht Kleines beiseite kann derart wichtiger sein als pensionierter Gedankenzug, der nur noch mit sich selbst verkehrt.«²² Das Unterwegs bedenkt das Kleines beiseite, weil es in Selbstpräsenz nicht gedacht werden kann, sondern im Abseitigen oder Abgeschiedenen virulent ist. Das Nomadische des Denkens, das sich von der Ökonomie der Selbstpräsenz weder in Abwesenheit noch Anwesenheit, Subjekt und Objekt einweisen läßt, unterbricht das System. Darin hält die erst Nicht-Seßhaftigkeit den Phänomenen die Treue, »subjektiv wie objektiv«, weil beides eröffnend, beides durchlaufend. Im Innersten der *anámnesis*, von ihr unterstellt und abgestellt, einem abseitigen Denken abseitigen Schreibens als Ruck sich mitteilend, währende *Diaspora* eines Unterwegs im Namenlosen, nicht Benannten, indiziert das Spiel der Schrift, ontologisch gesprochen, die Unterbrechung des Seins. Namenlos wie die jeder Bedeutung vorangehende, weil sie erst ermöglichende Spur, beruhigt sich die Frage nach dem Sinn von Sein deshalb nicht mit dem Verweis in die Namenlosigkeit eines Geschicks, das vom Sein geschickt wäre. Beunruhigender noch als diese Auskunft ist das Geschick, das sich in der Schriftspur des Anderen schickt. Es versetzt das Dasein des sie Empfangenden nicht in ein heroisches Vorlaufen in seine im Selbst erschlossene äußerste Möglichkeit, die ihm im Innersten immer schon anwest. Vielmehr exponiert sie ihn einer nomadischen Unruhe, die über den eigenen Tod hinaus dem im Sein des Selbst heimatlosen Anderen eine Heimstatt öffnen könnte. In der Schriftspur eines Anderen teilt sich so die Namenlosigkeit einer *ethischen* Inversion oder einer Entgründung des Seins mit, die das Sein furcht, Seiendes rauht und an den asignifikanten Bruchstellen des Unfertigen das atopische Supplement eines »Noch« einschreibt: Noch-So, Noch-Nicht-anders.

Deshalb kann der Emmanuel Lévinas über Bloch schreiben: »Radikale Annäherung von Ontologie und Ethik; letztere ist nicht nur das *Zeichen* der Vollkommenheit, sondern die *Vollendung* selbst; dies kommt zahlreichen talmudischen Texten nahe, worin die Tora – die Unterweisung in Gerechtigkeit – ebenso Wirkung wie Modell wie auch Grundlage oder Grundlegung der Welt ist; ihre Erschütterung

22. Ebd.

bedroht den Kosmos mit der Rückkehr zum Nichts.«²³ Die Alterität des Outopischen, die einem anamnetischen Bann Platons entgeht, weil sie ihm vorausgeht, ist, ob eutopisch, ob outopisch steht dahin, Asignifikanz einer Schrift. Sie korrespondiert in vorbehaltloser Lektüre und unterbrechender Schreibweise eines »Noch«. So nah dem ihn Denkenden der Tod in der Schrift auch wird: sie weist in eine Namenlosigkeit eines Anderen, die noch die Transzendenz des eigenen Todes markiert. »Kaum in einem anderen Ideengebäude haben sich je Ethik und Ontologie, die in einer unfertigen Welt doch Gegensätze sind, so durchdrungen, daß nicht mehr erkennbar ist, welche der beiden die andere begründet. Steht dies noch im Einklang mit der Vernunft der Athener?«²⁴

Augenblick

Es geht deshalb nicht um die Frage, wie sich Grenzen zwischen Philosophie und Literatur ziehen ließen. Solche Grenzen werden an dem brüchig oder gar hinfällig, was Bloch *literae* nennt. Ein Duktus, dem zum Problem wurde, was Schreiben diesseits eines *télos* des Lesens heißt, legt vielmehr Techniken frei, die solche Unterscheidungen fragwürdig machen. Doch noch in dem, was Bloch ein »Wortbild« nannte, verbarg sich dieses Problem eher, als daß es zur Sprache gekommen wäre. Untersteht das »Wortbild« doch jener metaphorologischen Entscheidung, die jede Differenz des Signifikanten im Horizont des Bildes, der Anschauung und Anschaulichkeit auftauchen läßt. Damit unterwirft sie die Differenz noch dem Bann einer Zirkularität, die dem »steten Weg« der Erfahrung gehorcht. Es ist, als erschöpfe sich der Signifikant als Wortbild darin, ein Bild zu projizieren, in dem er zur Ruhe käme; so als ließe sich in ihm stillstellen, was die Zäsur des »Merkens« mit der Schrift verschränkt hatte; so als sei das Graphem also doch phonetisch zu erfüllen. Was Bloch die »utopische Funktion« nennt, findet hier seinen Nexus; was sich als Noch-Nicht ebenso auf Abstand hält, wie es sich als Abstand aufdrängt oder als »Drängen« auf Abstand zu sich selbst hält, seinen semiologischen Gehalt. »Der Trieb, wie er sich faßt und höher einkehrt, muß uneigennützig und gemeinsam sein. Er muß sich ins Gemeinsame versetzen, von hier aus treibend, des Drängenden, sich

23. Emmanuel Lévinas: *Über den Tod im Denken Ernst Blochs*: in: Burghart Schmidt (Hg.), *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983, S. 162.

24. Ebd., S. 153.

Lichtenden inne zu werden.«²⁵ Diese Verinnerlichung des Gemeinsamen als Exterioren läßt das Denken der Utopie wie auf einem Grat balancieren. Blochs »Inmitten« drängt als Trieb, der ebenso ins Gemeinsame versetzt, wie er »von hier aus« treibt. Das »Inmitten« zeichnet sich dem »Bin« als Chiasmus ein, der es mit einem Zu-Viel und einem irreduziblen Mangel zugleich geschlagen hat. Doch nicht weniger ist dieser Mangel in eine Metaphorik des Lichts eingebunden, die ihn cartesisch dazu verhält, eine Noch-Nicht-Präsenz anzuzeigen. Er ist Stellvertreter des Gemeinsamen, das dazu treibt, in Erscheinung zu treten, Gegenwart zu werden oder Angekommen-Sein, *Commune*. Insofern schreibe der Aufschub des Graphems vor, das Noch-Nicht einer Ortslosigkeit, einer Ou-Topie zu indizieren, die sich als ihr eu-topisches Ausstehen erst ankündigt. Im »durchscheinenden Wortbild« ist eine opake Technik virulent, die nicht nur im Dunkel des »Bin« insistiert, sondern das Dunkel aller Immanenz als ihr unveräußerliche Exteriorität vorausgeschickt hat, die zu lichten sei. Insofern unterwerfen das Licht und das Dunkel diese ganze Anordnung noch einer Ökonomie des Sehens, einer *theoria*, die die Differenz des Zeichens und die Uneinholbarkeit des »Merken« einebnen wird. Der ortslose Ort der Ou-Topie, der mit der »ontologischen Differenz« vor allem den Abstand zur Ontologie, die Differenz der Ontologie *zu sich* markiert hatte, bleibt in dieser Ein-ebnung als ontologische Kategorie gleichwohl erhalten.

Blochs Konstruktion ist deshalb aber selbst von einem Riß durchzogen, den sie nicht schließen kann. Denn aller Metaphorik des Lichts zum Trotz *wiederholt* sich in ihr die Schrift einer traumatischen Unterbrechung, die sich in keiner Phänomenologie des »Bin«, in keiner Ontologie eines Noch-Nicht verfügen und keinem Dunkel des gelebten Augenblicks lichten läßt. Es handelt sich um das »Merkens des Nicht-Da, worin wir genau unser nächstes Jetzt zwar leben, doch nicht erleben. Doch selbst zum Merklichen eines Nicht-Da wird nur oben, kopfoben, geweckt. Dies Merken klingt nicht immer angenehm, im dunklen Ist, als das man sich unmittelbar befindet, stimmt etwas nicht. So kommt das erste ritzende Da, fragend durchaus.«²⁶ Um so mehr käme es darauf an, in dem, was Blochs Metaphorik als durchscheinendes »Wortbild« faßt und so zur Metapher einer Metapher entgrenzt, jenen Schlag, jene Zäsur oder jenen Schock kenntlich werden zu lassen, der im »Merken« insistiert – unscheinbar und flüchtig und doch alles weitere eröffnend. Wenn eine »Erfahrung« traumatisch ist, die alle Möglichkeiten einer Ap-

25. Ernst Bloch: *Geist der Utopie* (1923), S. 256f.

26. Ernst Bloch: *Verfremdungen I*, Gesamtausgabe in 16 Bänden, Bd. 9, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 220.

perzeption übersteigt und alle Vorkehrungen durchschlägt, die sich treffen ließen, um »Erfahrung« gegen den Einbruch abzuschirmen, dann ist dieses »Merken des Nicht-Da« traumatisch. Dann läßt es sich nicht in Bahnen aufzeichnen, in denen sich eine Wahrnehmung zur Erfahrung verdichten könnte. Gerade die Abwesenheit möglicher Erfahrung zeigt an, daß dieses »Merken« eines »nächsten Jetzt« über alles hinausgegangen ist, was sich in Formen von Wahrnehmung oder in Architekturen von Erfahrungen absorbieren ließe. Dieser Riß, »im gelebten Jetzt selber, mitten hinein«²⁷, so fährt Bloch fort, sei jenes »Nicht-Da«, in dem »wir« leben. Auf Schritt und Tritt springt dieses *Wir* also ein, wie um anzuzeigen, was den Möglichkeiten einer transzendentalen Grundlegung entzogen bleiben wird und doch zugleich die uneinholbare Voraussetzung von allem ist, was sich zum Grund sollte legen wollen. Wie das »Merken«, so ist deshalb aber auch das *Wir* in sich gespalten oder vielmehr die Spaltung »selbst«. Immer kommt es wenigstens doppelt vor. Einerseits ist es rhetorische Figur oder appellative Instanz, an die ein Sprecher sich wendet, um so etwas wie eine Sphäre möglichen gemeinsamen Sprechens zu eröffnen, aus der das *Ich* auf sich zukommen könnte. Eine zweite Lektüre dieses *Wir* allerdings wird deshalb den abgründigen Entzug des *Wir* buchstabieren können, aus dem das *Ich* immer erst im nachhinein, sich selbst gegenüber verspätet auf sich zukommt, ohne sich zu erreichen oder einzuholen. Dieses *Wir* »ist«, was unnennbar bleibt und darin allem steten Weg einer Erfahrung vorausgeht. Es »ist«, was sich möglicher Erfahrung *entzieht* und sie unterbricht – und zwar, weil es in gewisser Weise die Zerklüftung, die Zerrissenheit oder der Entzug »selbst« ist. Aus solcher Zerrissenheit schreibt oder ritzt sich der traumatische Einschnitt, ohne Bedeutung werden zu können. Und darin markiert sich eine Differenz, in der sich selbst noch klüftet, was Blochs metaphorologische Entscheidung zuvor zum »Wortbild« amalgamiert hatte. Denn um »Wortbild« sein zu können, muß sich jedem Zeichen etwas ereignet haben, was Bedeutung nicht trägt oder »Bild« nicht wird. Diese Differenz erwirtschaftet keinen Ertrag, und darin ist sie *unerträglich*. In diesem »unerträglichen Augenblick« führt sich eine Irrfahrt ein, die sich in einem Riß anmelde – »plötzlich wie sonst nichts«. Diese Plötzlichkeit könne nicht einmal vom Tod aufgewogen werden, wie Bloch hinzusetzt; sie beschreibe eine »Nausea«, doch deren »Abgrund, wohin man durch das Unerträgliche falle, scheine überhaupt keinen Boden zu haben, worauf man zerschellen könne, woran der Fall ein Ende habe. Er habe eben nur durch seine Kürze ein Ende, doch diese genüge, um spüren zu lassen, daß gegen

27. Ebd.

diese Art Sturz kein Sterben gewachsen sei. Ja, der Chokierte werde nur dadurch, daß er weiterlebt, aus dem blutigen Riß ins Jetzt entfernt.«²⁸

Mit jener Unscheinbarkeit, die alle *literae* an den Rändern möglicher Bedeutung postiert und deshalb unversehens in ihrem Innern auftauchen läßt, interveniert dieser Riß also inmitten jener Frage, der sich eine Existentialontologie der Endlichkeit verschrieben hatte. Denn das Unscheinbare verlangt, eine Unerträglichkeit zu registrieren, die unerträglicher noch wäre als der Tod. Zumindest kennt sie den Wunsch, zu sterben, nur wie einen Ausweg, der dem Unerträglichen gerade *nicht* gerecht würde. Wo sich eine Existentialontologie der Endlichkeit also eigens ergreifen will, indem sie die Unvordenklichkeit eines Seins-zum-Tode in parabolischen Bahnen einer Wiederholung umschreibt, entziffert Bloch eine Zerrissenheit, die sich als die des *Wir* noch »vor« solchem Sein abzeichnet. Sie erschöpft sich nicht in der Seins-Frage. Sie leitet in die andere über: wie sich das *Wir* teilt oder *was gerecht wäre*. In allen Figuren einer Grundlegung ist ein Beben spürbar, das die Ontologie durchzieht. Es verschränkt die Frage nach dem, was »gerecht« wäre, mit der nach den Techniken, in denen sich die Zäsur, die Markierung oder der Riß zutragen; oder aber: in denen sich die Schrift *zustellt*. Nicht *Stellung* also, sondern *Zustellung*, nicht These, sondern Transmission vor aller Bedeutung. Denn es geht im »unerträglichen Augenblick« nicht um eine Bedeutung, die man erwartet hätte und die dann ausgeblieben wäre: »Ein wichtiger Brief, ein sehr erwarteter Besuch kam nicht, das alles auf eine uns etwas preisgebende Weise. Doch macht, was so enttäuschte, nie den Inhalt des seltsamen Erlebnisses aus, schon deshalb nicht, weil ein Riß ja überhaupt keinen Inhalt hat. Was das Abreißen selber angeht, so ist bezeichnend, daß ihm kurz nachher ein starker Bewegungstrieb entgegengesetzt wird.«²⁹

Diese Nachträglichkeit aller Bewegung und allen Triebs könnte lesbar machen, was sich in den hohen Geschwindigkeiten zugetragen haben muß, in denen sich der Anfang als anfangslos schreibt. Es ist, was Blochs virtuose Sprungserien des Anfangs auszeichnet, ohne in ihnen zum Ausdruck kommen zu können – oder wenn, dann notwendig seinerseits nur entstellt. Dessen Lektüre würde nämlich verlangen, daß sich eine Gravur vor aller Bedeutung, eine Differenz vor allem Bild, eine Zäsur vor aller Bewegung oder ein Schnitt vor allem Trieb übermittelt haben wird. Mutet dies einer Philosophie der Bewegung und Geschwindigkeit nicht zu, eine Un-

28. Ebd., S. 220f.

29. Ebd., S. 221.

terbrechung zu denken, die sich metaphysisch nicht wird vereinnehmen lassen? Die nämlich mit einer aristotelischen Metaphysik gebrochen hat, der sich die *kínesis* als erste Wirklichkeit einführte?³⁰ Mehr noch: verlangt diese Zäsur nicht danach, mit der Philosophie selbst zu brechen? Fordert sie nicht dazu heraus, jenen Bruch *im Innern der Philosophie* zu forcieren, der mit dem je eigenen Tod nicht zusammenfällt, sondern das »Je« als Frage der Teilung, der Mitteilung oder auch Verteilung aufwirft – und damit als Frage des Anderen oder der »Gerechtigkeit«? Was sich in Schreibtechniken auf Distanz hält, spielt jedenfalls nicht in Horizonten einer Ontologie. Das Noch-Nicht der Utopie markiert in dem, was ist, nicht das, was sich als Sein oder Seinsfrage einholen ließe. Es reserviert in Bezirken des Seins dem Enigma der Alterität den unmöglichen Ort des Eintreffens. Es hat die bidirektionale Ordnung des Werdens im Topos eines Messianismus geschnitten oder gesprengt, zerrissen oder zerstreut, der sich als Unmöglichkeit seines eigenen Eintreffens *in sich* aufschiebt und eben *darin messianisch ist*. Hier legen sich jedenfalls Zäsuren frei, die dem Amalgam des »Wortbilds« oder der Metapher notwendig entzogen sind. Es sind technische Zäsuren oder Zäsuren einer Technik, die aller »Anwendung« entgangen sein werden. Wird etwa das »Wortbild«, das Bloch als durchscheinend, wie ein Dia gedacht hatte, zum Bewegungsbild des Films, so kommt eine andere Technik der Unterbrechung ins Spiel, die eine andere Zeit als die einer Transparenz oder die der Projektion einer Bedeutung zu denken aufgibt. Am Fall eines Fotos, das »zufällig« gelang und einen Schlitten auf einige Zuschauer zurasend zeigte, die das noch gar nicht registriert hatten, notiert Bloch eine »zackige Zeit«, und er setzt hinzu: »Denkt man sich das Bild als Film und gibt man der schrecklichen Möglichkeit nach, ihn unter Zeitlupe zu sehen, so liefe er als völliges Stück ›Jedermann‹ ab, als Leben ohne Begriff und mit ebenso unvermittelt hereinsausenden Schicksalsschlägen.« In solcher Technik enthüllt sich der stete Weg der Erfahrung geradezu als »bewußtloser Zustand«; er ist »dem der Bildfiguren genau zu vergleichen, ihrem nichts durchbohrenden Augenblick, während im gleichen draußen der Tod heranfährt«³¹. Technisch also registriert sich in dem, was »Bild« nicht wird, sondern im Schlag widerfährt, das Ent-Scheidende – und zwar im doppelten Sinn dieses Wortes. Kein Blick wird der *tyche* solcher Schicksalsschläge ansichtig. Menschenferne Bildtechniken zeichnen auf, was Leben ohne Begriff wäre. Deshalb ist der Begriff der Utopie, der die Phänomenologie des »Bin« wie an einer regulativen Idee ausrichtet, in sich

30. Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch XII–XIV, Hamburg: Meiner 1984, 1072 b.

31. Ernst Bloch: *Verfremdungen I*, S. 223.

selbst nicht nur technisch generiert. Mehr noch durchkreuzt er diese Phänomenologie, läßt er jede Perspektive zerfallen, seiner *téchne* ansichtig zu werden. Und trifft dieser Einspruch, den Blochs Textur des Utopischen gleichsam gegen sich selbst einlegt, in seiner trivialen Unausweichlichkeit nicht *jede* Phänomenologie? Muß sie nicht, wo sie sich ihren Phänomenen aussetzt, bereits stillschweigend auf Techniken zurückgegriffen haben, die den »Rücken der Dinge« (Bloch) als Spiel von *tyche* und *autómaton* situiert haben? Wie mit einem Schlag reißt das Graphem dann auf, was die Philosophie als Illusion des Spiegels umfassen gehalten hatte.

Blochs Phänomenologie jedenfalls stützt sich implizit auf Medien, die unausgesetzt auf deren Begriffe des Ou-Topischen einwirken. Die spekuläre Illusion des Denkens erzeugt sich lichttechnisch im Medium einer Reflexion, die schon das Spiegelstadium als Alienation des *Ich* durchlaufen hat. Doch sobald diese Illusion als technisches Artefakt zerfallen ist, wird mit der Lichtmetaphorik des »durchscheinenden Wortes« auch ein Selbstverständnis von *theoría* hinfällig, das sich aus dem Privileg dieser Technik ableiten wollte. Bloch notiert, was er als »Loch« in allen Bestimmungen einer *imago* bezeichnet: »Kein Mensch ist, was er hat und vorstellt; er ist nicht einmal, was er sich idealistisch ergänzt, sofern diese Ideale aus dem bisherigen sozialen Außen, aus der Glänzbarkeit seines Standes und dergleichen geschöpft sind. Der wirkliche Mensch liegt noch außerhalb dieser Spiegelbilder; er leidet, wünscht, erschafft und genießt noch wenig sich gemäß, weiß seinen Namen noch nicht genau.«³² Damit aber haben sich Schreiben und Technik unauflösbar miteinander verschränkt. Wenn sich das, was als »Schlag« widerfährt, nur technisch aufzeichnen läßt, als Dia, Film oder Schallplatte, dann ist auch die Textur des *Wir* nichts, die sich in Wortbildern bannen ließe. Sie käme in Unterbrechungen vor, die sich technisch schreiben und das *Wir* nur als Rückzug kennen. Diese Techniken zeichnen sich also nicht nur an den äußersten Rändern möglicher Bedeutung ab, sondern in deren Entzug – immanenter als alle Immanenz oder *traumatisch*. Jede »Bewegung«, die ihrer habhaft werden, sie in Bedeutung oder in ein »Werk« einsetzen wollte, wäre insofern verfehlt. Denn »Werk« kann nicht werden, was sich als Schrift aus einer Zeit und einem Raum zustellt, die nie meine Zeit und nie mein Raum waren. Wenn das *Ich* deshalb aus einer Art ursprünglicher Enteignung oder einer Enteignung des Ursprungs auftaucht, dann rührt es nicht nur aus jenem Ort, wo es war, um dort zu »werden«. Mehr noch ist es jener Struktur oder vielmehr Nicht-Struktur einer Wiederholung ausgesetzt, die alles Werden im Zu-Kommen des

32. Ebd., S. 227.

Anderen gebrochen hat und von jeder Intention notwendig verfehlt wird. Es macht das »Selbst« zu etwas, »das nicht oder nicht überall so geriet, wie es sich meinte, mindestens wie zum Ort von Situationen, die nicht gemeint wurden. Der Abschied von einer Freundin, sagt Jean Paul, kann ein Süßes enthalten, der von einem Freund nichts als Bitterkeit: jeder Abschied aber, auch von toten Gegenständen, markiert ein nicht erfülltes Meinen, Intendieren des Anfangs und derart – auch wenn wir nicht die überwiegende Ursache davon sind, wie erst, wenn wir sie sind – eine Schuld.«³³ Wo es diesen Abschied nimmt, registriert das Denken diese »Schuld«, die es nicht »fertig« sein lassen wird. Jedes *Ich* ist am abgründigen Rand einer Zäsur situiert, die es nicht beherrscht. Es hebt sich an der Grenze eines Einschnitts ab, ohne dessen Risse, die ohne Inhalt sind, füllen oder gar erfüllen zu können. Deshalb ist die »Schuld« nicht zu begleichen, wird sich »Ethik« auf »Ontologie« nicht abbilden lassen. Und deshalb bleibt jene zweite Lektüre, die sich an Sprungfiguren des Einsatzes, ans Double des Merkens oder an Schreibtechniken des *Wir* knüpft, auch nicht »literarisch« im Sinne disziplinierter Gebietskategorien des »Schönen«. Vor allem und unverzichtbar ersetzt diese Lektüre, was einem transzendentalen Denken als Gravur der *literae* uneinholbar bleiben wird. In diesem Denken der Schrift oder ihrer Zustellung zeigt sich an, was alle Ontologie gehöhlt haben wird. Es weist in das Problem einer *Technik* der Zustellung, eines *Stils* der Übermittlung oder in einen Mangel, der nicht Seins-Vergessenheit heißt, sondern *Wir-Vergessenheit* heißen könnte. In einer Frage, die sich an den Rändern solcher Vergessenheit wiederholt, nämlich der, was *gerecht* wäre, wird sich unabweisbar auch die *kommunistische* abzeichnen. Sie ist nicht beantwortet, doch nur, weil sie vielleicht nicht einmal richtig stellen läßt.

Deshalb kommt es weniger auf eine Botschaft oder ihre Bedeutung an. Oder es kommt erst in einer Weise auf sie an, die alle Bedeutung der Spur gegenüber nachträglich sein läßt. Es kommt zunächst auf den *Boten* an, der die Botschaft überbringt. Nicht von ungefähr war er in aller Hermeneutik eine Randfigur der postalischen Diktatur geblieben, die sie errichtet hatte. Denn der Bote »ist nicht die Bedeutung der Botschaft, er interpretiert sie auch nicht, er gibt ihr keinen Sinn und gibt ihr nicht den Sinn – während in einem anderen Sinne die Haltung des Boten, sein Stil, sein eigenes Verhältnis zum Inhalt der Botschaft (den er nicht unbedingt kennen oder verstehen muß) die Bedeutung derselben begleiten beziehungsweise befallen, das Signifikat durch die Art und Weise seiner

33. Ebd., S. 238.

Präsentation gleichsam vom Rande her angreifen kann. Und darin bestünde der erste Wert der ›Vorstellung‹: Die Philosophie erschafft keinen Sinn, vermittelt keine Bedeutung (oder zumindest ist das keine Beschäftigung, die ihr eher zukäme als anderen Diskursen), sondern stellt den Sinn vor; und sie stellt ihn vor, weil der Sinn des Sinns, vor aller Bedeutung, vor allem darin liegt: präsentiert zu werden, sich zu präsentieren.³⁴ Es ginge deshalb darum, die Philosophie nicht so sehr als Urheberin oder Autorin einer Botschaft vorzustellen, sondern vielmehr als eine *solchen Botin* passieren zu lassen. Sie überbringt die Botschaft oder stellt die Schrift zu. Und das heißt eben auch: sie ent-stellt sie im mehrfachen Wortsinn, *indem sie die Botschaft zu-stellt*. Viel eher als auf die Bedeutung kommt es deshalb auf den *Stil* oder die Art und Weise an, in der die überbrachte Bedeutung vom Rand her angegriffen oder befallen wird. Diesen Befall ist man gewohnt, in Gebietskategorien der Disziplinen als »literarisch« zu bezeichnen. In nichts anderem aber bestünde der entzogene Sinn dessen, was die Philosophie zum Denken im Zeichen ihres Abschieds werden läßt.

Denn im Zeichen ihrer Ou-topie setzt sich eine *epoché* von sich selbst ab, verabschiedet sie sich von sich. Die Subversion der »ontologischen Differenz«, die Unkonstruierbarkeit des *Wir*, entzieht dem Unterschied alle Aussicht, eingeholt und gestellt zu werden. Blochs *déjà vu* vollzieht in dem, was als Meinen mißlingt, als Intention versagt, als Perspektive bricht, jenen Abschied des »Subjekts« von sich, der sich an die Grenzen der »Moderne« und darüber hinaus bewegt. Es ist, als sei mit dem cartesischen Einschnitt ein Horizont eröffnet worden, dem die Unkonstruierbarkeit der Alterität, die Undarstellbarkeit des *Wir* als virulente Verfehlung des eigenen Anfangs eingetragen gewesen. Es ist, als habe diese »Moderne« in immer neuen Versuchen einzuholen gesucht, was als ihr als »blinder Fleck« ausgeblendet gewesen sein mußte, um sich in einer Metaphorik des Lichts zu ereignen oder »zuzustellen«. Die Erschöpfung der Philosophie rührt deshalb aus dem, was ihr in der Technik als Reservoir gedient hatte, das sie ebenso hatte verdrängen und werfen müssen, wie sie sich in ihm abstützte und ent-warf. Aber deshalb spielte die Philosophie an den Rändern ihrer Setzungen mit einer Exteriorität, die ihre Setzungen nicht nur aus-gesetzt hatte und selbst aus-setzen ließ; mit einer Textur von Rissen ohne Inhalt, die sich nur graphematisch zustellten: als *Spur*. In einer Weise, die ihr unkonstruierbar bleiben mußte, gehen alle ihre Setzungen aus diesem Aus-Setzen, aus dieser Ex-Position hervor – aus dem also, was die »Moderne« immer in sich unterbrochen und einer Frage

34. Jean-Luc Nancy: *Das Vergessen der Philosophie*, S. 95.

exponiert hatte, die nicht mehr die eines metaphysischen »Subjekts« sein kann. Und dies verschiebt dessen begriffliche Konstellation tiefgreifend. Die Metaphysik des Utopischen wird im Zeichen dieses Abschieds vom »Subjekt« unmöglich; aber auch, was nur ein anderer Ausdruck dafür ist: die Unmöglichkeit der Utopie entzieht dem »Sinn« jede Perspektive, sich zu erfüllen – doch nur, um seine Uneinholbarkeit zugleich einer Wiederkehr auszusetzen. Diese Wiederkehr sprengt den Horizont »der« Geschichte ebenso wie den »des« Menschen. Sie konfrontiert mit Skansionen einer Ortslosigkeit, die sich keinem Begriff fügt. Sie korrespondiert mit einer Entortung des Begriffs, die eine andere Frage jedoch erst erlaubt, nein herausfordert: *ob sich in diesem Verlust die Outopie nicht zuallererst zugestellt haben wird.*

Die Einschnitte Lyotards

Tensoren

Nietzsches Metaphorologie, Freuds Unbewußtes, Heideggers »ontologische Differenz« sprechen wie Blochs unkonstruierbares *Wir* vom Abstand einer Verschiebung, die das Zeichen von der Möglichkeit trennt, sich in einer Bedeutung niederzulassen und zu erfüllen. Dieser Abstand macht die philosophische Terminologie zu einem »Versprechen« ihrer Wahrheit im doppelten Wortsinn. Jedes Versprechen stellt seine Erfüllung in Aussicht. Aber es ist auch ein Ver-Sprechen, ein Verfehlen des Gemeinten. Nie fällt ein Zeichen mit einer Sache zusammen. Wie in parabolischen Bahnen, so scheint es, krümmen sich die Zeichen um die Intention, die sich aus ihnen befreien müßte, um präsent zu werden. Diese »Befreiung« gehört zum »transzendentalen Schein« des Zeichens, zu seiner Illusion. Und deshalb werden alle Versuche, eine reine Bedeutung zu umreißen, gleichsam hinterrücks von ihrer Unmöglichkeit heimgesucht. Es gibt keine Idealität, die nicht erzeugt worden wäre. Was als »Inhalt« erscheint, »erweist sich geradezu an den Akt der sprachlichen ›Produktion‹ gebunden«¹. In der Verkettung mit anderen Zeichen, als ritzendes Nicht-Da oder stumme Arbeit der Schrift kehrt im Zentrum der Intention wieder, was sie in sich auf Abstand zu sich hält, was sie an ihrer eigenen, unveräußerlichen Grenze geteilt oder zerrissen hat. Nie denkt die Philosophie deshalb anderes, nie ruft sie anderes hervor als den Bruch mit ihrer eigenen Terminologie. Man könnte sogar sagen, daß es unmöglich ist, eine philosophische »Position« im strengen Sinn auch nur einzunehmen. Oder aber, was dasselbe ist: daß die sprunghafte Destruktion, die die Philosophie durchläuft und hervorruft, immer neue Begriffe hervorbringt, in denen die philosophische »Arbeit« den Abstand zu sich wiederholt und gleichsam Atem schöpft. Nietzsches Bejahung, Freuds Unbewußtes, Heideggers Differenz oder Blochs unkonstruierbares *Wir* markieren also nicht nur einen Mangel im Innern der Philosophie,

1. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.I, S. 43.

der ihr Begehren virulent bleiben läßt. Sie antworten auf diesen Mangel mit anderen, mit neuen Begriffen. Darin besteht ihre »Produktivität«. Diese Begriffe »geben einander Echo, verbinden sich mittels beweglicher Brücken, aber es ist unmöglich, den Lauf vor auszusehen, den sie je nach Krümmung der Ebene nehmen werden. Sie werden stoßweise geschaffen, gabeln sich unaufhörlich und schlagen eine andere Richtung ein«². Die begrifflichen Gefüge werden deshalb niemals lückenlos sein, die Zeichen nie zum Stillstand kommen, um so etwas wie eine Stellung oder eine unangreifbare Position zu ermöglichen. Nietzsches bejahendes Lachen, Freuds wachsame Sorglosigkeit durchqueren, was in der »ontologischen Differenz« aufriß; das technische Medium läßt zerfallen, was sich als Begründung, als Grund, als Bodenständigkeit will; im Trauma des Nicht-Da insistiert, was sich als Utopie schreibt, indem es sich Aussicht auf Erfüllung verwehrt und darin einen Messianismus des Unscheinbaren wahrte. Die Techniken, in denen sich die »Moderne« zwischen Absicht und Beabsichtigtem konfiguriert, lassen mit der Unbeherrschbarkeit allen »Mediums« auch den Horizont dieser Moderne zerfallen. Oder aber: was man »Moderne« nennt, *ist* nichts anderes als die Geschichte dieses Zerfalls.

Deshalb besteht zwar keinerlei Anlaß, im Namen irgendeiner »Postmoderne« mit ihr abschließen zu wollen, aber noch weniger, fortzusetzen, was man, mit einer gewissen Unerschütterbarkeit, das »Projekt der Moderne« genannt hat. Vielmehr gibt es einen unlösbaren Widerstreit, den die »Moderne« mit sich selbst austrägt, eine unvorhersehbare Weise, in der sich dieser Widerstreit in neuen Begriffen, in vielfachen Krümmungen und Gabelungen niederschlägt. Diese neuen Begriffe lösen nicht nur Erschütterungen aus, sie markieren nicht nur Risse, die sich in ihnen als Fluchtlinien des philosophischen Begehrens niederschreiben. Nicht weniger werden sie von der selben Kraft angezogen, der sie entkommen sollen. So besteht die Philosophie zum einen immer neu in dem, was ihren eigenen Horizont befallen hat, noch bevor er sich errichten läßt. Aber weil dieses Insistieren selbst die Form von Begriffen, von Distinktionen annimmt, stellt sich in ihnen der Horizont auch wieder her. Nicht nur die Destruktion, auch das System gehorcht also einer Logik der Wiederholung, die es abbrechen läßt, verschiebt und neu konfiguriert. Jede dieser Wiederholungen setzt ein Zentrum wieder ein, das immer auch dazu taugt, Imperien zu begründen. So führt Nietzsche eine Mittelkraft im »Inmitten« ein, die auf den Künstler als dessen souveräne Instanz zurückgeht; so verfällt Heideggers Katastrophe einem »Sein«, das sich zum Stand bringen soll,

2. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 87.

indem es gegründet wird; und Blochs *terra incognita* der Utopie, die als Ausstehendes das Seiende ebenso durchquert wie in seiner äußersten Möglichkeit versammelt, zielt auf eine Landnahme von Zukunft, die »Heimat« heißen soll. Überall scheint eine philosophische Konzeption des Zeichens zu verwerfen, was ihre Macht bedrohen könnte. Und überall scheint sich deren Anderes nur zu erfinden, um sich ins Unheimliche des Eigenen zu kehren. Kann man dieser Logik entrinnen? Folgt sie nicht aus der Sache des Denkens? Denn »muß sich nicht irgendwo der Knoten der Selbstheit knüpfen, damit eine Rückkehr geschieht?«³ Und bewegt sich ein Denken parabolischer Krümmungen, das sich im Rhythmus von Destruktion und Wiederherstellung, im Ineinander von Anwesendem und Abwesendem abspielt, deshalb nicht selbst noch im Horizont einer bestimmten, einer philosophischen Konzeption des Zeichens? Er klingt in jener Genealogie von Abschieden, die die Philosophie vom Platonismus zu nehmen nicht aufhört, also nicht wie von fern, was man das sokratische Gelächter nennen könnte?

Denn das Zeichen unterscheidet nicht nur, wie Nietzsche zeigte, das eine vom anderen. Es setzt sich zugleich an die Stelle dessen, was es bezeichnet. Es ist ebenso Aneignung der Sache wie deren Stellvertreter. Indem es Relationen »zwischen« Singularitäten herstellt, produziert es Strukturen, die über diese Singularitäten hinausweisen und *damit* die Illusion eines Unbedingten hervorrufen. Jede Zeichenökonomie wird von einer Instanz beherrscht, die ihr ebenso entzogen ist, wie sie diese Ökonomie beglaubigt; ganz so, wie die Goldreserve in der Zirkulation von Ware und Geld zwar fehlt, aber jedes umlaufende Geldzeichen mit ihrer Autorität ausgestattet hat. Was in der Ökonomie der Reichtümer der »Wert«, ist in der des Begehrens der »Phallus«: transzendentaler Signifikant und transzendentes Signifikat in einem, die alles, was sich innerhalb einer solchen Ökonomie »sagen« läßt, mit einem bestimmten Tauschwert versehen haben. Und wie Lyotard erklärt, gilt dies für beide »Achsen« des Zeichens. Indem man nämlich die metaphorische Substitution durch die metonymische ersetzt, »hat man sich folgenden Trick ausgedacht: die Bedeutung soll auch nur noch aus Zeichen bestehen, und das soll unendlich so weitergehen; man hat also immer nur Querverweise, die Bedeutung wird ständig weitergeschoben und der Sinn ist niemals in Fleisch und Blut vorhanden«⁴. Der Transzendentalismus des Zeichens geht also mit systemischen Mächten konform, die er selbst produziert. Weil er ihren Reichtum durch ein Fehlen stiftet, macht er ihn einerseits zu einem Phänomen, das

3. Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*, S. 303.

4. Jean-François Lyotard: *Ökonomie des Wunsches*, Bremen: Impuls 1984, S. 72.

vom Mangel abhängt, über den er herrscht. Andererseits konstituiert dies aber die verschiedenen »Diskurse« selbst: den der Ökonomie, den des Begehrens, den des Schönen, des Rechts, der Politik oder der Medien. Es stellt sie als Universen her, die im Mangel nicht nur ihr spezifisches Zentrum finden, sondern sich durch das voneinander unterscheiden, was jeweils in ihnen mangelt. So laufen zum Beispiel in der Ökonomie Zeichen des »Werts« um; aber weder gibt es den »Wert« selbst, noch gibt es jemals genug »Wert«. So laufen in der Ökonomie des Begehrens die Zeichen des Phallischen um; aber nie wird das Phallische Gegenstand einer Aneignung sein. Denn wo sie es halluzinieren will, da in den Perversionen eines Nihilismus, dessen traurige Intervention jede Kraft von dem trennt, was sie vermag. Folglich gibt es einen »Diskurs« der ökonomischen Reichtümer und einen des Begehrens, einen der Macht und des Rechts, einen des Schönen und einen des Erhabenen oder des Utopischen; sie alle kreisen um ein fehlendes Zentrum. Und dem Nihilismus dieser Diskurse entspricht der Gestus von Buchhaltern des Wissens, der sie voneinander abgrenzt, eifersüchtig darüber wachend, daß die Grenzen der Disziplinen gewahrt bleiben. Nietzsches souveräner Verdacht, es sei die Grammatik selbst, in der sich die Instanz Gottes immer neu etabliere, markiert deshalb nicht nur, was *in* einer philosophischen Semantik unsagbar bleibt. Er legt auch die Genealogie diskursiver Mächte frei, die sich aus dem speisen, was als Unsagbares einen Horizont vorzeichnet, in dem sich allein deren Nihilismus erfüllen kann.

Das *epékeina tes ousias*, das die Philosophie in der Zirkularität eines anamnetischen Banns beschwor, rekurriert insofern beständig auf etwas, was Lyotards frühe Intervention einer *Ökonomie des Wunsches* das »große Zero« genannt hat. Dessen Herrschaft ist dadurch charakterisiert, daß es unter ihr »niemals eine Präsenz selber geben wird«⁵. Doch wird sich deshalb auch kein Sprechen »außerhalb« des philosophischen plazieren können. Innen und Außen stellen Gebietseinteilungen, Territorialisierungen dar, die vom Zeichen bereits hervorgebracht sind und restlos beherrscht werden. Also käme es darauf an, diese Herrschaft dort aufzulösen, wo sie ihren Ursprung hat, im »Innern« des Zeichens »selbst«. Die Schranke, die den Signifikanten vom Signifikat trennt und das »große Zero« beständig neu generiert, müßte von jenen Unentscheidbarkeiten durchquert werden, die mit den beiden Polen des Zeichens auch die anderen Schranken zerfallen lassen, um die sich die Philosophie errichtet: die von Diesseits und Jenseits, von Sinnlichem und Intelligiblem, von Schein und Wahrheit, von Mythos und

5. Ebd., S. 74.

verantwortlichem Denken. Das Zeichen müßte dazu gebracht werden, aus sich heraus zu explodieren, sich zu zerstreuen und damit jede Territorialisierung aufzulösen, die es als Grenz-Zeichen vornimmt. »Ihr nehmt diese Schranke, die das ›Da‹ vom ›Nicht-dies‹ trennt. Das heißt, irgendein Segment. Ihr stellt es in einen neutralen Raum, sagen wir in einen dreidimensionalen, um es dem sehr unterentwickelten Vorstellungsvermögen der Phantasie leichter zu machen. Ihr laßt es um einen Punkt rotieren, der zu diesem Segment gehört, versetzt es in eine Bewegung, die folgende drei Eigenschaften aufweist: die Rotation kreist um alle Achsen, ohne Ausnahme, der Mittelpunkt verschiebt sich völlig zufällig auf dem Segment und schließlich verschiebt er sich auch in den vorgestellten neutralen Raum. Auf diese Weise wird eine Fläche erzeugt, die nichts anderes ist als das libidinöse Band, von dem die Rede war.«⁶ Es handelt sich also nicht darum, das Zeichen durch dieses rotierende Segment zu »ersetzen«. Signifikant und Signifikat sind selbst aus dem Stillstand der sich drehenden Schranke hervorgegangen, aus einem Erkalten von Intensitäten, das sich als große Trauer, als Nihilismus der Bestimmung über der Ökonomie des Wunsches ausbreiten konnte. Lyotards asignifikante Kinetik der Schranke löst deshalb nicht nur dieses »große Zero« auf, das sich in den Ökonomien der Macht, des Tauschs oder des Unbewußten niedergelassen und sie als Ökonomien etabliert hatte. Mit dieser Auflösung geht vor allem die der regionalen Ontologien gesicherter »Diskurse« selbst einher.

Denn um diese Diskurse zu erzeugen, trennt das Zeichen den Wunsch zunächst vom Gewünschten. Es unterwirft den Wunsch einer Arbeit, die auf den Genuß zielt, indem sie ihn vertagt. Es spaltet die Produktion von der Konsumtion, subsumiert sie einem Rhythmus von Noch-Nicht und Nicht-Mehr und läßt diesen Unterschied sodann von einer Bürokratie des Wissens, des Mangels und der Utopie verwalten. Oder es prägt dem Wunsch den »phallischen Signifikanten« wie sein entzogenes Zentrum ein, um ihm Bahnen einer Bewegung vorzuschreiben, über die eine Analytik wacht und die ihm vor allem vorenthalten, Wunsch zu »sein«. Das Zeichen verpflichtet das Denken also auf eine Verantwortlichkeit, die Idee zu denken, und all das, was ihm entgeht, als Reserve des Mythos zu akkumulieren und wiederkehren zu lassen. Nur unter der Aufsicht, der Kontrolle oder dem ironischen Gestus Eingeweihter, wissender Priester oder Meister wird von dieser Reserve gezehrt werden dürfen, doch all dies nur, um deren Macht um so unangreifbarer werden zu lassen. Sobald jedoch inmitten dieser semiotischen Distinktionen das Rasen sich drehender Schranken zum Zug kommt, lösen

6. Ebd., S. 31f.

sich nicht nur die Abwesenheiten auf, die in Tiefe solcher »Diskurse« ihr nihilistisches Regiment führen. Das »Ganze« regionaler Ontologien zerfällt in ein differentielles Aufblitzen stochastischer Singularitäten, das sich in jedem Augenblick neu ereignet, ohne Tiefe und ohne Oberfläche oder vielmehr als *Tiefe von Faltungen der Oberfläche*, vor allem aber, ohne sich aneignen, anzeigen oder aufschreiben zu können. Eine gewisse Schrift nämlich kommt immer zu spät, die versuchen würde, festzuhalten, »was geschah«. Sie könnte nur ein Erkalten von Intensitäten in Szene setzen; »das Begehren findet sich nicht wieder, es wird *sich darin* wiederfinden – worin? Nirgendwo anders als im Rechnungsbuch, also im von der Intention zur Zeichenbildung (wie ein Buch) *geöffneten* Zeit-Raum.«⁷ Deshalb macht es keinen Sinn, die möglichen Zeichen in grammatikalischen Strukturen zu verorten, Mengen ihrer möglichen Kombinatoriken zu kartografieren oder sie aus einer generativen Maschine erzeugen zu wollen, deren Regelabstände zugleich den Horizont aller möglichen Transformationen und Permutationen abstecken würden. Oder indem all dies einen »Sinn« macht, würde es sich um den Sinn des »großen Zero« handeln, das die umlaufenden Zeichen mit einem »Wert« versieht, ihnen eine Struktur unterschob oder zuwies. Wenn es also je so etwas wie einen »Strukturalismus« gegeben haben sollte, so wäre er nur einer der vielen Namen gewesen, in denen die Philosophien an sich festhalten wollen. Und die Rede vom »Post-Strukturalismus« wäre nur das Eingeständnis gewesen, dieses Beharren auf einer Achse der Diachronie festschreiben zu müssen, um mit der »Geschichte« auch alle anderen Schranken zu erhalten, aus denen die Philosophie ihre mythische Geste und ihre territorialen Macht bezogen hatte. Jede Semiotik nämlich »denkt in Begriffen. Das heißt, das Zeichen selber ist genau der Begriff. Nicht nur durch seine stabile, statistische Wortkonstitution, bei der Konnotation und Denotation nur in ihrem geregelten Verhältnis zu anderen Wörtern bestimmbar sind (das heißt durch die Gesamtheit von Sätzen, die ihrerseits in einem explizierten Formelsystem gut formiert ausgewiesen sein müssen), sondern auch durch seine begriffliche Dynamik ist er ein Eroberungszeichen, denn der Begriff *arbeitet*, und wie das Zeichen ist er unruhig, sucht neue Ufer, seine Grenzen, bewegt sich in Richtung auf sein Äußeres (seine Exteriorität), berührt es, und da es, sobald er es berührt, aufhört, äußerlich zu sein, erreicht er es niemals – was ihm zugleich erlaubt, sich über die Kraft des Negativen zu verwundern; oh dummer Imperialismus, verkleidet in tragische Betriebsamkeit, oh spaßige ›Arbeit des Begriffs!«⁸

7. Ebd., S. 76.

8. Ebd., S. 80.

Es geht also weder darum, mit Turing oder mit Chomsky eine generative Struktur zu denken, die aus der Kombinatorik aufsteigt, noch um den Versuch, solche Raster zu verlassen. Weder wird eine libidinöse Ökonomie der Anstrengung einer strukturalen Ethnologie folgen, die Gesamtheit menschlicher Beziehungen in Modellen sprachlicher Regelabstände zu rekonstruieren, noch wird sie sich einer psychoanalytischen Intervention anschließen, die im maschinellen Von-Selbst signifikanter Verkettungen das Begehren ihres »Subjekts« zu buchstabieren behauptet. Alle diese Eingriffe gehorchen, Lyotard zufolge, einem okzidentalischen Zeichenbegriff, mit dem sich das Zentrum, die Macht und das Imperium immer schon installiert haben. Vor allem errichten sie die Ordnung des *lógos* und dessen Imperien beständig neu. Überall kehrt mit dem Zeichen jenes »große Zero« wieder, das sich im blinden Fleck der Semiotiken niederläßt, um die Intensitäten in Regelabständen zugelassener und deshalb »gültiger« Aussagen stillzustellen. Es gibt also kein »Jenseits« des Zeichens, das nicht von ihm kontrolliert würde. In das, was die Semiotik als Schranke sistieren will, sind vielmehr Wunschquanten eingeströmt, die den Ökonomien einer Aneignung – und damit jeder Ökonomie – unbeherrschbare Verrücktheiten injizieren. »Man denke folgende Monstrosität: diese Schranke, die Trennungen vornimmt und somit Eigentum (Körper, Güter, das Selbst) absteckt, die die Übertragung und den Transfer von einem zum anderen regelt und die somit sogar die Hauptstütze des Tauschgesetzes ist, ob man es nun Wertgesetz oder Produktionskosten nennt – wenn nun diese Schranke selber »investiert« (oder besetzt) wird, wenn sie selber zum Abstraktionsobjekt von Trieben wird, so muß gelten, daß sie in *derselben Zeit*, in der sie trennt und unterscheidet, in ihrem verrückten Rotieren die Identitätsbildung, die sie veranlaßt, verbrennt und durcheinanderbringt.«⁹ Das *tensorische Zeichen*, das solche diabolischen Effekte von Investition oder Besetzung zeitigt, ist dem »intelligenten Zeichen« der Semiotik also nicht einfach entgegengesetzt. Ebenso wenig ist es der Rest, den das »intelligente Zeichen« hinterläßt, wenn es eine Bestimmung erarbeitet und sich in Bedeutung niederlassen will. Der Tensor »verbirgt« sich vielmehr *im* Zeichen. Er »dissimuliert« sich und forciert in ihm eine Ununterscheidbarkeit, eine Unbestimmbarkeit, die noch die Opposition von Tensor und Zeichen befallen und durcheinandergebracht haben wird; und damit jedes Verhältnis einer Ableitung, einer Abhängigkeit oder Kausalität, das eine Semiotik zwischen ihnen konstruieren könnte.

Präsenz *ohne* Zeichen; Intensität *ohne* Registratur. Doch sind

9. Ebd., S. 123f.

auf diese Weise, wie in einer ironischen Wendung, nicht auch alle Aporien wiedergekehrt, denen Lyotard, in einem Lachen, das die Bühnen des platonischen Begriffs bis in deren letzten Winkel durchläuft, entgehen wollte, indem er sie vervielfachte? Was zum Beispiel bedeutet, daß »diese Schranke selber ›investiert‹ (oder besetzt) wird«? Wie ließe sich eine »Investition« denn denken, die sich nicht *amortisiert*, die kein Resultat, keinen Mehrwert, kein Eigentum (Körper, Güter oder Selbst) erwirtschaften würde? Oder wie könnte eine »Besetzung« aussehen, die nicht einer Logik von Territorialitäten unterstünde? Investition und Besetzung indizieren so etwas wie ein ökonomisches Kriegsverhältnis, das sich auf die Schranke ausdehnt. In einer Weise, die eine gewisse Logik der Aneignung wiederherstellt, greift Lyotard die Struktur des Zeichens von einer Seite her an, die *aus ihr selbst hervorging*. Denn was sich in der Rotation der Schranke abzeichnet, ist nur Modus dieser Investition, dieser Besetzung, dieser Erzeugung. »Die Dissimulation zugunsten der Intensitäten wirken lassen. Ein unverwundbares Komplott, ohne Kopf, ohne Wohnsitz, ohne Programm und Projekt, das im Körper der Zeichen die tausend Krebsgeschwüre der Tensoren verbreitet. Wir erfinden nichts, es ist da, ja, ja, ja, ja.«¹⁰ Doch wie von fern hat sich hier bereits das sokratische Gelächter in den Humor Lyotards gemischt, der sich in diesem Gelächter selbst dissimuliert. Denn wenn nichts erfunden werden muß, weil alles bereits »da« ist, dann bedarf es nur einer Geste, eines Purgatoriums oder »Fegefeuers« (Lyotard), in denen das Zeichen verbrennt. Dann fehlt es, um das »Inmitten« präsent zu machen, nur an einer Auflösung der semiotischen Differenzen. Und parodiert sich damit nicht eine Intimität, die bereits die platonische war, wenn sie die Präsenz als Befreiung vom Zeichen und damit von einer Unterbrechung der Nähe vorstellte? Sollte die Obsession der Tensoren denn einen Rat wie den Lyotards gestatten, die Dissimulation zugunsten der Intensitäten wirken zu lassen: von wo aus ließe sich ihm folgen, denn was sollte diese Entscheidung nahelegen oder gar vorschreiben?

Nicht so sehr, weil sie so etwas wie einen performativen Widerspruch beschreibt, der Lyotards libido-ökonomische Intervention der Unstimmigkeit überführen würde; vielmehr, weil sie sich selbst an einem bestimmten Punkt unterbrechen muß, springt die libidinöse Ökonomie über sich hinaus. Sie wird eingeholt von dem, was sie destruiert. Zunächst läßt die Auflösung des »großen Zero« die Hierarchien *innerhalb* eines jeden »Diskurses« zwar zerfallen, die Illusion also, sie könnten ihren Antinomien durch einen unendlichen Aufschub von Meta-Diskursen entgehen. Nicht weniger werden die

10. Ebd., S. 381.

Grenzen *zwischen* diesen »Diskursen« auf eine Weise porös, die jede Landnahme, jede Territorialisierung oder Inbesitznahme als einen Akt der Gewalt, also einer haltlosen Entscheidung ausweist. Jener Destruktion von Territorien äußerst nahe, die sich in Kants *Dritter Kritik* abzeichnete¹¹, registriert sich in der Kinetik der Schranke also eine Bewegung, die in diskursiven Grenzen nicht zu absorbieren ist. In der Energetik des Wunsches sollen sich Intensitäten eines »Inmitten« markieren, das weder hier noch dort, weder nirgends noch überall zu verorten ist. Aber Bewegung und Energie sind deshalb noch keine unschuldigen Begriffe. Sie sind mit allen Hypothesen einer aristotelischen Metaphysik belastet, die in ihnen die Bestimmungen des *óntos on* festhalten wollte. Müßte sich in dem, was sich als Dissimulation von Zeichen und Tensor zuträgt, also nicht eine andere »Intensität« lesbar machen lassen? Eine Intensität, die die tensorischen Rotationen auslöst, sie aufheizt und in Geschwindigkeit versetzt, aber ihr *deshalb* ihr unmeßbares Maß verleiht, *weil ein Einschnitt nicht investiert werden kann?*

Klüfte

Was sich in Lyotards *Ökonomie des Wunsches* gesucht hatte, war »das zufällige Zusammentreffen in der Vorausplanung des Komponierten, die Leidenschaft in der Vernunft – zwischen den beiden einander so fremden Seiten gibt es eine ganz enge Verbindung: die Dissimulation«¹². Aber damit zeichnete sich in den engen Verbindungen der »Tensoren« auch ein Konflikt ab, der sich in einer *Ökonomie des Wunsches* nicht schlichten läßt. Einerseits sind ihnen unruhige, willkürliche und unbeherrschbare Bewegungsformen eigen, in denen sich so etwas wie »reine Differenzen« *niederschreiben*. Andererseits aber gehen die Differenzen aus solchen Niederschriften erst hervor, blitzen sie als Singularitäten auf, indem sie von den tensorischen Rotationen *durchlaufen* werden. Zwischen Voraussetzung und Aktualität, Niederschrift und Diskurs klafft eine winzige Zäsur, ein Moment der Temporalisierung und Verräumlichung, das die Fiktion einer sich präsenten Wunsch-Energetik durchbrochen hat und sich nur um den Preis einer Einebnung ihrer Differenzialität vereinnahmen läßt.

Dies gilt nicht nur für deren Zeitlichkeit, sondern ebenso für ihre räumlichen Bestimmungen. So installierte sich das asignifikante Segment, Lyotards gleichsam künstlerischem Begriffsexperiment

11. Vgl. Jean-François Lyotard: *Streifzüge*, Wien: Passagen 1989, S. 66.

12. Jean-François Lyotard: *Ökonomie des Wunsches*, S. 85.

zufolge, in einem »neutralen Raum«. In ihm dreht es sich nicht nur um jeden Punkt eines Bandes, das es in seiner Drehung überdies selbst erzeugt. In ihm verlagert es seinen Drehpunkt ebenso und mit einer gewissen Willkür in diesen neutralen Raum hinaus. Doch hätte es je einen solchen »neutralen Raum« gegeben? Unterläuft die ihm unterschobene »Neutralität« nicht bereits, was eine Kriegsökonomie der Investitionen und Besetzungen doch ebenso voraussetzt: daß es nur Intensitäten, aber keine »neutralen« Territorien gibt, die ihnen entzogen wären? Und was die willkürliche Verschiebung der Drehpunkte in diesem Raum angeht: reagiert sie nicht auf eine Stochastik, die die Geschwindigkeiten als Versuch einer Aneignung erst herausfordert? Anders formuliert: sind nicht auch diese Geschwindigkeiten einer gewissen Nachträglichkeit unterworfen? Zittert in der Willkür, die sich im Tensor niederschreibt, nicht eine »traumatische« Gewalt nach, die alle Geschwindigkeiten auslöst und gerade deshalb *von* ihnen oder *in* ihnen nicht eingeholt werden kann? Dissimuliert sich also zwischen Tensor und Zeichen nicht eine Schrift, eine Bahnung, eine Differenz, die mit der Zerrüttung des Zeichens noch diese Zerrüttung zerrüttet?

Solche Fragen werden gewiß nicht in die beruhigten Bahnen einer hermeneutischen Verständigung zurückfinden. Vielmehr entziehen sie einer libidinösen Ökonomie, was sie ihrerseits noch im Horizont einer Philosophie des Ganzen plazierte hatte. Diese Fragen lassen nämlich noch das energetische Band intensiver Geschwindigkeiten reißen, in dem sich, allen gegenteiligen Versicherungen Lyotards zum Trotz, so etwas wie eine Lehre vom »Sein« bewahrt oder wiederholt hatte. Jede Energetik ist selbst noch Ontologie, und »die Geschwindigkeit ist tatsächlich eine Komponente der Macht des Ganzen«¹³. Damit allerdings verschärft sich eine Frage, die sich in der *Ökonomie des Wunsches* nur »dissimulieren« konnte. Die Destruktion, die Delegitimierung oder Zerrüttung der Ontologie erfaßt diese Ökonomie selbst, sucht sie als ihr eigener Widerstreit heim. Mit ihm bricht in das Spiel von Zeichen und Tensor etwas ein, was noch das Band oder die vereinnahmende Energetik der Tensoren aus einer Unterbrechung hervorgehen läßt, die ihnen vorausgeht. Energetik und Unterbrechung bewegen sich also nicht auf derselben Ebene, wie noch die *Ökonomie* nahelegte. In *Le Différend* ist Lyotard genötigt, einen Bruch zu forcieren, der sich in seinem ersten Entwurf selbst noch »dissimuliert« hatte. Nunmehr antwortet die Energetik auf eine Unterbrechung, die von ihr nicht vereinnahmt wird und von der sich nur sagen läßt, daß sie sich in jeder »Äußerung«

13. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, Graz, Wien: Passagen 1986, S. 179.

ereignet haben wird. Dies bedeutet keineswegs, zu einer Multiplizität regionaler Ontologien oder Diskurse zurückzukehren, wie sie vom »großen Zero« hergestellt, zueinander auf Abstand gehalten und vereinnahmt worden waren. Ganz im Gegenteil entzieht die Unterbrechung den diskursiven Anordnungen jeden begrifflichen Halt, den sie selbst in einer wunschökonomischen Energetik noch besessen hatten. Von einem Zersplittern ihrer Kohärenz zu sprechen wäre deshalb noch ein zu weitgehendes »philosophisches« Zugeständnis. Erinnert jedes Zersplittern doch an ein Ganzes, das einmal Bestand gehabt und zerbrochen wäre, an ein Nicht-Mehr der Philosophie oder eine Grenze, die sie irgendwann überschritten hätte. Bereits Nietzsches Sprungtechnik aber zeigte in diesem Sinn kein Nicht-Mehr und keinen Verlust an; und Freuds Dreiweg ist ebenso wenig ins philosophische Totum einzuholen wie eine »ontologische Differenz«, die sich, über Heidegger hinaus, des Eigenen als ihres Fluchtpunkts begeben hätte. Sie markieren so etwas wie Schnittstellen, an denen die Sätze aufeinanderstoßen, um sich in ihrem Anspruch auf Hegemonie zu durchkreuzen. Was sich als Einschnitt zählt, als Symbol entzieht, als Differenz gespalten hat, als Utopie entortet, ist Niederschlag eines *Widerstreits*, eines *différend*, in dem sich das *Wir* als ontologische Unmöglichkeit niederschreibt und zugleich aufschiebt. Ihm ist keine Aussicht auf *Ankunft* zu bieten. Diese Unmöglichkeit ist es, die sich jenen »Grenzen der Verständigung« einzeichnet, an denen das hermeneutische Universum aussetzt; in denen es nämlich eines definiten Sinns nicht innewird, weil er im opaken Medium des Sprechens allein als Abstand zu sich aufblitzen kann und seinerseits aus differenten Abständen hervorgeht: »Es gibt ebenso viele Universen wie Sätze.«¹⁴

Vielleicht könnte man sagen, es ginge um jene ungebundene Energie, von der Freud spricht; oder, um es in ontologischen Begriffen zu formulieren, um »die Leere, die Nichtigkeit, der das durch einen Satz (*phrase*) dargestellte Universum ausgesetzt wird, und die in dem Augenblick explodiert, da der Satz sich ereignet (*occurs*), und dann mit ihm verschwindet. Die Kluft, die einen Satz vom anderen trennt, ist die ›Bedingung‹ sowohl der Darstellung als auch der Ereignisse, aber eine solche ›Bedingung‹ bleibt für sich ungreifbar, es sei denn mittels eines neuen Satzes, der seinerseits den ersten Satz voraussetzt. Das gleicht der Bedingung des Seins, da es sich stets einer Bestimmung entzieht und sowohl zu früh als auch zu spät ankommt.«¹⁵ Von einer »ungebundenen Energie« im Sinn der Psychoanalyse zu sprechen, wäre deshalb aber selbst noch zu »be-

14. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München: Wilhelm Fink 1987, S. 135.

15. Jean-François Lyotard: *Streifzüge*, S. 67.

stimmt«. Ebenso wenig wird das »Sein« dem vorausgehen können, was sich hier konturiert. Energetische wie ontologische Begriffe laufen nämlich noch Gefahr, diskursive Horizonte zu errichten, in denen sich die Heterogenität anderen Sprechens versammeln oder denen sie sich unterwerfen soll. Wenn das »Sein« stets zu früh und zu spät ankommt, so wird diese Ankunft nur der Aufschub ihrer selbst sein, und keine Bestimmung könnte ihr gerecht werden. Was als Nichtigkeit explodiert, um das Universum des Dargestellten verschwinden zu lassen, läßt sich in Begriffen einer Gegenwart ebenso wenig fassen wie in denen eines Nicht-Mehr oder Noch-Nicht. Und deshalb fehlt es nicht nur an einer Präsenz *anderen* Sprechens. Bereits jedes *eigene* Sprechen ist in einer Weise von sich selbst gespalten, die eine volle Rückkehr zu sich, jede Amortisation seiner Investition bereits vereitelt hat.

Dies disloziert seine »Wahrheit« nicht erst, wo eine Diskursgattung auf eine andere trifft. Es hat bereits deren Inneres befallen, zerklüftet die Verkettung von Sätzen oder die Mikrostruktur einer jeden Äußerung, die sich in ihr artikuliert. Diese Nichtigkeit ist Bedrohung wie Voraussetzung eines jeden Satzes. Deshalb greift die Destruktion, die die Hermeneutik an den »Grenzen der Verständigung« als Zerstörung des »Sinns«, des »Geistes«, des »Subjekts« beklagt, die epistemischen Welten nicht nur an. Es bringt sie in gewisser Weise selbst noch als ihre Teilmenge, als »in den bestehenden Idiomen kommunizierbare Informationsmenge«¹⁶ hervor. So etabliert es sie als Sphäre, die jedes Verstehen an den Grenzen eines Nicht-Verstehens anbrechen läßt. Es hat das »Subjekt« des Sprechens aus einer Distanz auf sich zukommen lassen, die unüberbrückbar ist und derer es nicht inne ist. Es hat jede seiner Äußerungen mit einer Willkür gezeichnet, die eine des Sprungs »selbst« ist, der sich als Äußerung präsentiert. Es hat die »Subjektivität« in sich selbst vielfach geteilt, ohne daß es möglich wäre, ihr eine unhintergehbare Integrität zu unterstellen, die den Klüften transzendentalen Grund und Boden verleihen könnte. Das »Subjekt« wäre damit so etwas wie eine Illusion im wörtlichen Sinn: ein Sich-Ins-Spiel-Bringen endlicher Möglichkeiten, die sich in »imaginäre« Horizonte entwirft und darin als allmächtig identifiziert. Aber deshalb ist dieses »Subjekt« vor allem das Eingelassen-Sein in dieses Spiel, das alle endlichen Möglichkeiten überbordnet: Passivität einer Hingabe; denn »vielleicht muß jeder Eigenname empfangen werden«¹⁷.

Absehbar wird spätestens hier, weshalb dieser »Subversion des Subjekts« in Lyotards Meditation die Rolle eines wiederkehren-

16. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S. 33.

17. Ebd., S. 67.

den Stratagem zu fällt. In ihr spricht sich aus, daß die Beziehungen der Vielen durch kein Wissen begründet werden können; daß sich in ihm entzieht, was als Frage der *Gerechtigkeit* ontologisch nicht beantwortet werden kann oder was die Dispositionen der Philosophie in einer Art hintergründigen Empfangens ihrer selbst unterläuft. Das unmeßbare Maß dessen, was sie Ethik nennt, hat die Bahnungen der Zeichen und Begriffe geschnitten. Sie unterminiert deren Anmaßung als Unterbrechung vielfacher Wege, sie schreibt sich in multiplen Trivialitäten, über die sie nicht verfügt, die sie nicht gehen kann und die doch Voraussetzung eines jeden Begriffs des Begriffs sind. Diesen Einschnitten gegenüber kann die Herstellung einer Einheit, einer Identität, einer transzendentalen Instanz nur verspätet »sein«. In gewisser Hinsicht empfängt sich der Name des »Subjekts« aus einer differentiellen Zeitlichkeit, die nicht die seine ist, und aus einer Topografie der Differenz, die nicht von ihm hergestellt wird. Was den Begriff der Differenz, der die libidinöse Ökonomie inspirierte, von dem des *Widerstreits* absetzt, ist damit das Tabu, die Differenz zu *investieren*. Die Differenz läßt sich nicht herstellen in jenem Sinn einer Produktion, die etwa Heideggers »Vorlaufen« zum technischen Modus gemacht hatte, in dem sich die Differenz als »eigentlich« überformte. Die Differenz Lyotards entzieht sich ebenso einer Logik der Spur, die Blochs fragiler Hoffnung in Aussicht stellte, in erfülltes Sprechen überführbar zu sein. Und sie durchkreuzt noch das *autómaton* des Unbewußten, das Freuds Analytik dazu verhielt, die Orakel des symbolischen Registers als Kur zu entziffern, um sie dem »Subjekt« zuzustellen. All dies sind Techniken, diesem »Subjekt« im Rahmen einer Diskursgattung oder in einem Akt der Aneignung zu erstatten, was ihm fehlt, um sich zu schließen; und sei es in einer Energetik libidinöser Möbiusbänder. Doch »ein Satz, der Verkettungen herstellt und selbst weiter verkettet werden soll, ist immer ein *pagus*, Grenzland, in dem die Diskursarten um den Verkettungsmodus kämpfen. Krieg und Handel. Auf dem *pagus* wird die *pax*, der Pakt geschlossen, dort werden sie wieder gebrochen. Der *vicus*, das *home*, das ›Heim‹ [i.O.dt.] stellt eine Zone dar, in der der Widerstreit zwischen Diskursarten aufgehoben ist. ›Innerer‹ Frieden zum Preis von immerwährendem Widerstreit an den Rändern. (In der gleichen Verfassung befindet sich das Ego, die Selbst-Identifikation).«¹⁸

Wo ein Denken, das sich einer Unhintergebarkeit von »Subjektivität« verschreibt, also Horizontbegriffe einer Aneignung, eines »Sinns« oder eines »Verstehens« errichtet, buchstabiert Lyotard den Ausnahmezustand als Normalfall. Zwischen Krieg und Handel ist er

18. Ebd., S. 251.

dadurch auszeichnet, keine Regeln zu haben. In einer Obdachlosigkeit, die Nietzsches Wüsten des Nihilismus ebenso durchquert wie Kants nicht-territorialisierbare, nicht-ökonomisierbare Instanz reflektierenden Urteilens, sucht sich im *Widerstreit* so etwas niederschreiben wie eine »Ethik des Von-Fall-zu-Fall«. Sie läßt sich nicht beruhigen in der hermeneutischen Verfügung, Kommunikation könne nur unter dem intentionalen Horizont einer Verständigung stattfinden. Sie sperrt sich jedem ontologischen Begriff einer Utopie. Denn eben, sie entziffert in diesen Horizonten jene *pax*, die im Grenzland geschlossen wird, doch den Widerstreit an den Rändern der so pazifizierten Zone um so drängender wiederkehren läßt. Sie befragt also die Regeln, die Maximen oder gar das Diktat, das den Frieden einer Verständigung herbeiführte, und so das hermeneutische Ordo selbst. Denn noch dort, wo dieses Ordo offene Horizonte möglichen Verstehens entwirft, in dem Urteile kontrovers aufeinandertreffen könnten, muß es so etwas wie eine Vor-Verständigung, eine Sphäre des Vor-Urteils angesetzt haben, das zu teilen hat, wer innerhalb dieses Horizonts das Wort ergreift. Dieser Entwurf begrenzt, was sich sagen läßt. Er hat den Unterschied im Zeichen einer diskursiven Entscheidung eingeebnet. Doch um so weniger entgeht er dem Widerstreit, seiner Wiederkehr oder Wiederholung. Denn was, wenn die Unterwerfung unter dieses Ordo bereits unmöglich gemacht hätte, zu Wort zu kommen, weil die Meta-Regel, die innerhalb des von ihr errichteten Horizonts nur bestimmte Satzverkettungen erlaubt, eben dies verhindert? Dann ereignet sich, was Lyotard einen *tort* nennt, einen Schaden oder ein Unrecht, das sich nicht zur Sprache bringen läßt, geschweige denn, daß es als »Unrecht« anerkannt und behoben werden könnte.¹⁹ Der *tort* durchbricht, was man die Hoffnung auf Versöhnung nennen könnte. Einem Schlag gleich, der sich nicht aufzeichnen läßt und *deshalb* wiederholt, läßt er jede Ordnung einer Anerkennung aus einer Verschiebung hervorgehen. Sie verweist ihn auf einen immer neuen Schauplatz, auf dem er Gerechtigkeit einfordern wird. Diese Ordnung kann viele Namen annehmen, den eines Gottes, den einer Vernunft, des Subjekts einer Emanzipation, eines libidinösen Bandes oder einer Gemeinschaft »kompetenter« Sprecher. Aber in all diesen Namen ist bereits eine Verschiebung wirksam geworden, die dem Entscheidenden ausgewichen ist. Sie hat das Unentscheidbare auf die Ebene eines Meta-Diskurses gehoben, in dem alle philosophischen Präsuppositionen wiederkehren. In ihnen annulliert sich die opake Differenz des Zeichens, überantwortet sich der traumatische Einschnitt dem Vergessen, löscht sich die Spur der Schrift. Ihre

19. Vgl. ebd., S. 28.

Übersetzung in ein Sprechen, das gegebenen Diskursgenres gehorcht, bringt zwar hervor, was man hermeneutisch einen »Gelungsanspruch« nennen kann. Doch in der Übersetzung kommt nur zur Sprache, was sich in ihr verschweigt. Jede Metaphorik ist von einem Einschnitt gezeichnet, der sich in ihr auch verbirgt. Dieses Moment eines Entzugs verweist auf das, was der philosophischen *epoché* ebenso entgeht, wie es ihren nicht zu tilgenden Mangel an Ursprung anzeigt.

Deshalb geht der platonische Einwand fehl, das, was sich im Sprechen entziehe, müsse bereits vertraut gewesen sein, um als Entzug auch nur lesbar zu werden. Es gebe keinen *tort*, schreibt etwa Manfred Frank pointiert, »sofern man Faktoren wie den einer Gesellschaft vertrauten Traditionszusammenhang und den des individuellen Sinnentwurfs ins Spiel gebracht hat, der eine Pluralität heterogener Sprechhandlungen in die Kontinuität eines motivierten Lebenszusammenhangs einbettet – dann kann die Rede von einem Streit überhaupt nur im Blick auf *argumentative* Kollisionen gemacht werden«²⁰. Tatsächlich aber versteht sich, was ein »vertrauter Traditionszusammenhang« ist, ebenso wenig von selbst wie der Begriff eines individuellen Sinnentwurfs. Die Metapher einer Einbettung in die Kontinuität eines motivierten Lebenszusammenhangs setzt vielmehr die Herrschaft von Diskursgenres voraus, die das, was zur Sprache kommen kann, präjudizieren wie eine Prozeßordnung die Möglichkeiten von Anklage und Beweisführung. Die Kontinuität nivelliert also, was in ihr als Pluralität heterogener Sprechhandlungen in Erscheinung tritt, einer pazifisierten Zone gleich, die die Alterität umfängt und beherrscht. Sie wird von Techniken generiert, deren transzendente Ideal ein spezifisches Vergessen inneohnt: Normalität, die das Sprechen bereits normiert hat. Immer ist die Norm nur ein Modus, in dem sich die »ethische« Unterbrechung ebenso moderiert wie abweist. In dem, was die Norm das Vertraute nennt, nistet bereits, was Freud das Unheimliche nennt. Auf das, was man als Motivation und Zusammenhang bezeichnet, hat die Einkreisung bereits eingewirkt. Und in dem, was man als argumentative Kollision beschreiben mag, verbirgt sich eine anonyme oder souveräne Vorentscheidung darüber, was vor dem Gerichtshof der Vernunft als Argument zugelassen wird.

Doch es gibt nicht nur gültige Sätze im Sinn einer solchen Zulassung. Und es gibt nicht nur Schreie des Entsetzens, die verlacht werden, oder ein Flüstern der Ohnmacht, das ein Anwalt der Vernunft in juristisch zugelassene Argumente übersetzen könnte. Es

20. Manfred Frank: *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S. 62f.

gibt, noch in diesen Argumenten selbst, ein Schweigen, das zum Schweigen verurteilt ist, weil sein Sprechen in keiner Diskursgattung einen Ort findet. Es gibt ein Sprechen, das sich nur in diesem Schweigen abzeichnet, weil es alles, was sich äußern ließe, von einem Unrecht gezeichnet sein läßt. Denn es gibt einen »Bürgerkrieg der Sprache«²¹. Und dies unterbricht die Philosophie oder läßt sie nur als ihre eigene Unterbrechung, als ihren Abbruch oder als Abschied zu, den sie von sich nimmt. Ihr Horizont ist der einer Ontologie, einer Erfüllung des Rechten in Bezirken des »Seins«. Denn wo immer es »Geist« gibt, da ist er auf das »Sein« verwiesen. Und wenn deshalb eine hermeneutische Entrüstung das Denken eines Schweigens, das sich als Abgrund einer Nichtigkeit in jedem Satz markiert, der »Geistfeindschaft« (Frank) zeugt, so spricht sie nur aus, was über sie verfügt und was sie in seinem Bann hält. Nicht ohne Grund jedenfalls bezieht sie sich auf Sphären eines Sprechens, an das sie als »vertrauten Traditionszusammenhang« appelliert. Doch was, wenn es eben dieser Zusammenhang ist, der den *tort* perpetuiert? Wenn die befriedeten Zonen des Sprechens Resultat eines Friedens sind, den nur eine gewisse Willkür als Reservoir des Normalen oder als unhintergehbare Sphäre kommunikativer Handlungen setzen kann? Dann sind sie Resultat einer Macht, die sich im Zeichen eines Sieges etabliert und die sich durch Techniken einer Legitimation auszeichnet, die ihr Diktat mit dem Index des Notwendigen versieht.

Und zeigte sich dies nicht bereits im Gründungsakt der Philosophie? Stützte sie sich, wo sich die Frage nach ihrer Legitimation stellt: etwa in den Büchern VI und VII der *politeia*, nicht bereits auf jene Erzählung des Höhlengleichnisses, in der sich das Andere des Wissens in Szene setzt? Dieser Gründungsakt bestand darin, »daß der platonische Diskurs, der die Wissenschaft inauguriert, nicht wissenschaftlich ist, und zwar insoweit er sie zu legitimieren beabsichtigt. Das wissenschaftliche Wissen kann weder wissen noch wissen machen, daß es das wahre Wissen ist, ohne auf das andere Wissen – die Erzählung – zurückzugreifen, das ihm das Nicht-Wissen ist; andernfalls ist es gezwungen, sich selbst vorzusetzen, und verfällt so in das, was es verwirft, die *Petitio principii*, das Vorurteil. Aber verfällt es ihm nicht auch, indem es sich durch die Erzählung autorisieren läßt?«²² Von Anfang an hat sich die Philosophie jener mythischen Instanz anvertraut, die sie im Augenblick ihrer eigenen Gründung erfunden hätte. Wenn es ein tiefes Moment der Unbestimmbarkeit am Mythos gibt, die Unmöglichkeit also,

21. Khosrow Nosrati: *Trauma und Skepsis. Nach Lévinas*, Berlin: Akademie 1992, S. 32.

22. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 90f.

einen *Begriff* oder auch nur einen *Mythos des Mythos* zu formulieren, so korrespondiert sie diesem Ineinanderspiel. Nicht nur geht die Struktur des Mythos ebenso viele Konstellationen ein wie die Ordnung eines Denkens, das ihn erzeugt, erfindet und sich in ihm abstützt. Mehr noch ist dieses Denken selbst vom Mythos befallen. Indem es sich von ihm autorisieren lassen muß, ist es eine *Gestalt des Mythos*, die vielfache Begriffstransformationen durchläuft oder in vielen »Begriffspersonen« (Deleuze) auftritt: »Gott«, »Substanz«, »Vernunft«, »Subjekt« oder »Sein«, aber auch »Lebenswelt«, »Horizont« oder »universale Pragmatik«. Überall handelt es sich um Reserven, die vertagen, was sich im *tort* einschreibt. Überall sind es Techniken, die metonymisch verschieben, was sich metaphorisch nicht binden läßt, und doch eine Ankunft dessen verbürgen wollen, was die Philosophie im Symbol als ausstehende Parusie ihrer Wahrheit verspricht.

tort

Und deshalb genügt es nicht, den *tort* in Bezirke zu verschieben, in denen zur Sprache kommen könnte, was sich hermeneutisch als »Geltungsanspruch« in ihnen anmeldet. Das Verstehen ist nicht Maß der Gerechtigkeit. Unweigerlich gehorcht, was verstanden, also verdrängt wird, dem Gesetz seiner Wiederkehr, und keine Metapher, keine Metonymie wird sie stillstellen können. Nicht von ungefähr mißverstehet etwa Manfred Frank die kantische Urteilskraft als Vermögen, das »eine allgemeine Regel mit einer jeweils unvorhersehbar individuellen Situation versöhnt«²³. Das gilt zumindest nicht für die *Dritte Kritik*, die von einer allgemeinen Regel weder weiß noch wissen kann. Sie setzt sie als das aus, was aussteht und um so mehr zu denken gibt, als es ohne Regel ist. Sie hat das *Wir*, auf das sich eine Hermeneutik beruft, als eine Zerstreuung ohne Territorium exponiert, die den *lógos* einer Verständigung sich selbst gegenüber immer verspätet hat.

Für Lyotard kann es deshalb nicht darum gehen, sich der Möglichkeiten eines gemeinsamen Horizonts zu versichern. »Nach« Nietzsche, »nach« Freud, »nach« Heidegger ist das »Gemeinsame« einer Frage ausgesetzt, die an dessen rhetorischen Ort einen Abgrund aufreißen läßt. Der *Widerstreit* konfrontiert Fragmente möglichen Sprechens, Kristallen gleich, um die Insuffizienz aller Übergänge kenntlich werden, die sich zwischen ihnen herstellen mögen. Darin wird die Insuffizienz *aller Herstellung* entzifferbar. Was immer

23. Manfred Frank: *Die Grenzen der Verständigung*, S. 50.

sich darstellt, ist bereits Resultat einer Übersetzung oder Übertragung, einer Metaphorik, die in den Genres möglicher »Diskurse« ausdrückt, was sich im Ausdruck nicht weniger *verstellt*. Zwischen Herstellung und Verstellung, zwischen Ausdruck und Schweigen zeichnet die Philosophie insofern die Geschichte einer Aporie nach. Noch Lyotards eigener Versuch einer libidinösen Ökonomie, die in diese Aporie zu investieren suchte, war, auf ihre Weise, eine letzte Anstrengung gewesen, so etwas wie eine »allgemeine Mechanik«²⁴ der Begriffe zu retten. Unauflösbar aber ist die Differenz, deren traumatische Intensität einen Riß aus Rissen niederschreibt, der sich philosophisch nicht vereinnahmen läßt. Deshalb gibt es kein letztes Wort, keine letzte Anstrengung, keinen definitiven Begriff, und bestünde er auch in jenem Verbrennen der Begriffe, in dem sich diese Differenz aneignen ließe. Im Sprung, der noch zwischen einer libidinösen Ökonomie und dem *Widerstreit* liegt, in jener Zäsur also, die Lyotard zwischen den heterogenen Sprachspielen setzt, zeichnet sich ab, worin das Trauma einer »Urverdrängung«, früher als alles »Innen«, jede Mechanik oder Energetik des Begriffs verspätet einsetzen läßt. »Ich stelle mir die Wirkung des Schocks, des unbewußten Affekts, als eine Wolke von Energiequanten vor, die nicht dem Gesetz der Serie unterstehen, das heißt die nicht als ein Ensemble, das man als Bild oder Wort denken kann, organisiert sind und mithin keinerlei Anziehung erfahren. Dies ist, physikalisch gesprochen, die Bedeutung der *Urverdrängung*.«²⁵

Was immer die »Postmoderne« also gewesen sein mag, Schlagwort, Provokation, Index einer Erschöpfung oder eines Aufbegehrens, nie wird sie einen definitiven Abschied von der »Moderne« vollzogen haben. Viel eher markiert sie ihren anderen Text, ein Palimpsest, eine andere Lektüre von Affekten, in deren Zerrissenheiten die »Urverdrängung« nachwirkt. Schellings unvordenkliches Sein, Nietzsches Aleatorik, Freuds Todestrieb, Heideggers ontologische Differenz oder Blochs Spur des Utopischen sprechen, auf verschiedene Weisen, von einer Alterität, die das Denken sich selbst gegenüber auf Abstand gehalten hatte. Sie artikulieren weniger Grade einer »Wahrheit« als vielmehr unterschiedliche Intensitäten, inmitten einer Frage einzusetzen, die sich der »Wahrheit« entzieht. Wenn der Name der »Postmoderne« also nahelegen könnte, mit der Epoche einer »Modernität« abgeschlossen, sie verabschiedet zu haben, so würde dies nur darüber hinwegtäuschen, daß die »Moderne« bereits in jeder ihrer Figuren diesen Bruch mit sich in Szene gesetzt hat. So sehr, daß darin gerade deren Begriff besteht. Gewiß

24. Jean-François Lyotard: *Heidegger und »die Juden«*, Wien: Passagen 1988, S. 22.

25. Ebd., S. 25.

ließen sich also Genealogien der Begriffsgeschwindigkeiten nachzeichnen, in denen das Rätsel dieser enigmatischen Differenz Ausdruck werden will. Sie würden sich etwa als Versuch zu erkennen geben, den verborgenen »Sinn« dieser »Urverdrängung« manifest zu machen und in eine Eschatologie des »Seins« einzuschreiben. Aber immer müßten sich diese Genealogien in einem Mythos abstützen, der ihnen in Aussicht stellt, das Nicht-Präsente präsent zu machen. Wenn denn die Rede von einer »Postmodernität« überhaupt Sinn machen sollte, dann diesen: die mythischen Restposten der »Moderne« zu zerstreuen oder sie selbst als mythischen Bestand lesbar zu machen, der sich noch dort wiederholt, wo er lesbar gemacht werden soll. Und partizipiert nicht auch Lyotards eigene Rede von einer »Urverdrängung« an diesem Mythos? Bedeutet, sie an den anfangslosen Anfang zu setzen, etwa nicht, einen Terminus Freuds in die Philosophie einzuführen und mit ihm ein ganzes Feld von Bedeutungen, von Kräften und Vektoren, die einer gewissen Schwerkraft gehorchen?

Lyotards Strategie besteht jedoch nicht darin, neue oder andere Referenzen zu instituieren, und schon gar nicht darin, die Philosophie psychoanalytisch zu »fundieren«. Sein Denken der Differenz, das im *Widerstreit* auf den Spitzen des Aporetischen balanciert, indem es die ontologische Möglichkeit eines *Wir* in Frage stellt, überläßt sich einer Schrift, die sich stets herausfordert, weil sie den Schreibenden nur versehrt zurücklassen kann. »Jedes Schreiben, das des Namens würdig ist, nimmt den Kampf mit dem Engel auf und geht, im besten Falle, hinkend daraus hervor.«²⁶ Was sich zu entziffern gibt, ist die Spur eines Ereignisses ohne Autor. Alle Namen, die die Philosophie in diesen Kampf einführt oder die sie aus ihm, Wunden gleich, davonträgt, indizieren ein »Jenseits« der Philosophie. Es bleibt ihr, »immanenter als alle Immanenz«, die sich *denken* ließe, aufgegeben. Sie sind ihr eingeschrieben als Unveräußerlichkeit eines Begehrens, das seinen Namen sucht, oder als Abstand, aus dem sich jeder Name erst empfängt. Keiner Anschauung gegeben, keiner Erfahrung zugänglich, ereignet er sich, traumatisch, am Schnittpunkt eines Zukommens, den Freuds Analyse des »Unheimlichen«, auf dem Schauplatz seiner Abwehr also, nachzeichnet – dort, wo das »Subjekt« wird, indem es aller Aktivität, aller Möglichkeit eines Könnens bar ist, oder aus dem es ankommt, ohne je völlig »da« zu sein. Es geht im *Widerstreit*, der sich hier abzeichnet, darum, daß jede Ankunft, jedes Urteil verbirgt, was in ihnen fehlt, weil sie der Aufschub und damit das Aussetzen ihrer selbst sind. Und war es nicht das gewesen, was sich bereits in Kants *Drit-*

26. Ebd., S. 47.

ter Kritik als Enteignung jedes Vermögens ereignet hatte? Mußte ihre Forderung, »daß man sein Urteil an andere, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich an die Stelle jedes anderen versetzt«²⁷, nicht die Grenzen der Vernunft berühren? Mehr noch: mußte sie diese Grenzen nicht ebenso sprengen wie implodieren lassen, weil eine Versetzung in die Stelle jedes anderen eine unendliche, eine unabschließbare und uneinlösbare Forderung darstellt? Und war, an dieser Forderung gemessen, der Versuch, diese unlösbare Aufgabe auf eine Betrachtung der Natur und in die Sphäre der Kunst zu verweisen, je etwas anderes gewesen als eine Verlegenheit? Zumindest aber: eine Verschiebung des Problems auf einen anderen Schauplatz? Auf den des »Eigenen«?

Wenn sich Lyotards Bruch mit der Ontologie also im Namen Kants vollzieht oder im Zeichen einer Zäsur, die dessen *Kritiken* im Innern der Metaphysik kenntlich machten, dann ist dies nicht der Rückzug auf einen »Wendepunkt der Moderne«. Dann geht es darum, jenen Riß, den der Kritizismus registrierte, über das hinaus zu forcieren, was er als »Gerichtshof der Vernunft« einsetzte. Es geht um das Zerspringen einer Architektonik, die sich jedoch wiederherstellt, sobald dem Postulat reflektierenden Urteilens, sich in die Stelle jedes anderen zu versetzen, eine »Ästhetik« wie ein Gegenstandsbereich zugewiesen wird. Denn wurde, in Natur und Kunst, dieser Forderung nicht ein Gegenstand unterschoben, der sie gleichsam befriedete? Supplementär verwickelte er die Einbildungskraft in ein freies Spiel der Reflexion, das der unendlichen Forderung durch die Unabschließbarkeit Rechnung trug, die sie am Gegenstand erfährt. Deshalb ist das Schöne Versöhnung im Modus des »Als Ob«. Doch hat sie nur statt, weil sie die Reflexion nicht stillstellen läßt, sie vielmehr in einen indefiniten Prozeß von Verweisungen hat eintreten lassen, der sie unablässig verschiebt. Das Begehren, sich in die Stelle jedes anderen zu versetzen, läßt sich nämlich ebenso wenig sättigen, wie sich eine »Bedeutung« des Schönen erfüllen könnte. Sie bleibt durch den Mangel gezeichnet, der sich nicht tilgt. Vielmehr zeigt er sich in der Fortsetzung eines »freien Spiels« an, das dem »Gesetze der Assoziation« (Kant) folgt. Deshalb war Kants Analyse des Erhabenen nicht nur die eines zweiten Modus der Einbildungskraft. Sie markierte den doppelten Bruch von Darstellung und Entzug. Sie durchkreuzte die Anmaßungen einer »ästhetischen Vernunft«, das Unendliche ins Bild zu setzen, und ihre Illusion, in Artefakten der Natur oder der Kunst ihrer selbst innezuwerden. Das Erhabene indizierte die Insuffizienz von Artefakt und Erfahrung, sofern sich die unendliche Versetzung in andere als »Werk« in ih-

27. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, A 155.

nen anschaulich machen will. Und damit die Insuffizienz des philosophischen *eidos*. Im traumatischen Abbruch der Verkettungen, der Verweise, des Gleitens, in einem Abbruch also, der den Namen des »Erhabenen« trägt, schreibt sich die Unmöglichkeit einer Aneignung ein. Sie zerstört die Ökonomie der Wahrnehmung im Zusammenbruch des Zirkulären. Die unendliche Zahlenreihe stellt bei Kant das mathematisch Erhabene vor, der gestirnte Himmel das dynamisch Erhabene. Doch lassen sie damit, in der Sphäre von Vorstellung und Anschauung, nur einbrechen, was stets schon verschoben worden sein mußte, um als Ästhetik des »Erhabenen« auch nur aufblitzen zu können. Kants Bemerkung, vielleicht gebe es »keine erhabeneren Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen«²⁸, spricht nur aus, daß das Sittengesetz aus keiner Erfahrung abgeleitet werden kann und in keiner Anschauung gegeben ist. Im Bilderverbot reserviert sich die Unantastbarkeit des Anderen; in ihm wahrt sich das Tabu, das von der Forderung gesetzt ist, sich an die Stelle *jedes anderen* zu versetzen. Gott ist Name des Nicht-Übersetzbaren, des undarstellbaren Abgrunds, der den Einen vom Anderen trennt.

Doch mit dem Nationalsozialismus ist, im Zenith der »Moderne«, etwas eingebrochen, was diesen Imperativ selbst heimgesucht hat. Vielleicht war der Nationalsozialismus vor allem anderen diese Zerstörung, die sich in einem Ausmaß über sich selbst hinaustrieb, das nur eine Verwüstung der Wüste zurückließ. Die beispiellose Wut einer Vernichtung, die sich in ihm gegen »die Juden« entfesselte, ließ ein staatlich organisiertes Mord»programm« Wirklichkeit werden, das den millionenfachen Tod zum »Werk« machte, in dem sich die »arische Rasse« selbst hervorbringen wollte. Zerstört wurde, was im »Erhabenen« an den Imperativ erinnern konnte. Warum »die Juden«?, fragt Lyotard. »Sicherlich ›durchkreuzen‹ sie jegliches Herrschaftsprogramm, und nicht weniger jegliches Programm der Eigentlichkeit. Sie erinnern daran, daß auch die Seele des Herrn eine Geisel der Sache ist. Dieser Nicht-Zufall bedeutet indes nicht, daß man ›Auschwitz‹ erklären könnte, und ich versuche so wenig wie irgend jemand eine Erklärung. Die ursprüngliche *Verdrängung* (i.O.dt.) kann nicht erklärt werden. Sie läßt sich nicht verketteten.«²⁹ In einer Dislozierung, die das »Abendland« immer von sich selbst getrennt hatte, wäre ihm das Trauma dieser »Urverdrängung« ebenso unveräußerlich geblieben, wie es seinem Anspruch auf Aneignung, der »Eigentlichkeit« oder des »Eigentums« so etwas wie unendlichen Widerstand entgegengesetzt. Dieser Widerstand wäre

28. Ebd., A 123.

29. Jean-François Lyotard: *Heidegger und »die Juden«*, S. 92f.

nichts gewesen, was sich im »Realen« abgezeichnet hätte; nirgends sprachen »die Juden« aus, was als Kriegserklärung hätte mißverstanden werden können. Er trug sich auch nicht in der Sphäre der Bilder zu. Sind es doch gerade nicht *Bilder*, in denen der Widerstand sich hätte darstellen können oder eine Rivalität zu denen des »Seins« hätte eingehen wollen. Die »Urverdrängung« entzieht sich allem, was sich in Begriffe eines »Seins« bannen ließe. Indem es sich »der Juden« entledigte, sie vernichtete, weil sie Zeugen der Vernichtung waren, indem es sie also *als Zeugen* vernichtete oder aus der Verwischung der Spuren das Mordmotiv selbst werden ließ, hätte sich das »Abendland« in seinen eigenen Abgrund gestürzt: in jenes »nach Auschwitz« Adornos, das alle Erfahrung und alle Begriffe versagen läßt. Deshalb ist die »ästhetische Wendung«, die das Denken hier nimmt, streng genommen auch nicht mehr »ästhetisch«; sie kann nur an-ästhetisch sein. »Adornos Denken als solches kehrt sich – und kehrt uns – einer Ästhetik zu. Einer Ästhetik des ›Nach Auschwitz‹, und in einer technisch-wissenschaftlichen Welt. Wollte man fragen: warum eine Ästhetik? warum diese einzigartige Hinwendung zu den Künsten, zur Musik?, so lautete die Antwort: weil die Frage des Zerfalls die Frage nach dem Nicht-Sinnlichen, oder wie ich sagte, einer Anästhesie, ist.«³⁰ Aber welcher Geltungsanspruch könnte sich in einer solchen Anästhesie noch vortragen? Oder welchen Aussagewert hat ein Trauma? Wie sollte man sich über diesen »Wert« verständigen, wie ihn in Bezirke manifesten Sinns einbetten, in Regionen einer Erfahrung verschieben und aufheben? Denn das Trauma wird, einerseits unaufschiebbar, als Zerstörung des »Reizschutzes« und damit jeder Fläche einer Inschrift ebenso unauffindbar bleiben. Dann aber würde deren Verschiebung in Bezirke einer »ästhetischen Erfahrung« nur als Unmöglichkeit in ihr wiederkehren können.

Es geht Lyotard also nicht um ein »historisches Faktum«, das den Namen »Auschwitz« trüge. Dieses »Faktum« ist bezeugt, es hat seinen Ort und seine Zeit in jenem »Kontinuum der Geschichte«, über das der Historismus verfügen mag. Im Namen »Auschwitz« geht es um eine Singularität, die deshalb *keinen* Ort, *keine* Zeit hat, weil sie, traumatisch, die Möglichkeit zerstört hat, so etwas wie einen Ort, eine Zeit zu bestimmen. »Hat ein Historiker nicht allein den Schaden, sondern auch das Unrecht zu berücksichtigen? Nicht die Realität, sondern die Meta-Realität, nämlich die Zerstörung der Realität?«³¹ Es geht um etwas, was als Trauma nicht Gegenstand

30. Ebd., S. 57f.

31. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S. 106f.

einer »Erinnerung« werden kann. Nicht um ein Vergessen also, sondern um das Vergessen dieses Vergessens. Deshalb lässt sich die Vernichtung auch nicht »erklären«. Es ist, als habe in ihr der Versuch stattfinden können, sich das Trauma einer »Urverdrängung« selbst anzueignen, es *technisch in Szene zu setzen*. Es ist, als sei diese Vernichtung der Versuch gewesen, den Platz des einen Gottes zu usurpieren, um den anderen, den jüdischen, dem Vergessen des Vergessens zu überantworten. Und deshalb ist es, als sei sie der Versuch einer »Verwirklichung« dessen gewesen, was sich in der Philosophie des »Abendlands« wie eine unermeßliche Drohung anzeigt und doch immer aufschob. Und doch, all diese Sätze eines »Als Ob« bleiben immer noch, im Sinne Kants, »Sätze einer Ästhetik«. Es sind Sätze, die Benjamins Diktum, der Faschismus sei die »Ästhetisierung der Politik«, ebenso überfordern, wie sie es auch widerrufen. Denn das »Ästhetische« war, auch im »Erhabenen«, der Versuch geblieben, sich dem Anderen auszusetzen. Es wird zerstört, wo es vom technischen Projekt seiner Vernichtung selbst eingeholt wird.

Man mag deshalb zu zeigen versuchen, weshalb die Katastrophe der Vernichtung im Zeichen eines Mythos des Bluts, des Bodens, eines ganzen Arsenalts fürchterlichster Reterritorialisierungen erfolgte. Und man mag ebenso zu zeigen versuchen, wie sie einer kalten, technisch exakten Logik gehorchte, die von staatlichen Verwaltungsbükratien, ebenso final wie teilnahmslos, als »Banalität des Bösen« (Hannah Arendt) organisiert wurde. Aber all dies erklärt nichts. Denn die Vernichtung der Zeugen *als Zeugen* ist ebenso wenig Resultat des Denkens, wie es aus einer zufälligen Konstellation des Bösen hervorgegangen wäre. Nur an den Rändern der Katastrophe, dort, wo Lyotard den nicht zu schlichtenden *tort* nachzuzeichnen sucht, aus einem Abstand also, der noch ein »Denken« dieses *tort* heimsucht³², könnte etwas von der Verwüstung lesbar, spürbar werden, die der Versuch hinterläßt, die »Urverdrängung« zu *inszenieren und eben darin zu tilgen*. Es ist, als hätte ein für alle Mal eingeholt werden sollen, was dem Ineinanderspiel von *lógos* und *mythos* vorangeht. Es ist, als hätte zerstört werden sollen, was, als »Urverdrängung«, die Kultur auf Abstand zu sich verhalten und vor dem Schlimmsten bewahrt hatte. Denn wo das Uneinholbare usurpiert wird, verschmelzen *lógos* und *mythos*. Und damit wird die Spur jener »Ur-Teilung« gelöscht, die Cassirer zufolge beide zeichnet.

32. Vgl. Hans-Joachim Lenger: *Ohne Bilder. Über Versuche, das Entsetzlichste zu entziffern*, in: Wolfgang Welsch/Christine Pries (Hg.), *Ästhetik im Widerstreit*, Weinheim: VCH 1991, S. 203ff.

Dies zerstört beide, die Möglichkeit ihrer Unterscheidung nämlich, und damit den Horizont des »okzidentalen« Denken selbst. Nicht zuletzt darin besteht seine Katastrophe.

Denn dieser Horizont sprach, vor allem in seiner Gebrochenheit, davon, daß die »Subjekte«, die sich in ihm versammelten, nur als Bruch und Einander-Ausgesetztsein zu denken waren. Diesen Horizont zu besetzen, ihn gewaltsam zu usurpieren, heißt, den nichtswürdigen und unwiderruflichen Versuch zu unternehmen, das Ausgesetztsein mit dem Grauen der Verfolgung zu beantworten, um sich des Ausgesetztseins selbst zu entledigen. »In der Tat kann man die Gewalt schlechthin dadurch definieren, daß sie die symbolische Ordnung, die Sprache und die Transzendenz des *Daß* der Sprache, des *Daß* ihres Gesetzes durchstreicht, wobei, wie bereits früher betont wurde, ›Transzendenz‹ hier nichts anderes heißt als die Tatsache, daß jenes *Daß*, jenes Gesetz des Eingeschriebenseins in Sprache, in die *Vorgängigkeit* von Sprache, dem Zugriff der Sprechenden entzogen ist. Die Durchstreichung dieser Dimension bedeutet die Annullierung des Todes. Er wird buchstäblich *nichts*.«³³ Deshalb ist die Vernichtung der Zeugen *als Zeugen* auch nicht einfach Resultat eines Denkens, sondern seiner Zerstörung. Ebenso wenig geht sie aus einer zufälligen Konstellation des Bösen hervor, die sich mythisch vorbereitet und in Szene gesetzt hätte. Selbst der Mythos war noch Figur des Abstands. Wo jedoch der Tod das Leben regiert, wo er es vom Tod ununterscheidbar machte, wo er jeden Abstand tilgt oder den Würfelwurf des Symbolischen zur unkalkulierbaren Willkür des Terrors selbst macht, zerfällt noch der Mythos. Die Allgegenwart des Todes verwandelt diesen Tod in eine Größe, die ihn buchstäblich *nichts* sein läßt. Ohne Abstand und deshalb auch ohne Bild, ohne Möglichkeit, ihm einen Anschein von »Bedeutung« zu verleihen, läßt er nichts zurück, was sich in Begriffen eines »Sinns« oder in Erzählungen fassen ließe, die »uns« erstatten könnten, was »uns« widerfuhr. Ohne Möglichkeit einer Aufzeichnung, hat sich in ihm nicht nur zerstört, was sich Gegenwart nennen ließe, sondern auch das, was einst »Erinnerung« hieß.

33. Elisabeth Weber: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien: Passagen 1990, S. 199.

Enigma des »Wir«

Maschine

Was geschah, ist deshalb nicht vergangen. Es bestand in der *Zerstörung* einer »Gegenwart«. Und deshalb läßt es sich in keiner »Vergangenheit« befrieden. Es ist, in jenem nicht zu begrenzenden Sinn, in dem sich Wiederkehr und Wiederholung skandieren, was als »Vergangenheit« bevorsteht, vor allem aber aussteht, uneinholbar. Im *tort* geht die *imago* verloren, durchkreuzt sich das Modell der »Erfahrung«. In ihm zerfällt die Vorstellung, dem »Ereignis« ließe sich eine Bedeutung verleihen oder ein Sinn abgewinnen. Es läßt das Ansinnen scheitern, es könne als Resultat in einem Kontinuum des Denkens verbucht werden. Es ist, als sei die Verpflichtung, die Vorschrift, die das »Subjekt« zur Geisel des Gesetzes gemacht hatte, von einer Gewalt oder einem Entsetzen heimgesucht worden, das den Ort des Namenlosen selbst okkupierte. Wie der Name zum blutigen Hohn auf den Namen wurde, wurde Erfahrung zum Hohn auf Erfahrung. Denn wie ließe sich ein Ereignis verzeichnen, das weder »Sinn« noch »Bedeutung« haben kann, weil es in der *Zerstörung* von beidem besteht? Wie also ließe es sich *erfahren*? Würde ein solcher Versuch nicht noch jene »ungebrochene ›Zauberkraft‹ voraussetzen«¹, die Hegel der Erfahrung zugesprochen hatte, indem sie den Tod erträgt und sich darin vor allem anderen *erhält*? Alles, was Freud über den Animismus des Begriffs sagt, der sich der Dinge versichert hat, indem er sie in sich beseelt sein läßt, müßte hier wiederkehren. Und alles, was diese Erfahrung zur Figur einer »Verdrängung« macht, müßte sich erneut einstellen. Ein »Humanismus«, der im Namen eines »Sinns«, einer Menschlichkeit oder Moral Widerspruch einlegen würde, wäre diesem Animismus ebenso nah wie den Figuren einer Verdrängung ausgesetzt, denen er dabei unterliegt.

Folgt man Lyotard, so geht bereits die Frage der unmöglichen Erfahrung aus einem unauflösbaren Widerstreit hervor. Denn an das Ereignis anzuknüpfen würde bedeuten, ihm einen »Sinn«, eine

1. Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, S. 155.

»Bedeutung« zuzusprechen, und sei es die, weder das eine noch das andere zu haben. Das jedoch hieße bereits, dieses Ereignis zu verfehlen. Doch andererseits: es dem Schweigen zu überlassen, würde den Schweigenden zum Komplizen des Entsetzlichen machen. Deshalb besteht der Widerstreit in einer unmöglichen Verpflichtung, einer Auflage ohne Intention und Resultat. Müßte sich dies als Maschine denken lassen? Als Maschine, »die funktionieren würde, ohne dabei von einer Ordnung der Wiederaneignung reguliert zu werden. Insofern als es in sich einen Effekt des reinen Verlustes einschreibt, wäre ein solches Funktionieren undenkbar. Undenkbar wie ein Nicht-Denken, das durch kein Denken aufzuheben wäre, indem dieses es als sein eigenes Gegenteil, *sein* Anderes konstituiert. Die Philosophie sähe in ihm zweifellos ein Nicht-Funktionieren, eine Nicht-Arbeit, und sie würde dadurch das verfehlen, was in einer solchen Maschine eben doch läuft. Von alleine. Draußen.«² Lyotard zitiert (an einer Stelle des *Widerstreits*, S.166) aus dieser Passage eines Textes Derridas, um einen Automatismus zu kennzeichnen, der kein Resultat erarbeitet und deshalb auch keinen Gewinn an Wissen oder Moral erbringt. Aber indem er diese Passage zitiert, verschiebt er sie auch. Er transponiert sie in einen anderen Kontext als den, in dem er sie bei Derrida vorgefunden hatte. Dies festzuhalten heißt nicht, Lyotard einer »Manipulation« zu bezichtigen, und ebenso wenig, ein »Mißverständnis« zu berichtigen, das ihm unterlaufen wäre. Tatsächlich handelt es sich weder um das eine noch um das andere. An der doppelten Grenze des Zitats, die es in heterogenen Kontexten funktionieren läßt, berührt sich vielmehr ein heterogenes Moment seiner selbst, eine Diversifikation, die es in sich selbst geteilt hat – zwischen Lyotard und Derrida.

Gewiß, thematisch oder »referentiell« scheint diese Teilung keinen gemeinsamen Ort zu finden. Wo Lyotard im »bleiernen Schweigen« der Opfer zu lesen sucht, was ohne Resultat bleiben muß, sucht Derrida zu entziffern, woraus sich die philosophische Aversion gegen das *symbolon* der Zahl speist. Denn auch sie läßt sich nicht »aufheben«. Derrida rekonstruiert etwa die Anklage, die Hegel gegen die Polysemie der ägyptischen Symbole erhebt. Er zeichnet nach, was die Dialektik, am Beispiel der chinesischen Schrift, gegen deren Immobilismus, Äußerlichkeit und Naturhaftigkeit aufbringt: sie sei ebenso empiristisch, wie sie Abstraktionen einer *mathesis* unterliege. Deshalb sperre sie sich einer Aufhebung in jenes Medium, das die Dialektik und das Wissen nicht nur favorisieren, sondern *voraussetzen*. »Die Zahl, das heißt also das, was ohne jede phonetische Notation auskommt, ist dem Begriff, so wie

2. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S. 117f.

Hegel ihn versteht, absolut fremd.«³ Wenn also etwas dazu anhält, die Zahl beständigen philosophischen Invektiven auszusetzen, dann der Widerstand absoluter Fremdheit, den sie einer Ökonomie des Eigenen entgegensetzt. So zirkuliert die Schrift, ohne sich auf die Präsenz eines Autors als eines *Sprechers* stützen zu können. Ebenso eröffnet die Zahl die Möglichkeit eines Automatismus, einer Maschine ohne Aneignung, die von selbst funktioniert – und damit das Leben des Geistes elementar bedroht, wie Hegel nicht zuletzt Leibniz vorrechnet. Zwar ist die Zahl Moment dieses Geistes, sofern sie in ihm als Abstraktion von sinnlich Mannigfaltigem erscheint; insofern ließe sie sich als »reiner Gedanke der eigenen Entäußerung des Gedankens« (Hegel) aufheben. Und doch, andererseits – »ist« die Zahl tatsächlich diese Abstraktion, wie die Tradition von Hegel bis Husserl und darüber hinaus immer wieder neu versichert? »Ist« sie nicht jenem Würfelwurf unveräußerlich, der sich als Zerrissenheit des Seins einer Logik des Abstrakt-Konkreten nicht fügt? Der als Maschinismus des Unverfügbaren nämlich zählt, was sich nicht *er-zählen*, sondern jede Erzählung aus kombinatorischen Konstellationen eines *Zusammentreffens* von Singularitäten hervorgehen läßt? Dann allerdings wäre sie, wie schon Nietzsche es wußte, unaufhebbar. In ihren Kombinatoriken wäre etwas wirksam, was sich Analogtechniken des Vorhersehbaren entzieht und zum Begriff nicht binden läßt, weil es als Formel über ihn hinaus ist. Unabhängig von einer phonetischen Notation, könnte die Zahl, so wie die Schrift, ohne Urheber prozessieren, technisch – was eben bedeuten würde, die Immanenz des Geistes am Maschinismus der *mathesis* abprallen zu lassen.

Zwei Fragestellungen also, die sich zwischen Lyotard und Derrida im Medium eines einzigen und deshalb geteilten Zitats kreuzen; zwei Lesarten, die es kommentieren; aber auch zwei Perspektiven, denen ihr Kommentar jeweils folgt. Was Lyotard im Maschinismus sucht, korrespondiert jenem Zusammenbruch von Erfahrung, dem er Kants Problemtitel des Erhabenen gab. In ihm würde sich etwas vergegenwärtigen wollen, was ohne Gegenwart ist, weil es, wie Kants Konstruktion besagt, als Sittengesetz ohne Zeitkern ist. Reine Differenz, versagt sie sich, die Alterität mit Bestimmungen zu überziehen oder einem Inhalt preiszugeben. So spricht das Sittengesetz vom Tabu, das über jeder Darstellung liegt. Es ist undarstellbar, damit es vor allem den »leeren Platz offen erhalte, nämlich das Ingelligibele, um das Unbedingte dahin zu versetzen«⁴. Eine Öffnung also, der gegenüber die Versetzung des Unbe-

3. Ebd., S. 116.

4. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden, Bd. 7, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, A 85.

dingten gewissermaßen verspätet ist. Eine Öffnung, die gleichsam den Rahmen abgibt, in dem das Unbedingte sich nur zeigt, weil es sich dem Zeigen entzogen hat. Ganz so folgt auch die Konstruktion Kants in der *Dritten Kritik* der Strategie, das Unbedingte mit Bedingungen zu rahmen. So soll es möglich werden, das Undarstellbare sich *darstellen* zu lassen, es sozusagen in die Struktur einer Hervorbringung einzubinden, die deshalb zunächst alle Merkmale einer Produktion trägt. Mathematisch als unendliche Zahlenreihe, dynamisch als Ungeheures (*deinón*) von Naturphänomenen, lädt es die Rahmungen der Einbildungskraft, die sich ihnen aussetzt, mit Intensitäten oder Energiequanten auf. Sie akkumulieren sich in der Einbildungskraft und treiben sie damit einer einzigartigen Krise entgegen. Diese Krise *entlädt* sich in jenem Augenblick, der die Form der Vorstellung sprengt und ein Ereignis einbrechen läßt, in dem sich Vielheiten gleichsam bündeln und als Einheit vorstellen: »die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Sukzessiv-aufgefaßten in *einen* Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt, und das *Zugleichsein* anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist) eine subjektive Bewegung der Einbildungskraft, *wodurch* sie dem innern Sinne Gewalt antut, die desto merklicher sein muß, je größer das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfaßt.«⁵ Diese »Subreption« (Kant) aber, die sich an ihren eigenen Absturz gleichsam herantastet, um in ihm jede eigene Erfahrung aussetzen zu lassen: dieser Selbstverlust also wäre allein aus einer gewissen Distanz möglich. Er entspräche einem Opfer, zu dem die Einbildungskraft nur wird, indem sie Zuschauer ihrer selbst bleibt. Das Opfer ereignet sich im Zeichen eines Unterschieds, den sie zu sich selbst hergestellt haben muß, um ihrerseits in »Sicherheit« zu sein, wie Kant hervorhebt.⁶ Eben diese Sicherheit, diese Reserve ist nicht nur, was die Äquivokation des »Opfers« erlaubt: *etwas* zu opfern, ohne Opfer zu »sein«. Sie bereitet auch vor, was die Aufhebung Hegels dann vollziehen wird: dieses Opfer als Opferung des Anderen, als Durchgang durch eine Zerrissenheit zu inszenieren. Sie wird mit der Rückkehr zu sich die Metamorphosen des Geistes stabilisieren können, weil er den eigenen Tod am Anderen und daher »selbst« nur zum Schein durchläuft.

Um das »Erhabene« jedoch statthaben zu lassen, um die Zerrissenheit zu zerreißen, muß also etwas hinzugekommen sein, was

5. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*, A 98/99.

6. Vgl. ebd., A 116.

der Ökonomie des »Erhabenen« entgeht. Eine Zäsur, die es von sich getrennt hat, noch bevor ein ökonomischer Apparat einsetzen konnte, der es inszeniert. Denn der Apparat durchläuft die Sukzession der Zeitreihe, akkumulierte sie und läßt sie als *regressus*, in einem bestimmten Sinn als »Regression« also oder als Regression eines bestimmten Sinns, ins Bodenlose stürzen oder zunichte werden. Sollte es also genügen, »in aller Stille irgendeinen Apparat aufzustellen? Nein, es muß auch noch seine Präsentation maschinert werden.«⁷ Das »Erhabene« müßte noch als Differenz zu sich selbst zu denken sein, insofern es derart Apparat oder Inszenierung »ist«. Und dies zeichnet sich bereits bei Kant ab, indem es sich verbirgt. Dessen Akkumulation in sukzessiver Zeitreihe, die ihren eigenen Absturz vorbereitet oder als Subreption einleitet, kreist zunächst um das Privileg oder die Ausnahme eines Augenblicks, der aus der Ökonomie der Zeitreihe hervorgeht. Zugleich aber spricht das »Erhabene« von der Unmöglichkeit einer solchen Ökonomie der Vorbereitung und Einleitung. Ausgenommen vom *procedere* der Sukzession, als »Ausnahmestand«, der deshalb kein »Zustand« ist, welcher sich herstellen ließe, entgeht das Erhabene jeder Zeitreihe, die ihn würde anordnen wollen, und sei es nur als Ausnahme seiner selbst. Vielmehr müßte es jeden einzelnen Moment, der ihn ansteuern würde, schon auf eine Weise von sich selbst gespalten haben, die ihn einem Kalkül entwunden hat. Oder jedes Kalkül könnte Kalkül nur sein, indem es *in sich* um einen »leeren Platz« gruppiert wäre. Jenen »leeren Platz« etwa, den das Sittengesetz offenhält, um das Unbedingte dahin zu versetzen? Der das Kalkül differieren läßt oder unterbrochen *hat*, noch bevor es auf die Unterbrechung einer Zeitreihe abzielen könnte? Darauf wird zurückzukommen sein. Die Ausnahme jedenfalls, die sich im »Erhabenen« anzeigt, wäre dann die *Ausnahme einer Ausnahme*. Sie hätte sich bereits dementiert, sobald sie sich ereignet. Sie würde an ihrem Platz *fehlen*. Das »Erhabene« wäre von einer *téchne* gezeichnet, die *jeden Augenblick* unterbrochen und in sich verschoben hat. Erst *insofern* gäbe es die Möglichkeit dessen, was bei Kant das »Erhabene« heißen wird. Das Erhabene wäre gewissermaßen Epiphänomen seiner selbst, Ausdruck einer Unzeit, die sich, um Ausdruck sein zu können, als Ausnahme in der Zeitreihe nur ereignen kann, indem sie bereits Ausnahme der Ausnahme »ist«. Es wäre Index einer Entprivilegierung *jedes* Augenblicks, die sich im Privileg des eigenen, des »erhabenen« Augenblicks nur re-präsentieren oder vergegenwärtigen kann. Entprivilegierung, die ins Paradox einer Gegenwart von Nicht-Gegenwart versetzt, was sich in *jedem* Augenblick als Nicht-

7. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S. 118.

Präsenz seiner selbst abzeichnet. Oder als Statthalter des »Anderen«.

Aber würde diese Entprivilegierung nicht zugleich fragwürdig machen, was in Lyotards *Widerstreit* vorgetragen wird? Denn dann gäbe es keinen »privilegierten Namen«. Es gäbe nicht nur »Auschwitz«; oder »Auschwitz« wäre der Name einer Monstrosität, die als namenloses Verbrechen an jedem Namen namhaft machen zu wollen danach verlangen würde, die Fiktion des Augenblicks selbst zu zerstreuen. Immer. Unausgesetzt. Derrida kommentiert deshalb den Versuch Lyotards, er sei vom Gestus einer gewissen »Entschlossenheit« getragen, die »den Unterschied macht«⁸. Vielleicht könnte man hinzusetzen, diese Entschlossenheit wolle auf eine Entscheidung hinaus, auf einen Widerstreit, dessen Konfrontationslinien abgesteckt werden sollen, wie um einen Sprung zu gestatten, der aus den Aporien der »Moderne« herausführen könnte. Der diese Aporien nämlich in sich manifestiert, unwiderruflich. Doch das »Erhabene« ist nur Moment einer Produktion, Instanz eines Verlustes, an dem Sicherheit und Selbstvergewisserung wiederhergestellt werden, und insofern bloßer *Schein* dieses Verlustes. In ihm regiert bereits das Imaginäre. Das Erhabene ist Opferung der Einbildungskraft aus der Distanz, nicht »selbst« Opfer. Eine unauflösbare Notwendigkeit hält es mit seiner Vorgeschichte verknüpft. Es ist an jene Akkumulation einer Zeitreihe gekettet, die als Sukzession bereits aus einer Arbeit der Reduktion hervorgegangen sein muß. Wenn die »Entschiedenheit« Lyotards also darin bestehen sollte, diese Ökonomie gleichsam zu forcieren, sie bis an jene Grenze ihrer selbst zu treiben, an der sie in sich zerfällt, so antwortet ihr Derridas Maschinismus, daß jede Entscheidung einen Unterschied nur machen kann, indem sie ihn auch verkennt. Um das »Erhabene« zuzulassen, muß, wie im »Unheimlichen« Freuds, etwas hinzugekommen sein, was der Ökonomie des »Erhabenen« selbst entgangen war. Eine Zäsur, die es von sich getrennt hat, noch bevor ein ökonomischer Apparat einsetzen konnte, der die Sukzession der Zeitreihe durchläuft, sie akkumuliert und als *regressus*, in einem bestimmten Sinn als »Regression« oder als Regression eines bestimmten Sinns, annulliert, ins Bodenlose stürzen läßt oder zunichtemacht.

Dies aber verlangt danach, die Zeitreihe selbst zu zerstreuen und damit die Voraussetzung des »Erhabenen«. Noch dessen Ökonomie von Diachronie und Synchronie müßte durchkreuzt werden. Denn die Sukzession ist keineswegs selbstverständliche Bedingung

8. Vgl. Jean-François Lyotard: *Streitgespräche, oder: Sprechen »nach Auschwitz«*, Bremen: Impuls o.J., S. 65.

aller Zeitlichkeit, wie Kant nahezulegen scheint – verdankt sie sich doch bereits einer *Arbeit* der Linie, einer Homogenisierung des »Anderen«. Und ebenso wenig ist die Synchronie des »Zugleichsein«, Kants *télos* des »Erhabenen«, geeignet, die Vielheit der Augenblicke, ihre Alterität, zur Einheit zu verschmelzen. Derridas »Rückwendung« oder »Heimweh« sind deshalb weder das eine noch das andere. Sie fragen nach der Differenz des »Zugleich« *in* sich und *zu* sich. Seine »Nostalgie« ist, wie er sagt, »Nostalgie der Nostalgie«⁹, die im Abstand des Augenblicks zu sich das Privileg eines »jeden« Augenblicks in Frage gestellt hat. Erst dort, wo diese Entprivilegierung die Fragwürdigkeit oder Grenze eines *jeden* Augenblicks berührt hat, könnte sich ereignen, was sich bei Derrida als Maschinismus der Differenz anzeigt: jene »Gleichgültigkeit« der Zahl, die als Differenz ohne Bedeutung, als *symbolon* ohne *imago* einer Aneignung und Rückkehr zu sich, nur als Bruch des »Erhabenen« mit sich und in sich gedacht werden könnte. Nur deshalb muß die Philosophie, wie es in dem Zitat hieß, das Lyotard entwendete, in der Maschine ein Nicht-Funktionieren, eine Nicht-Arbeit sehen. Und deshalb muß sie verfehlen, was in einer solchen Maschine eben doch läuft. Von alleine. Draußen. Transzendental undarstellbar, jeder Form des inneren Sinnes entzogen und undarstellbar, würde sie sich nur in einer Verfehlung bemerkbar machen. In ihr umläuft das Denken jenen »leeren Platz«, der sich im Sittengesetz offengehalten hatte, um das Unbedingte dahin zu versetzen. Die Frage, die sich hier abzeichnet, betrifft zwar nur ein winziges Detail, eine Marginalie, einen Randbereich. Und doch setzt sie die »Moderne« *insgesamt* aufs Spiel. Sie betrifft nicht nur, was als Trauma fortdauert oder was die Philosophie als Augenblick, als *télos* und Prozeß seiner Erfüllung hatte denken wollen. Sie betrifft im Automatismus der Maschine, was der Logik der Aneignung, der Unterwerfung und, in letzter Instanz, dem Terror Widerstand entgegensetzt. »Entschlossenheit« und »Nostalgie« stellen deshalb keinen Antagonismus dar. Viel eher verweist ein Gestus, der die Differenz zu forcieren sucht, auf einen Widerstand, der ihn vor allem davor bewahrt, sich in der Entschlossenheit zu »absolvieren«. In ihm forciert sich ein Vorbehalt, der den Abschied von der »Moderne« davon abhält, sich aus sich selbst auszunehmen; woraus allerdings »eine bemerkenswerte Verlagerung des Denkens der Geschichte folgt«¹⁰. Dieser Vorbehalt – oder diese Verlagerung – nötigt also dazu, diesen Abschied *auf sich zu nehmen* wie eine Last, wie eine Schuld, von der er sich nicht dispensieren wird. Das Pathos der Distanz also, mit dem Derrida die

9. Ebd.

10. Ebd.

»Entschlossenheit« Lyotards wie mit einer Marginalie versteht, die das fehlende Zentrum des »Widerstreits« durchläuft, charakterisiert erst, was den *Widerstreit* andauern läßt.

Lyotard weiß das. Er beruft sich deshalb auf Adornos Kampf in der Zeit wider die Zeit; auf dessen Philosophie des Mikrologischen, die als Überlebensschrift von der Scham und der Trauer des Entronnenen spricht; und die darum weiß, ohne es benennen zu können, daß die Vernichtung nicht nur einmal, »damals«, geschah, »sondern mit anderen, scheinbar ganz anderen Mitteln heute in der ›verwalteten Welt‹, im ›Spätkapitalismus‹, im System der Techno-Wissenschaft oder wie immer wir die Welt, in der wir leben und überleben, nennen mögen, geschieht«¹¹. Weit davon entfernt also, einem »Ausverkauf der Moderne« oder einem einzigartigen, einmaligen Einschnitt das Wort zu reden, geht es um das Entsetzliche, das sich im Chiasmus des »Mediums« zuträgt. Im Diktat des Technisch-Medialen ruft sich die Differenz ebenso auf, wie sie ausgelöscht wird. Das blutige Ineinander, in dem sich technische Mobilmachung und Böses verschränkten, läßt das eine zum Spiegel des anderen werden. Unmöglich, sie voneinander zu isolieren, einander entgegensetzen oder als Parallelismus zu behandeln, den ein dunkles Geschick konstelliert hätte. Denn was wie ein »Geschick« erscheint, das vom Mythos der Nazis regiert wird, ist der Versuch, mit technischen Gewalten zu besetzen, was der Maschinismus der Differenz als »leeren Platz« offenhält. Davon sprach das Unheimliche Heideggers. Bereits Kants »leerer Platz« aber beschrieb ein Fehlen, das nicht einfach fehlt und deshalb besetzt werden könnte. Es markiert die Diversifikation eines Fehlens, eine Skansion von Öffnung und Versetzung, in der Intelligibles und Unbedingtes sich selbst noch differieren. Bereits die kantische Konstruktion des Sittengesetzes also spricht von einer Öffnung, die als »Intelligibles« zugleich Rahmen wie Platzhalter dessen gewesen sein wird, was als Unbedingtes nur versetzt werden kann. Sie widerspricht jeder statischen *imago*, in der sich der Imperativ des »Du sollst« präsentieren könnte. Sie beschreibt eine Maschine, die jeder Maschinerie einer Aneignung, jeder Usurpation des Gesetzes einen unendlichen Widerstand entgegensetzt, indem dieser Widerstand, was fehlt, am Platz des Anderen sich ereignen lassen wird. Nicht das Gesetz also öffnet diesen Platz des Anderen. Es gehorcht, als Offenhalten, bereits dem, was als Öffnung einer jeden Eröffnung des Sittengesetzes vorausgeht. Das Gesetz würde auf eine Offenheit nur rekurren, sie mit einem Namen versehen, die auch ihm nicht untersteht. Es wäre, am »Platz der Urverdrängung«, nur einer ihrer vielen, mögli-

11. Jean-François Lyotard: *Heidegger und »die Juden«*, S. 57.

chen Namen: »Platzverweis« (Tholen), der das Spiel der Vorzeichen, die Skansionen von Anwesend und Abwesend, taktiert. An den Maschinismus der Differenz borden deshalb ebenso »technische« wie »ethische« Begriffe an. Genauer: sie überkreuzen sich in der Zäsur eines Chiasmus, der sie ebenso voneinander absetzt wie aufeinander verweist. Deshalb muß der Versuch mißlingen, diese Maschine in einer Inszenierung des Grauens zu okkupieren, muß das Projekt, sich des Fehlens technisch zu bemächtigen, scheitern. Doch wenn es der Verpflichtung, dieses Fehlen zu bezeugen, nicht Herr wird, so ist dies *ontologisch* gerade nicht mehr festzustellen oder dingfest zu machen. Es artikuliert sich in der Zerstörung der okzidentalischen Konstellation selbst. Gewiß, die Historiker halten Tatsachen fest; sie appellieren an ein Gefühl. »Die Endlösung dagegen besteht in der Ausstreichung dieses Gefühls, und folglich des Geheimnisses des, ja auch des abendländischen Denkens. Seiner Kehrseite. Sie zerstört die Kehrseite des Denkens. Eine Kehrseite, die, wie ich zu sagen suchte, nirgendwo, weder hinten noch unten ist. Ein Gefühl, unbestimmt, am Körper (dem Apparat) Europas. Daß es zerstiebe wie eine Rauchwolke, darauf hatte man es angelegt.«¹²

Medien

Was also bleibt? Wenn die Geschichte der »Moderne« – und Benjamins Historiografie kreist um nichts anderes, wo er sie als eine des »Choks« schreibt – eine der Maschinierung oder Technisierung des »Unbewußten« ist, das sich traumatisch strukturiert¹³, dann beschreibt sie einen Schauplatz sich überkreuzender Strategien und Kriegsverhältnisse. Die Vernunftbegriffe jedenfalls, die sie hervorbrachte, installierten nicht so etwas wie ein Allgemeines, das den Krieg, das Zerwürfnis oder die Agonie an seinen »Rändern« postiert, um sie dort einer Hegung zu unterziehen. Das »Allgemeine« geht aus dem Zerwürfnis schon hervor, es ist bereits dessen Gestalt. Es ist sich selbst *pagus*, Grenzland, in dem Feindschaft und Gastlichkeit im Zeichen der Hostilität die Masken tauschen. Kaum etwas bezeichnet dieses namenlose Grenzland präziser als Carl Schmitts schneidendes Diktum, das Benjamin zu einer Umschrift herausforderte: der Feind sei die Gestalt der eigenen Frage; mit ihm seien Konflikte möglich, »die weder durch eine im voraus getroffene gene-

12. Ebd., S. 39.

13. Vgl. Walter Benjamin: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Gesammelte Schriften, Bd. I.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980, S. 612ff.

relle Normierung, noch durch den Spruch eines ›unbeteiligten‹ und daher ›unparteiischen‹ Dritten entschieden werden können¹⁴. Denn nichts charakterisiert genauer als dieser »Widerstreit«, was den Würfelwurf des *symbolon* ins Zerwürfnis von Waffengängen übersetzt. In ihnen nimmt er ontologisch Gestalt an, wird er *eidos* oder Bild, das sich auf den Begriff bringt und sich deshalb im Mythos abstützen muß. Überall, wo die eigene Frage auf diese Weise laut wird, da als verspäteter Effekt einer Fragwürdigkeit *alles* Eigenen, die sich im Anwurf der Feindschaft versammelt und zuspitzt. Oder erst, wo die Zerrissenheit, aus der sich Eigenes fügt, als Bedrohung des Eigenen in die exterioren Bezirke des *pagus* verschoben wird, kann sie als *Projekt* formiert werden, in dem der Alterität der Krieg erklärt wird. Begriffe der Verschiebung und Formierung, in denen sich diese Konstellation herstellt und wiederholt, sind ohne Ausnahme technischer Natur. Sie lassen, »mitten« – »unter« – »uns«, aufreißen, was als »Inmitten« ungreifbar, als »Unter« abgründig und als *Wir* ohne Namen ist. Doch verleihen sie der »Mitte« ein technisches, ein mediales Zentrum, dem *Wir* ein Programm, das erscheinen ließe, »was wir sind«. Sie konstituieren also nicht weniger als die Zeit und den Raum, in dem »wir« erscheinen.

Dies macht, »nach« der Katastrophe, die Tragweite von Versuchen aus, die Geschichte des Wissens als eine des Mediums, die der Technik als eine des Krieges zu schreiben.¹⁵ Marshall McLuhans epistemologischer Coup hatte die Metaphysik von Signifikant und Signifikat an der Einsicht bersten lassen, das Medium »selbst« sei die Botschaft.¹⁶ Seither eskaliert jene Maschinierung des Wissens, die – einer treffenden Bemerkung Günther Anders' zufolge – »den« Menschen als antiquiert zurückließ. Dieser Coup macht diesen Menschen hinken wie schon die Freud'sche Wiederholung von Trauma und Tod ihre eigene Spekulation und deren prominentesten Zeugen, Ödipus selbst. Seine Versehrung hindert ihn, Schritt zu halten mit dem, was sich im Medium technisch substituiert und sich über ihm zum »Schicksal« verfügt, über das nur noch das Orakel Auskunft zu geben vermag. Wo immer sich als *eidos* auf den Begriff bringen oder ins Bild setzen wollte, was sich wie zufällig ereignet, da bedurfte es also symbolischer Operationen, die sich im Spruch dieses Orakels ausmünzten. Dessen Medium, weil enthusiastisch und der *manía* verfallen, narkotisiert oder betäubt, fiel mit der Botschaft

14. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot 1979, S. 27.

15. Vgl. Friedrich A. Kittler: *Grammophon Film Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose 1986.

16. Vgl. Marshall McLuhan: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Frankfurt/Main: Fischer 1970.

bereits zusammen, die es überbrachte. Hierin wiederholt sich nicht nur das Verhältnis von Trauma und Aneignung, das die *conditio humana* seit jeher ausmachte. Hierin besteht auch der Gebrauch, den eine neuere Theorie des *technischen* Mediums von der These macht, es sei selbst bereits die Botschaft. Zwar zehrt sie davon, daß sich das *Wir*, das sich als Enigma eines *Alter* in den Appropriationen des Begriffs zurückzieht wie manifestiert, stets technisch anzeigt und ersetzt. Doch wo sich eine Medientheorie »nach« McLuhan aneignen will, was ihr so entgeht, entgeht sie selbst um so weniger einer Logik des Imaginären. Sie gibt als »Subjekt« nur preis, was sie sich im *Wir* um so unduldsamer anverwandelt. »Alle Medien sind mit ihrem Vermögen, Erfahrung in neue Formen zu übertragen, wirksame Metaphern (...). Im gegenwärtigen Zeitalter der Elektrizität erleben wir, wie wir immer mehr in die Form der Information verwandelt werden und einer technischen Erweiterung des Bewußtseins entgegengehen.«¹⁷

Ganz so, als solle ratifiziert werden, was Kants Techniken der Einbildungskraft oder Nietzsches Sprungtechniken einer artistischen Übertragung vorgezeichnet hatten, verschränken sich Metaphorik und Erfahrung zum *Wir* in Technizitäten elektrischer und elektronischer Medien. Insbesondere soll sich jene Erweiterung, die die Rhetorik seit Aristoteles der Metapher zugeschrieben hatte, in einer technischen *Erweiterung des Bewußtseins* fortsetzen. Erweiterung bleibt die Konstante jedes metaphysischen Technikprojekts. Zugleich aber dementiert es sich beständig selbst. Wo der Mensch nämlich »sein Gehirn außerhalb des Schädels und seine Nerven außerhalb der Haut trägt«¹⁸, liegen die Nerven medientheoretisch nicht nur bloß. Sie sind, technisch armiert, in so etwas wie die Entblößung selbst übergegangen. Ihr Modus äußerster Schutzlosigkeit entspricht einer unablässigen Folge traumatischer Schocks. Deshalb geht es auch nicht um eine »Erweiterung«, wenn darunter eine Potenzierung menschlicher Vermögen verstanden wird, die ansonsten die Grenzen von »Innen« und »Außen« unangetastet ließe. Allen Anthropomorphien zum Trotz, die McLuhans Analyse ihren humanen Halt geben sollen, spricht sie von einer technischen Metaphorizität. Sie ist darin wirksam, unausgesetzt betäubende und narkotisierende Effekte freizusetzen. In ihnen verschieben sich solche Grenzen, gruppieren sie sich neu oder verschlingen sich ineinander. Nicht als Erweiterung, sondern als Katastrophe oder als *Erweiterung von Zusammenbrüchen jeder Erweiterung* müßte das Mediale deshalb gelesen werden. Es bestünde in einem sich unausgesetzt neu grup-

17. Ebd., S. 64.

18. Ebd.

pierenden Ensemble fragmentierter Instanzen. Sie lassen eine Ökonomie der Erweiterung nur funktionieren, indem sie sie einem eskalierenden Zerfall aussetzen. Zwar unterstellen Ideogramme der Erweiterung immer noch Horizontbegriffe. Sie instituieren ein Zentrum, um das sie sich anordnen, und einen homogenen Raum, in den sie sich verschieben. Um so heftiger aber spricht McLuhans Programmwort, das Medium sei die Botschaft, aus dem irreversiblen Zerfall von Horizont, Zentrum und homogenem Raum. Wenn nämlich der »Inhalt« eines Mediums aus anderen Medien besteht¹⁹, dann hat man es mit Rahmungen zu tun, die andere Rahmen freigeben. Deshalb widerstreitet die Instanz des *Wir*, von der McLuhan spricht, jener *imago* von Bewußtsein und Erweiterung, in der McLuhan zugleich an einem »menschlichen Zentrum«, an Anthropomorphien des Werkzeugs und deren »erweiternder Funktion« festhalten will. Der Vorrang der Metapher, den er reklamiert, vollzieht, zur Technik medialer Übertragungen oder zur Metaphorizität im technischen Wortsinn gewendet, nur nach, was die Tradition als Metaphorik aller Aneignung stets schon in Anschlag gebracht hatte.

Doch um so weniger entgeht die Maschinierung dieser Aneignung den Aporien oder den Mythen einer Geschichtsphilosophie, die sich noch da fortsetzt, wo deren »Subjekt selbst« als technisches Medium erscheint. Der Riß der Zahl, den Nietzsche im Innern der Metapher aufspürte, sucht das digitale Maschinensubjekt heim, das die Metapher als Schalttechnik erst lesbar macht. Wie eine Medien-geschichtsschreibung »nach« McLuhan zeigen konnte, blieb dessen Theorie der Übertragung, Speicherung und Verarbeitung von Informationen noch dem Analogen verhaftet. Tonaufzeichnung als Schallplatte oder Magnetophon, Bildaufzeichnung als Foto oder Film, Sprachaufzeichnung als Handschrift, Typoskript oder Druck mögen Verbundsysteme eingehen, in denen das eine Medium zum »Inhalt« des anderen wird. Sie sind medientechnisch durch eine wechselseitige Unübersetzbarkeit gekennzeichnet, die verhindert, daß sie ineinander aufgehen. Dem gegenüber bilde der Computer einen epochalen Einschnitt. In ihm ist, Friedrich A. Kittler zufolge, »alles Zahl: bild-, ton- und wortlose Quantität. Und wenn die Verkabelung bislang getrennte Datenflüsse alle auf eine digital standardisierte Zahlenfolge bringt, kann jedes Medium in jedes andere übergehen. Mit Zahlen ist nichts unmöglich. Modulation, Transformation, Synchronisation; Verzögerung, Speicherung, Umastung; Scrambling, Scanning, Morphing – ein totaler Medienverbund auf Digitalbasis wird den Begriff Medium selber kassieren. Statt Tech-

19. Vgl. ebd., S. 27

niken an Leute anzuschließen, läuft das absolute Wissen als Endlosschleife.«²⁰ Es ist sozusagen technisch positiv geworden, es hat sich selbst angeeignet. Es hat sein Geheimnis verloren, indem es sich medial darüber aufklärte, *immer schon Krieg gewesen zu sein*.

Solange analoge Medien Rahmen darstellen, in denen die Rahmen anderer Medien erscheinen, hatte man es mit einer Ordnung von Zitaten zu tun, die sich gegenseitig aufrufen. So zitiert das Buch den Erzähler, der Film das Buch, das Theater oder das Magnetophon; und wo bei *Live*-Auftritten, der Authentizität zuliebe, ein *Playback* einspringt, da zitiert sich das Leben dieses *Live* nur in den Artefakten einer Aufzeichnung, die der *common sense* dem Toten zuschreibt. Mit dem Zitat aber war bereits eine gewisse Alterität ins Spiel gekommen, die auf eine »eigentliche« Medialität nicht zurückgeführt werden kann. Kittlers Feststellung, im Digitalcode könne jedes Medium in jedes andere übergehen, erteilt der Alterität dagegen den kühlen Bescheid, immer schon Entfremdung des Selben, Simulation digitaler Differenzen oder Gestalt der eigenen Frage gewesen zu sein. Zwar stützt sich diese Historiografie des Digitalen auf einen Begriff des Symbolischen, den sie den Trivialitäten der Freud'schen Erfahrung entlehnt. Doch was an seinem Platz fehlt, also Platzverweis ist, der sich in seiner Verschiebung nur anzeigt, geht nun angeblich als Code in eine »digital standardisierte Zahlenfolge« über, mit der nichts mehr unmöglich sein soll. Sobald dieser Code jedes andere Medium darstellen kann, Bild, Ton und Text, präsentiert es sich als Medium des Mediums. Nicht von ungefähr klingt in seinem Begriff jene Reminiszenz an eine Dialektik an, die ihm bescheinigt, das »absolute Wissen« als Endlosschleife laufen zu lassen. Weil der digitale Code in der Alterität nur eine fremde Gestalt seiner selbst identifizierbar macht, schreibt er sich im bellizistischen Programm einer Machtergreifung, die den »leeren Platz« Kants ebenso simuliert, wie Hegels Begriff ihn okkupiert hatte.

Geschichtsphilosophie erfährt auf diesem Weg einer Einebnung des Trivialen ihre technologische Restauration. Nicht von ungefähr bezieht sie ihr *télos* aus einem Zusammentreffen, das die Alterität der Zeit im Schnittpunkt von Zeitlinien synchronisiert, die mit der Flugbahn von Geschossen zusammenfallen. »Mit Wieners Linear Prediction Code (LPC) wurde die Mathematik zum Orakel, das auch aus Unordnung eine wahrscheinliche Zukunft vorhersagt – zunächst bei Jagdbombern und Flaksteuerungen, in Zwischenkriegszeiten dann bei Menschenmündern und Computersimulationen ihres Diskurses. Die blinde, unvorhersehbare Zeit, die über

20. Friedrich A. Kittler: *Grammophon Film Typewriter*, S. 8.

Analogmedien der Speicherung und Übertragung (im Unterschied zu Künsten) herrscht, kam endlich in den Griff.«²¹ Wieners LPC errechnet, diesseits von Bedeutungen, aus differentiellen Daten die Utopie einer Synchronizität, die im Augenblick ihres Eintreffens mit der Vernichtung des Ziels zusammenfallen würde. Der Algorithmus ist einer Finalität unterstellt, die das Digitale zum Mittel eines Zwecks macht. Im gleichen Augenblick aber wird Mathematik, wie Kittler präzise festhält, auch zum *Orakel*. Einem Resultat zugekehrt, in das sich versammelt, was Begriff und Bild entgehen muß, erstattet es beiden, was ihnen fehlt, um Begriff oder Bild zu sein. Auf der äußersten Höhe digitaler Schalttechniken, im Medium der Maschine, stellt sich wieder her, was bereits den *lógos* auf sprachmagische Techniken verwiesen hatte, wo er sich der Möglichkeit zu versichern suchte, der Differenz des *Alter* innezuwerden. Unter der Hand trägt sich dieser Rechnung zu, was ihre Rationalität dem Mythos schon zugekehrt hat, über die Zukunft zu verfügen, sie »in den Griff« zu bekommen. Wo blinde, unvorhersehbare Zeit ohne Bedeutung bleiben muß, weil sie in analogen Techniken von Anschauung und Begriff nicht aufgeht, springt die digitale Symbolverarbeitung des Orakels ein. Sie erstattet den Teleologien des Wissens, was ihnen fehlt, um als Wissen und Technik des Symbols in Flugbahnen selbst einschlagen zu können. Um die »Leere des Platzes« zu tilgen, der sich den Ontologien des Krieges als dessen Unvorhersehbarkeit aufdrängt, versetzt sich das technologisch gewordene Medium in Bezirke des Mythos. Es versichert sich im Lichtblitz des Einschlags der Parusie seiner selbst. »Was Mensch heißt, bestimmen keine Attribute, die Philosophen den Leuten bei- oder nahelegen, sondern technische Standards.«²² Mit den Anordnungen der Philosophie aber verschleißt dies die neueste Theorie des Mediums um so nahtloser, als sie sich schmeicheln möchte, dem philosophischen Mythos des Subjekts definitiv entgangen zu sein. Im »Waffensubjekt« (Kittler) feiert dieser Mythos umgekehrt triumphal Auferstehung. In ihm spricht sich nämlich aus, daß dieses »Subjekt« im *pagus* seiner selbst stets schon unter Waffen stand. Fixiert auf eine Linearität, die zu schneiden den Befehl zur Zerstörung auslöst, identifiziert es im Feind, was Gestalt der eigenen Frage immer war.

Zwischen Vorhersehbarkeit und Vorhersagbarkeit aber klappt jene winzige Distanz, die sich erst im Augenblick des Einschlags schließen läßt, indem er sie annulliert. Offensichtlich korrespondiert diese Distanz einem Riß, der sich der symbolverarbeitenden Ora-

21. Ebd., S. 374.

22. Friedrich A. Kittler: *Die Welt des Symbolischen – eine Welt der Maschine*: in: ders., *Draculas Vermächtnis*, Leipzig: Reclam 1993, S. 61.

kelmaschine bereits eingetragen hat und sie, diesseits eines jeden Orakels, das sie auswerfen mag, iterieren läßt. Wo sie ihr Spiel von +A und -A, Null und Eins spielt, da um Konstellationen eines künftigen Zusammentreffens zu errechnen, das sich als Resultat ausmünzen ließe. Doch setzt dies eine Differenz voraus, die sich bereits zurückgezogen hat, sobald sie als digitales Programm Gestalt annimmt. Jedes Programm stellt Beziehungen zwischen differentiellen Termen her, die ihnen so etwas wie eine »Bedeutung« zuweisen. Abgerichtet auf ein Resultat, das in einem maschinellen Abschlußbefehl bestehen mag, zielt jedes Programm auf den Augenblick seines Abbruchs, in dem es ein Ergebnis präsentiert. Es bedient sich der Differenz, ohne sie zu »sein«. Oder indem es differiert, hat es sich der Unabschließbarkeit einer Differenz bereits begeben, die sein Differieren erst ermöglicht. Weit davon entfernt, diese Differenz im digitalen Medium zu reduzieren, disseminiert es dessen Alterität jedoch über jede mögliche Grenze einer Aneignung hinaus. Weil der Computer Simulation jedes anderen Mediums ist »und sonst nichts«, ist er Rahmung als *Zerfall* jeder Rahmung; oder, wie sich ebenso sagen ließe: Rahmung dieses Zerfalls jeder Rahmung. Er »ist« Universalmaschine, mit der sich die *imago* des Universalen selbst destruiert. Er montiert Zitate und *noch sich selbst als Zitat*. Nur deshalb scheint die digitale Schnittstelle »ein seltsam interpretationsoffener, schwer zu lokalisierender Ab-Ort zu sein, ein Ort, der kein ontisches Kontinuum zwischen Mensch und Maschine darstellt, sondern allenfalls eine ontologisch nicht fixierbare Relation von Zuschreibungen, Metaphern, Eigenschaften und Phantasmen«²³.

Medientheorie bewegt sich deshalb selbst noch im Bann einer *imago*, wo sie in technischen Begriffen eine Differenz unterschlägt, die bei Heidegger die »ontologische« hieß und – gegen Heidegger noch – als Alternanz ihrer selbst gelesen werden müßte. Wo ein medienhistorischer Positivismus die Maschine mit dem dialektischen *télos* absoluten Wissens ausstattet, wird er einer Zäsur oder eines Einschnitts nicht inne, der als Rahmen eines Erscheinens oder als *pagus* der Hostilität ihr eigenes Erscheinen erlaubt. Nicht von ungefähr begegnen Rechenmaschinen dem Widerstand, der sich ihnen als Ungreifbarkeit dieser voraus-gesetzten Differenz entgegenstellt, weil entzieht, durch die »Tiefe« von Datenerhebungen und die Prozessor-Geschwindigkeit ihrer Verarbeitung. Technisch ratifiziert sich darin, was der okzidentalen *epistémé* von Anbeginn eigen war: die Alterität gleichsam einzuholen, sie zu überholen, um sie an jenem Platz zu überraschen, heimzusuchen oder zu treffen, der im

23. Georg Christoph Tholen: *Digitale Differenz*, <http://www.uni-kassel.de/wz2/tholen/DIGDIFF.html> vom 21.Dezember 1999.

Linear Prediction Code bereits der ihre gewesen sein wird. Das bellizistische Programm stellt die Alterität dromologisch. Sie macht sie zur Gestalt eines Treffens, die sich ins Visier nehmen läßt. Sie verschiebt zur Linearität von Zeit, was ihr als »Inmitten« des Unterschieds entgangen sein wird. Wirkmächtig soll so eine gewisse Zukunft mit dem Privileg ausgestattet werden, früher als die Gegenwart zu sein. Diese Verschiebung sucht alle Horizontbegriffe nicht nur heim; sie hat sie im *Linear Prediction Code* immer schon vorgezeichnet. Medientechnisch inszeniert sie den »Übergang von einer Zeit des Krieges zu einem Krieg um Zeit im Frieden«²⁴. Anders gesagt, resultiert die »Antiquiertheit des Menschen« (Anders) aus einer Prävalenz des Mediums, das alle Gegenwart zum Appendix künftiger Treffen gemacht hat. Oder auch: die Unterwerfung der Alterität unter das Diktat des Selben kehrt in ihr, »unheimlich«, als Entzeitlichung wieder, die noch das Selbe im technisch-medialen Orakel künftiger Treffen ereilt – ganz so, als sei bereits über es verfügt. Wo Medientheorie das Signum der Gegenwart dromologisch in einer Geschwindigkeit sistieren will, die alle Gegenwart von sich fortreißt, da überholt sich diese Gegenwart gleichsam selbst. Diese Geschwindigkeit einer Bewegung mag ontologisch zwar ein Erstes sein. Ereignisse in »Echtzeit« jedoch, »realer als das Reale«, supplementieren technisch nur die Insuffizienz aller Ontologie. Bereits diese »Gegenwart« ist so ein Technikum, das sich von der Alterität her schreibt.

Denn auch ein *Linear Prediction Code* operiert mit einer Ökonomie der Sprache, die von der Tradition als Spiel von Metapher und Metonymie analysiert worden war. Er ersetzt, der Kürze halber, einen Term, der fehlt, durch einen anderen, der dieses Fehlen supplementiert. Was in der Ersetzung des Fehls nicht aufgeht, wird ebenso verschoben wie aufgeschoben. Schon deshalb, weil die unendliche Stelle hinter dem Komma jeder Berechenbarkeit entgeht, ist das *grámma* maschineller Algorithmen unabgeschlossen, hört es nicht auf, sich nicht zu schreiben. Diese Differenz ist »nicht die einfache Negativität einer Lücke, sondern das Auftauchen des Zeichens (*marque*). Doch sie überdauert nicht, als Arbeit des Negativen im Dienste des Sinns, des lebendigen Begriffs, des Telos, die in der *Aufhebung* einer Dialektik *aufhebbar* und reduzibel ist.«²⁵ Nicht anders operiert der Maschinen-Algorithmus mit dem unbeherrschbaren Spalt seiner selbst. Oder die Maschine entgeht nicht dem maschinellen Widerstreit, der sich in ihr zugetragen hat, wenn ihr Algorithmus eine Entscheidung forciert, die sich im Unterschied zu

24. Paul Virilio: *Geschwindigkeit und Politik*, Berlin: Merve 1980, S. 187.

25. Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, S. 301.

sich selbst bereits aufgeschoben haben muß. Sie entgeht also nicht dem, was die Zahl aufs *grámma* verweist: auf einen Aufschub, der sich jeder Aneignung und damit auch jedem definiten Resultat verweigert. Deshalb bleibt, was ihr unvorhersehbar ist, vorher-sag-bar nur als Orakel, weil dem Sehen wie dem Sagen gleichermaßen der Riß entgeht, der beide ermöglicht.

Was den Gott Schellings dem Würfelwurf nachträglich sein ließ, der ihn erst einsetzte, was in Nietzsches Aleatorik im Spiel der Differenzen zerfiel, hatte sich als Gott anmaßen wollen, deren symbolisches Spiel zu überblicken, vorauszusehen und in den Griff zu nehmen. Medientheorie, der in Zahlen nichts unmöglich scheint, tritt im präzisen Sinn ein theologisches Erbe an. Indem sie dies erkennt, kehrt die Metaphysik in der Göttlichkeit ihrer Maschine als *deus ex machina* um so unheimlicher wieder. Überall, wo sie ontologisch spricht, geht es ihr um »Anwendung«. Überall handelt es sich darum, das Wendbare zurückzuweisen oder ins Sichtbare, Anschauliche, ins Resultat einer Szene zurückzuwenden, was als »leerer Platz« der Maschine nicht aufhört, sich nicht zu schreiben. Deshalb ginge es darum, die Differenz zu markieren, die jeden Computer als »Modell« der unvordenklichen Differenz von dieser Differenz und damit von sich »selbst« trennt. Doch selbst dies wäre noch eine ontologische Formel, die durchgestrichen werden müßte: »Das ist sehr wichtig, die Modelle. Nicht, daß das etwas heißen würde – das heißt nichts. Aber so sind wir nun mal – das ist unsere animalische Schwäche –, wir brauchen Bilder. Und wenn's an Bildern fehlt, dann kommt es vor, daß die Symbole nicht zutage treten. Im allgemeinen ist es eher die symbolische Defizienz, die ins Gewicht fällt. Das Bild kommt uns von einer wesentlich symbolischen Schöpfung, das heißt von einer Maschine, der modernsten Maschine, für den Menschen sehr viel gefährlicher als die Atombombe, von der Rechenmaschine.«²⁶ Medientheorie, die diesen Unterschied des Modells zu sich selbst erkennt, kehrt sich ins *Bild* der Maschine. Sie annulliert, was das *Bild einer Differenz* als *Differenz des Bildes* differiert. Sie ist um so mehr Philosophie geblieben, als sie den Abschied von der Metaphysik definitiv machen will.

Mit einer unausweichlichen Fatalität, die aus dieser Verkennung hervorgeht, bleibt ihr letztes Wort deshalb die Vision gewordene Schnittstelle von Mensch und Maschine. Sie hat ins Sichtbare gekehrt, was Medientheorie zwischen technischen Phantasmen und anthropologischen Letztbestimmungen schwanken läßt. Im »leeren Platz« will sie anschreiben, was kein Modell einer Maschine an-

26. Jacques Lacan: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, S. 117.

schreiben kann, weil die Möglichkeit von Anschriften aus deren Verschiebung selbst erst hervorgeht. Damit aber tilgt sie die Alterität, wird sie Kriegsmaschine im Wortsinn. Sie mutiert zu jener Banalität eines Faszinosums, das einst transzendentaler Schein hieß. Aber deshalb muß eine Theorie der »neuen Medien«, deren Kunstgriff von »Benutzeroberflächen« sich einem neuen Priesterwissen des Digitalen anvertraut, in ihrem letzten Satz einbekennen, daß ihr Totum sich selbst dementiert. Denn »der Andere ist anders genau im Maße seiner Unregelmäßigkeit und Unerfindbarkeit. Dies und das Vermögen der Antworten bezeichnen die Grenze der Simulation des Anderen durch die Turingmaschine. Denn Antwort heißt nicht Reaktion. Ein *stimulus* stellt keine Frage, und keine kybernetische Maschine kann eine *responsé* auf einen *response* reduzieren. Das ist die Grenze des Binären: *What computers can't do.*«²⁷ Wäre dieser letzte Satz der Theorie ihr erster gewesen – sie hätte nicht aufgehört, sich nicht zu schreiben.

Commune

In einer Illustration, die ein Denkbild hätte werden können, hat Marshall McLuhan anschaulich gemacht, was ein Medium für einen gewissen Moment allen anderen gegenüber sichtbar macht oder in den Vordergrund treten läßt; es ist der Moment seines Verschwindens: »Knapp bevor ein Flugzeug die Schallmauer durchbricht, werden die Schallwellen an den Tragflächen des Flugzeugs sichtbar. Das plötzliche Sichtbarwerden des Schalls gerade dann, wenn der Schall aufhört, ist ein treffendes Beispiel jener großen Seinsgesetzmäßigkeit, die neue und gegensätzliche Formen offenbart, wenn frühere Formen gerade den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichen.«²⁸

Sichtbarkeit, Anschauung ist das magische Wort aller Philosophie. Auf den Vorrang der Präsenz verwiesen, in der sich Anwesendes gibt, erschließt es die Horizonte der *theoría* im Wortsinn. Es verheißt so etwas wie eine Ankunft diesseits des Gegenständlichen – jenen Augenblick, in dem die Masken fallen. Es verspricht ein Präsentwerden des Sinns, der die Gegebenheiten umfängt, weil er die Dinge in ein Medium eingelassen hat, das sie durchdrungen hält und deshalb offenbart. Deshalb sind Medium oder Vermittlung nicht Begriffe, sondern »Näherungen« eines »Inmitten«. Denn das »Inmitten« ist als Sinn und Bedeutung nicht stillzustellen. Als *terminus*

27. Norbert Bolz: *Theorie der neuen Medien*, München: Wilhelm Fink 1990, S. 141.

28. Marshall McLuhan: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, S. 21.

medius Voraussetzung jedes Resultats, hat es sich als Supplement in jeden Syllogismus eingeschoben. Als Zwischenstufe, die andere Zwischenstufen aufruft, iteriert es in sich und teilt sich jedem Ergebnis eines Schlusses als Unruhe mit, die es erzittern läßt. Kein Medium geht in bloßer Vermittlung auf, um am Resultat zu zerfallen. Das Resultat ist eines im Wortsinn: Rück-Sprung im Sinn des maschinensprachlichen *Return*, in dem sich der Unterschied entscheiden soll oder zur Entscheidung geworden ist. Es kehrt ins Gegenwärtige, Sichtbare, ins Ergebnis, was als Medium iteriert. Alles, was sich derart feststellt, zeigt sich im Licht einer Erkenntnis. Doch was sich in dieser Metaphorik einer jeden Erkenntnis zeigt, ist von einem irreduziblen Entzug gezeichnet. Phänomenologisch gesprochen, kehren mir die Dinge ihre Vorderseite zu, treten sie in den Horizont des Sichtbaren ein, weil sie mir ihren Rücken entziehen. Zwar ist nicht evident, sehr wohl aber gewiß, daß der »Rücken der Dinge« (Bloch) aussteht. Denn er ist von einem anderen Blick verbürgt, der nicht der meine ist oder der als anderer in meinen Gesichtskreis nicht fällt. »Bürgschaft« im übrigen ist ein Terminus Heideggers.²⁹ Er springt dort ein, wo sich das Verhältnis von Identität und Differenz in einer Weise, die abgründig genannt werden müßte, als unkonstruierbar erweist. Denn um zu schreiben: A »ist« A, bedarf es nicht eines einzigen A, sondern zweier, die sich im A »ist« A auffächern. Um also die Identität festzuhalten, oder, was dasselbe ist, um sie auszudrücken, muß sie bereits einer Verdoppelung ihrer Terme ausgesetzt worden sein, die sie gespalten hat.

Gewiß, diese Operation bleibt unbemerkt. Denn wir meinen schon zu wissen, was gemeint ist, und Heidegger spricht sogar aus, worin das Gemeinte besteht: »Die gemäßere Formel für den Satz der Identität A ist A sagt demnach nicht nur: Jedes A ist selber dasselbe, sie sagt vielmehr: Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe. In der Selbigkeit liegt die Beziehung des »mit«, also eine Vermittlung, eine Verbindung, eine Synthesis: die Einung in eine Einheit. Daher kommt es, daß die Identität durch die Geschichte des abendländischen Denkens hindurch im Charakter der Einheit erscheint.«³⁰ Doch sobald das Eine »mit ihm selbst« ohne sein Spiegelbild, ohne ein *Alter* gedacht werden soll, in dem es sich darstellt, reißt ein Abgrund in ihm auf. Er läßt jede Einung »mit sich« als nachträglichen Effekt des »Mit« erscheinen. Um mit ihm selbst dasselbe zu sein, hat sich in dieses »Sein« ein Zusammen, ein Gemeinsam-Sein, ein

29. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske 1996: S. 13. – Vgl. auch Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989, S. 170ff.

30. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, S. 11.

Commune eingeführt, das im Herzen der Identität bereits eingefallen war und sie zerrissen haben mußte. Nicht das *Alter* der Spiegelbeziehung also, das im A »ist« A aufscheint, verbürgt diesen Riß. Er »ist« die Marke einer Alterität, die, anders als jede spekuläre, spekulative oder spektakuläre Beziehung, mit dieser Beziehung selbst gebrochen hat, um alle Beziehung aus diesem Bruch auftauchen zu lassen. Dies jedoch macht die Alterität undarstellbar. Und es macht alle Philosophie zur Meditation eines Unterschieds, der, zum Resultat eines Begriffs, einer Beziehung, eines Algorithmus, zum Schied einer Entscheidung geronnen, von sich selbst unterschieden »ist«. Deshalb »ist« die Philosophie »Abschied« von sich. Denn dieser Unterschied ist, was sie, im mehrfachen Sinn dieses Ausdrucks, an ihrem Platz fehlen läßt: »Sein gedacht aus der Differenz.«³¹

Aber woher dann die Erschöpfung der Philosophie? Woher die unsagbare Last, an der sie trägt und die jeden einzelnen ihrer Begriffe mit einer gewaltigen Hypothek beladen hat? Einer Hypothek, die unabtragbar erscheint und jeden freien Flug vereitelt, und sei es den der Eule Minervas, der sich ins Gewesene kehrt? Alles, und auch dies, so scheint es, hat sich bereits gedacht, ist ans Ende gelangt, und zwar, *weil sich dieses Ende selbst überschritten hat*. »Daß dieses Ereignis eingetreten ist und noch im Gang ist (was nicht heißen soll, daß es erst auf halbem Wege wäre), daß die *Geschichte*, deren ›Sinn‹ sich selbst aufgehoben hat, zumindest dieser tiefe Einschnitt, diese Zäsur oder Synkope der Bedeutung aufweist – und daß wir damit unweigerlich einer *anderen Geschichte* ausgesetzt sind, die jenseits der Bedeutung offen vor uns liegt und deren Sinn niemals in einer Rückkehr des ›Sinns‹ bestehen kann (so wenig wie Platon den Sinn Ägyptens, das Christentum den Sinn der Sokratik oder die Industriegesellschaft den Sinn der christlichen Gemeinde wiederaufleben läßt) –, daß darin die Bestimmung liegt, die unserer Zeit zukommt, ist eine Erkenntnis, der sich das Denken der Wiederverkehr versperrt. Ohne eine solche Einsicht kann man strenggenommen nicht mehr den Anspruch erheben, seine Zeit und für seine Zeit zu denken. Denn die Realität dieser Zeit liegt in der Zäsur, die den offenen Riß der Bedeutung überall aufbrechen läßt: im Weltkrieg, in der Vernichtung, in der Ausbeutung und im Hunger, in Technik, Kunst, Literatur und Philosophie (...).«³² Dieser Riß durchläuft also nicht nur die Bedeutung dessen, was man einst die Geschichte des Seienden hatte nennen können. Er zerstäubt auch, was, im ontologischen Entzug eines »Seins des Seienden«, dem ontischen Bestand so etwas wie Obdach oder Zuflucht in der Fragwürdigkeit

31. Ebd., S. 57.

32. Jean-Luc Nancy: *Das Vergessen der Philosophie*, S. 71.

des Seins hatte verleihen wolle – ganz so wie in einer Bürgerschaft. Nicht weniger aber läßt der Riß deshalb zerfallen, worin ein Ende, das sich selbst überschritten hat oder zu enden nicht aufhört, ein erneutes Mal entscheiden will: im technisch positiv gewordenen Medium. Dessen Algorithmen sollen schreiben, was ihnen als »Inmitten« doch ohne Ende entgeht. Sichtbar geworden wie jene Schallwellen, die McLuhan an den Tragflächen eines Flugzeugs erblickt, spricht das Medium nur davon, daß sich in ihm verstellt, was es anzeigt oder vorstellt, und daß kein Modell einer Maschine dessen innewird.

Zwar »ist« das Medium die Botschaft; doch nur, weil sich das »Mit« Heideggers nicht darstellen läßt. Es bleibt ohne Resultat, ohne Bedeutung, ohne die Fiktion eines Ergebnisses, in das sich eine Geschichte *versammeln* ließe – und wäre es die des »Seyns«. Das »Mit« hält sich zurück. Es hat sich reserviert. Es ist, in keinem Ergebnis präsentabel, nicht einmal ein *Es*, sondern Vorbehalt, Vorzeichen dieses *Es*. Es läßt dessen Sammlung aus einer Zerstreuung hervorgehen oder den *lógos* zu jener Frage nach dem *Es* werden, in der er sich immer nur seiner eigenen Fragwürdigkeit ausgesetzt hat. Eine irreduzible Öffnung also. So konnte sich schon der phänomenologische Blick nur seiner selbst vergewissern, indem er an den Blick des Anderen appelliert hatte. So war er seiner selbst gewiß erst in jenem unmeßbaren Maß, in dem er von sich selbst getrennt war. Dieser Trennung, dieses Risses innezuwerden, der alles gezeichnet hat, was »mit« sich selbst das Selbe ist, umreißt den Nexus der philosophischen Frage. Aber damit auch die Fragwürdigkeit dieser Frage: insistiert sie doch um so unabweisbarer, als alle Anzeichen dafür sprechen, daß ihr der Platz von einer technisch gewordenen Medialität streitig gemacht wird – immer schon und unausgesetzt. Es bedeutet also nicht, den Einschnitt herunterzuspielen, den das digitale Medium in der epistemischen Ordnung setzt, wenn man daran erinnert, daß dieser Streit, diese Strittigkeit, dieser »Widerstreit« oder diese Differenz den *lógos* nicht nur begleitet hat. Der »Schied« tritt nicht hinzu, nicht »heute« erst. Er determinierte das innerste Zentrum des *lógos*, indem sich ihm jedes »Zentrum« entzog. Von der Schrift zur Telekommunikation, vom *grámma* zur Telekommunikation *als grámma*; oder von der Metapher Platons zur Metapher Heideggers: was in dieser Konstellation dringend ist, was in der Philosophie drängt und andrängt, sie *bedrängt* und in ihr der Arbeit einer Ver-Drängung unterliegt, die den philosophischen Horizont gewissermaßen erst hervorbringt, sind die Masken des »Inmitten«. Es ist, wie sich auch sagen ließe, das *énigma* des *Wir*, das zu lösen die Verheißung auch der Philosophie gewesen war. Doch »wir«, die wir uns »jenseits eines ›Totalitarismus‹ befinden, der wohl

die grauenvolle Verwirklichung dieser Verheißung war, kennen nur noch Imperialismen, die auf dem Hintergrund eines ganz anderen Imperiums, oder eines ganz anderen technisch-ökonomischen Imperativs zusammenspielen, und jene Sozialformen, die dieser Imperativ ausbildet. Von Gemeinschaft ist nicht mehr die Rede. Nicht zuletzt auch deshalb, weil das technisch-ökonomische Ins-Werk-Setzen unserer Welt die Entwürfe eines gemeinschaftlichen Ins-Werk-Setzen abgelöst, ja sogar deren Erbschaft angetreten hat. Immer geht es um Werk, Operation oder Operativität.«³³

Deshalb kann diese Operativität auch nicht »stark« genug gemacht werden. Die Eiseskälte, in die jede Lektüre eines Maschinen-Algorithmus versetzt, überbietet oder *verläßt* in jeder nur denkbaren oder undenkbbaren Weise, was Adorno an einer Stelle die »Eiswüste der Abstraktion« nennt. Sie verhält zum Tabu über aller Darstellung um so unabweisbarer, als sich im Algorithmus universale Darstellbarkeit geradezu verspricht. Indem er nicht aufhört, sich nicht zu schreiben, dementiert er nicht nur dieses Versprechen. Er dementiert noch die Maschine als Darstellung dieser Darstellung des Versprechens. Er läßt sie als Substitut fungieren, zerrissen gleichsam zwischen Unterschied, Abschied und Entscheidung – oder zwischen »Entschlossenheit« und »Nostalgie« – um jede Erinnerung an die Phantome eines Originals zu zerstreuen. Dies setzt der »Gemeinschaft«, dem *Wir* einen unüberwindbaren Widerstand entgegen. Es gibt kein Bild, keinen Begriff, kein *eidos*, in dem sie sich versammeln ließe. Das Ende all dieser Vorstellungen hat sich selbst überschritten. Und die Erschöpfung, die Last, die unabtragbare Hypothek, die auf den Begriffen der Philosophie liegt, korrespondiert diesem Ende. In ihm spricht sich aus, »daß der Sinnanspruch künftig über die Erschöpfung der Bedeutung verläuft«³⁴. Die Technisierung des Mediums löst nicht nur die Trennung von *téchne* und *lógos*, sondern mit ihr auch die von »Innen« und »Außen«, Immanenz und Exteriorität und damit den Nexus der philosophischen Begrifflichkeit selbst auf. So hat sich erschöpft oder wurde ontologisch unmöglich, was sich, erst recht »nach« der Katastrophe des 20. Jahrhunderts, in den nicht weniger erschöpften Begriffen einer Ethik tabuisiert. Sie ließ der Moralismus nur noch Leierlied eines erschöpften Humanismus sein: das »Mit« zum Projekt der Immanenz einer »Humanität« zu machen, es als Resultat des »Menschlichen« zu konstruieren. Und all das ist unmöglich geworden. Aber müßte das nicht auch heißen, daß dieser Widerstand, der sich dem *Wir* der »Gemeinschaft« entgegensetzt, dieser Gemeinschaft bereits

33. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 53.

34. Jean-Luc Nancy: *Das Vergessen der Philosophie*, S. 75.

inhärent oder sogar die Gemeinschaft »selbst« war? Daß die Philosophie, die die Gemeinschaft immer voraussetzt, ohne ihr innezuwerden, in dieser Unmöglichkeit auf ihr eigenes Tabu getroffen wäre? Was zugleich bedeuten würde, in ein Begehren »jenseits« der Philosophie eingesetzt gewesen zu sein? In das des Anderen?

Die Gemeinschaft, so schreibt Jean-Luc Nancy, »garantiert die Unmöglichkeit ihrer eigenen Immanenz, die Unmöglichkeit eines gemeinschaftlichen Seins als Subjekt. Die Gemeinschaft ist weder ein Projekt, das eine Verschmelzung intendieren würde, noch allgemeiner gesehen, ein auf ein Produkt oder Werk zielendes Projekt – sie ist überhaupt kein *Projekt* (...)«³⁵. Denn sie ist, was Singuläre einander aussetzt. Sie läßt sie aus einem Unterschied hervorgehen, der einen Unterschied in sich und zu sich selbst beschreibt. Nichts anderes charakterisiert den Begriff der Sprache »im allgemeinen«. Aber nichts anderes entzieht sie auch dem Horizont dieser »Allgemeinheit«. Denn was den Unterschied zwischen dem Einen und dem Anderen »macht«, was sie in Beziehung zueinander treten läßt und Übergänge des Handels und des Krieges erlaubt, kann in keiner solchen Beziehung aufgehen. Es gibt keine Allgemeinheit »als solche«, die nicht vom Unterschied skandiert wäre, in den sie zu sich selbst getreten ist. Und es gibt kein »Sein«, das nicht aus einem »Anders-als-Sein« resultieren würde, aus dem sich das »Sein«, wie aus einem Zusatz oder einer Verstellung, erst gäbe. Deshalb ist die Gemeinschaft ebenso wenig ein Projekt, wie sie sich im Riß eines puren »Sollens« inmitten endlicher Singularitäten herstellen könnte. Und deshalb war möglicherweise schon die »Ethik«, die sich als *Kritik der praktischen Vernunft* gegeben hatte, Synkope aus Verstellung und Riß gewesen. Möglicherweise war sie schon, als Iteration von Intelligiblem und Unbedingtem, so etwas wie »Meta-Ethik« in einem Sinn, den Hans-Dieter Bahr als »Sprache des Gastes« befragt: »Die *Un*-möglichkeit, die Sprache des Gastes dem Gesetz der Sprache zu unterwerfen, *erneint* den Zusatz des Offenen, anstatt ihn als Leere zu verwerfen oder als absolute Präsenz zu erfüllen. *Die Sprache des Gastes hört nicht auf, nicht zur Sprache des Gesetzes zu kommen* – nicht deshalb nicht, weil in ihr ein Widersinn insistiere, der vereitle, daß ihre Bedeutung zur Gegebenheit käme (...).«³⁶ Erst in diesem Zeichen einer »Erneinung« der Hostilität tauschen Gastfreundschaft und Feinderklärung die Masken. Am undarstellbaren Ort differierend, der sich am Platz des Anderen reserviert, hören sie nicht auf, nicht zur Sprache des Gesetzes zu kommen. Dies unterbricht die Übertragung, setzt sie einer Wiederkehr aus, in der Nietz-

35. Jean-Luc Nancy: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 38.

36. Hans-Dieter Bahr: *Die Sprache des Gastes*, S. 445.

sche die Philosophie mit Krieg überzog, um sie gastlich zu machen oder vom Terrorismus des Ursprungs zu befreien. Oder dies macht sie, im »Hinzukommen« Freuds, am unbegehbaren Schnittpunkt eines Dreiwegs lesbar, an dem der Andere nicht aufhört, seine Ankunft aufzuschieben.

Deshalb gibt es kein Resultat, keine Ankunft des »Seins« und keine Erfüllung von Sinn und Bedeutung. Aber dies hat nichts mit einem »Nihilismus« zu tun, wie Nietzsche ihn schärfte, um das Nihil zu überwinden, und nichts mit dem, was ein landläufiges Gerede als »nihilistisch« abweist, um sich Narkotika des »Humanen« zu injizieren. Das, was sich wie ein unüberwindbarer Widerstand den Versuchen widersetzt, der Gemeinschaft habhaft zu werden, sie Werk werden zu lassen, sie zur Welt zu machen, ist Einspruch gegen den Terror. Nur weil der philosophische Impetus durch ein Tabu, das sich ihm entzieht, unüberbrückbar von sich selbst getrennt ist, ist er Begehren. In diesem Zeichen eines Unterschieds, das »Zeichen« im Sinn einer philosophischen Semiotik oder Hermeneutik nicht ist, stellt sich alles in Frage, was eine »allgemeine Hermeneutik« zu sein beansprucht. Ins philosophische Spiel der Begriffe, der Masken und Verstellungen schreibt sich als Frage ein, was ihm erlaubt, sich selbst zu entgehen. Nicht, weil dieses Spiel – ironisch – auf eine »höhere Wahrheit« verwiese oder auf die Erwartung eines Gottes, der allein uns retten könnte³⁷; und auch nicht, weil ihm anderen Praktiken aufgebürdet werden könnten, an denen die Philosophie versagt: die Kunst, die Revolution, die Techniken ... All dies würde nur Doppelgänger auferstehen lassen, die, als deren Gegenspieler, Gestalten der »Philosophie« immer schon waren. Worum es geht, philosophisch, künstlerisch, in den Revolutionen, Kriegen und Techniken, die ausstehen, das ist: in den Doppelgängern und *revenants*, im unheimlichen Spiel ihrer Wiederkehr eine Logik der Wiederholung zur Geltung zu bringen, die mit dem Mythos des Ursprungs auch den Willen zu dessen Finalisierung unterbräche. In diesem Sinn läßt sich Wolfgang Schirmacher allerdings folgen: »Den Revolutionen ist nicht vorzuwerfen, daß sie von Mißständen ange-regt wurden, sondern daß sie, geblendet von dieser Realität, nicht radikal genug waren.«³⁸ Dies hieße in einem bestimmten Sinn, für eine »revolutionäre Politik *inmitten* des Begriffs«, doch nicht nur des Begriffs, zu plädieren – unter der Voraussetzung, daß sich die Dissemination, die sich in jeder *revolutio* angekündigt hat, in einer Art

37. Vgl. *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, in: Günther Neske/Emil Kettering (Hg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen: Neske 1988, S. 81ff.

38. Wolfgang Schirmacher: *Technik und Gelassenheit*, Freiburg, München: Alber 1983, S. 220.

unabschließbarer Arbeit am Text freisetzen läßt. Denn alles »Neue« ist Modus einer Wiederkehr des Gleichen. Darin, wiederzukehren, spricht es davon, identisch nur als Anderes zu sein, was sich indes ontologisch nicht sagen läßt und *deshalb* wiederholt. »Das Verhältnis zum Neuen hat sein Modell an dem Kind, das auf dem Klavier nach einem noch nie gehörten, unberührten Akkord tastet. Aber es gab den Akkord immer schon, die Möglichkeiten der Kombination sind beschränkt, eigentlich steckt alles schon in der Klaviatur. Das Neue ist die Sehnsucht nach dem Neuen, kaum es selbst, daran krankt alles Neue. Was als Utopie sich fühlt, bleibt ein Negatives gegen das Bestehende, und diesem hörig.«³⁹

Und dies setzt den Abschied von jeder melancholischen Selbstverlorenheit der Wiederholung ab, unterscheidet ihn in gewisser Hinsicht noch von sich selbst. Erst darin wäre er nämlich »Abschied«. Wohl deshalb betont Nancy die Zäsur, die den offenen Riß der Bedeutung aufbrechen läßt. Oder deshalb akzentuiert Hans-Dieter Bahr, was in der »Erneuerung« dieses Risses nicht aufhört, nicht zur Sprache des Gesetzes zu kommen. Es wäre jene Differenz, die Freud veranlaßt, die Melancholie von der Trauer des Abschieds zu unterscheiden. Denn die Melancholie verfehlt, »narzißtisch« gründet, den Abschied. Sie *identifiziert* sich mit dem, was verloren ist. Sie verliert sich also, indem sie das Verlieren nicht verlieren will; oder sie verwandelt den Verlust des Objekts in einen Selbstverlust, der wie eine offene Wunde schmerzt. »Der Konflikt im Ich, den die Melancholie für den Kampf um das Objekt eintauscht, muß ähnlich wie eine schmerzhaft Wunde wirken, die eine außerordentlich hohe Gegenbesetzung in Anspruch nimmt.«⁴⁰ Und macht dies nicht auch lesbarer, was die Philosophie oder die Bedeutung im allgemeinen erschöpft, wo sie dem Ereignis eines Endes ausgesetzt wird, das sich selbst überschritt? Das zu enden nicht aufhört, das in sich selbst gleichsam riß und die Philosophie sich selbst *als Erschöpfung* aussetzt? Anders gesagt: handelt es sich vielleicht um eine Erschöpfung, die aus der selbstverzehrenden Ökonomie von Gegenbesetzungen aufsteigt, aus dem Nihilismus einer Abwehr also, der sich dem Abschied entgegensetzt und verneint, was sich nur *er-neinen* ließe? Zwischen Haß und Liebe schwankend, wie Freud vermerkt, läßt die Melancholie es nämlich zur Trauerarbeit des Abschieds nicht kommen. Was Kants Philosophie des »Erhabenen« die Subreption nennt, gewärtigt am Fall eines Objekts, was nicht von der Art eines Objekts ist. Es hat im undarstellbaren *Wir* die Beziehun-

39. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970, S. 55.

40. Sigmund Freud: *Trauer und Melancholie*, Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/Main: Fischer 1975, S. 211.

gen von »Subjekt« und »Objekt« ebenso durchquert wie gesprengt. Und dieser Fehl adressiert sich von Kant an Freud oder von Freud an Platon und darüber hinaus. Es hat nie ein solches »Objekt« gegeben. Oder wo es dieses »Objekt« gab, da als synkopische Unterbrechung, die die Verstellung dessen taktiert, was als Riß nicht aufhört, dazuzukommen – einer Dazwischenkunft gleich, die *Ankunft nicht ist*. Deshalb geht es bei jedem Abschied nur um Einzelkämpfe, wie Freud schreibt; wir können sie nämlich in kein anderes System verlegen als »in das Reich der sachlichen Erinnerungsspuren (im Gegensatz zu den Wortbesetzungen)«⁴¹. Abgründig jedoch wie jede Passage, in der Freud das Licht seines Sprechens entzündet, um das Licht des *lógos* zu brechen, spielt auch dieser Fingerzeig nur vordergründig in Oppositionen von Wort und Sache. Sachlich nämlich ist nicht die Sache; sachlich ist die *Spur*. Aber sie ist sachlich darin, »Spur« einer »Sache« zu sein, die nie anwesend, gegenwärtig, präsent gewesen sein wird. Sie »ist« Erinnerung daran, daß sich das Vergessen vergaß und daß keine Repräsentation sich auf eine Präsenz des »Gewesenen« wird berufen können.

Und sei es die Sache des Denkens. Gewiß, sie versammelt sich immer neu. Sie beschwört sich etwa in den Zusammenkünften, in den Texten und Lektüren jener, die man, einer Konvention folgend, »Philosophen« nennt, um dieser Trauerarbeit wenigstens einen Namen zu geben. Aber es wäre im Wortsinn vermessen, dieser Arbeit einen Ort oder eine Adresse zuzuweisen, an der sie stattfände, so als ginge es um eine Stelle, an die sie getreten wäre. Denn stellvertretend für wen? Oder als Ersatz für welches Unersetzbare? Der Abschied jedenfalls macht nichts so fragwürdig wie die Institution der *universitas*, jenes Gefüge aus Regelabständen, das den Begriff des Archivs entfaltet und darin den hoffnungslosen Versuch darstellt, den *lógos* ein »letztes Mal« als Versammlung oder Sammlung vorzustellen – als Sache, um die es ginge. Was als Differenz »hinzukommt«, ereignet sich weder einfach innerhalb noch einfach außerhalb des Archivs. Die Rebellion der Differenz schreibt sich weder im Ordo von Regelabständen noch in Wüsten standardisierter Zahlenfolgen. Sie insistiert als Riß dessen, was fehlt, weil es, wie der alchemische Stein der Philosophen, *als letzter Dreck in jedem Rinnstein zu finden ist*. Dies allerdings gibt den Ausschlag. Aber bedeutet es deshalb, daß »außerhalb« des Archivs aufzusuchen wäre, was aussteht? Ist es nicht bereits, als »Dazukommen« oder »Dazwischenkunft«, die Möglichkeit des Archivs »selbst«? Trägt sich, was im Archiv oder *als* Archiv rebelliert, nicht an einer Grenze zu, die sich als dessen »Inmitten« nur *er-neinen* läßt? Die »Arbeit«, die sich

41. Ebd., S. 210.

hier abzeichnet, bewegt sich zwar immer in diskursiven Ordnungen von Negation und Affirmation. Aber würde sie darin aufgehen, so wäre sie nicht einmal eine des Archivs. Sie würde ihrer eigenen Erschöpfung erliegen, anstatt sich ihr auszusetzen und darin die Spuren ihrer Erneuerung affirmativ zu durchqueren. Was also hieße, wie Freud schreibt, die Erinnerungsspuren zum Bewußtsein sich fortsetzen zu lassen?⁴² Woher die Verpflichtung, vor allem die Gegenbesetzungen des »Vorlaufens« ihrer Erschöpfung zu überlassen? Wäre es denn möglich, eine Passivität zu denken, die keinen dialektischen Gegensatz zu einer Aktivität darstellt, eine Empfänglichkeit »vor« jeder Beziehung also, die in jeder Beziehung vorausgesetzt ist, so würde sie nicht nur diese Verpflichtung markieren. Nicht weniger würde sie erlauben, Konturen eines Angriffswissens zu zeichnen, ohne das sich die Frage der Differenz nicht einmal erfragen ließe; eines Angriffswissens, das in der Unterwerfung der Differenz die Genealogie *jeder* Unterwerfung und damit die jedes »Subjekts« lesbar macht. Woher also die Verpflichtung zu dieser Intervention oder Interzeption?

Nennen wir sie den »Abschied«. In ihm akzentuiert sich, was nie Besitz war. Doch gibt es eine Punktur, eine Naht, die ihn unlösbar mit einer »Intervention« verknüpft hat. Freuds Dazukunft (in *Das Unheimliche*) »ist« bereits, indem sie vom Gesetz spricht, diese Intervention: Dazwischenkunft oder Inter-Vention im Wortsinn. Um sie lesbarer zu machen, ließe sich auch schreiben: Da-Zu-Kunft oder Da-Zwischen-Kunft. Nicht nur sperrt sie sich im Hiatus von »Zu« und »Zwischen« dem Dasein, jenem *Da* eines *Seins*, von dem Heidegger spricht. Anders noch fällt hier so etwas wie die Sperre »selbst« oder das *Tabu* ein, ließe sich dies denn ohne jede ontologische Bestimmung oder Bestimmtheit sagen. In dem, was dazukommt, ohne »etwas« zu sein, weil es einzig im »Zwischen« eingetroffen ist, ohne angekommen zu *sein*, zeichnet sich jener ontologische Unterschied ab, der sich als Differenz *zur Ontologie* selbst noch differiert. Als Verpflichtung. Eben dies verweist den »Abschied« auf die »Intervention«, macht sie zu Entwendungen oder Intervallen einer Parabolik, die funktionieren läßt, was als Automat nicht stillsteht. Diese Intervention wird sich, als »Trauerarbeit« des Abschieds, zwischen Empfänglichkeit und Angriffswissen zutragen. Denn sie würde eine Lektüre nicht abbrechen, nicht unterbrechen, die nicht aufhört, sich selbst zu unterbrechen. Wie eine Maschine. Nie wird es um anderes gehen. Denn nie wird anderes zu schreiben sein als die Verpflichtung, sich vorbehaltlos dem Text auszusetzen, um lesbar zu halten, was sich in ihm nicht findet.

42. Vgl. ebd.

Literatur

- Adorno, Theodor W.:** *Ästhetische Theorie*, Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1970.
- *Negative Dialektik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975.
 - *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
- Altweg, Jürg** (Hg.): *Die Heidegger Kontroverse*, Frankfurt/Main: Athenäum 1988.
- Anders, Günther:** *Die Antiquiertheit des Menschen*, zwei Bände, München: C.H. Beck 1987.
- Apel, Karl-Otto:** *Transformation der Philosophie*, zwei Bände, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976.
- Arendt, Hannah:** *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner, aus dem Amerikanischen von Ursula Ludz, München, Zürich: Piper 1985.
- *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, mit einem Essay von Hans Mommsen, aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow, München, Zürich: Piper 1986.
 - *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper 1986.
- Aristoteles:** *Metaphysik*. Bücher VII (Z) – XIV (N), Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl; Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ, Hamburg: Meiner 1984.
- Bahr, Hans-Dieter:** *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig: Reclam 1994.
- *Tropisches Denken. Entwürfe phänomenologischer Landschaften*, Wien: Turia + Kant 1994.
 - *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*, Tübingen: Konkursbuchverlag o.J.
- Barthes, Roland:** *Elemente der Semiotik*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/Main: Syndikat 1981.
- Bataille, Georges:** *Die Aufhebung der Ökonomie. Das theoretische Werk*, Bd. 1, mit einer Studie von Gerd Bergfleth, herausgegeben von Gerd Bergfleth unter Mitwirkung von Axel Matthes, München: Rognier & Bernhard 1975.

- *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, aus dem Französischen von Rita Bischof, Elisabeth Lenk, Xenia Rajewsky, herausgegeben von Elisabeth Lenk, Nachwort von Rita Bischof, München: Matthes & Seitz 1978.
- *Der heilige Eros*, übersetzt von Max Hölzer, Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein 1979.
- Baudrillard, Jean:** *Der symbolische Tausch und der Tod*, mit einem Essay von Gerd Bergfleth, aus dem Französischen von Gerd Bergfleth, Gabriele Ricke und Ronald Voullié. München: Matthes & Seitz 1982.
- Benjamin, Walter:** *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980.
- Benveniste, Emil:** *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, aus dem Französischen von Wilhelm Bolle, Frankfurt/Main: Syndikat 1977.
- Blanchot, Maurice:** *Der Gesang der Sirenen, Essays zur modernen Literatur*, übersetzt von Karl August Horst, Berlin, Wien: Ullstein 1982.
- Bloch, Ernst:** Gesamtausgabe in 16 Bänden, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- *Tendenz-Latenz-Utopie*, Ergänzungsband zur Gesamtausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978.
- Blumenberg, Hans:** *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979.
- *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigmen einer Daseinsmetapher*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979.
- *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.
- *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998.
- Bohrer, Karl Heinz:** *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, München, Wien: Hanser 1978.
- Bolz, Norbert:** *Theorie der neuen Medien*, München: Raben 1990.
- *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*, München: Wilhelm Fink 1993.
- Bolz, Norbert / Kittler, Friedrich A. / Tholen, Christoph (Hg.):** *Computer als Medium*, München: Wilhelm Fink 1994.
- Bourdieu, Pierre:** *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Frankfurt/Main: Syndikat 1976.
- Bröcker, Walter:** *Platos Gespräche*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1985.
- Buber, Martin:** *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider 1984.
- Cassirer, Ernst:** *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt/Main: Fischer 1985.

- *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, Herausgegeben von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois unter Mitwirkung von Josef M. Werle, Hamburg: Meiner 1985.
- *Philosophie der symbolischen Formen*, drei Bände, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.
- Deleuze, Gilles:** *Nietzsche und die Philosophie*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs, München: Rogner & Bernhard 1976.
- *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, München: Wilhelm Fink 1992.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix:** *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, übersetzt von Bernd Schwibs, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979.
- *Was ist Philosophie?*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996.
- Derbolav, Josef:** *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972.
- Derrida, Jacques:** *Die Schrift und die Differenz*, übersetzt von Rodolphe Gasché, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976.
- *Die Postkarte. Erste Lieferung. Von Sokrates bis an Freud und jenseits*, autorisierte Übersetzung von Hans-Joachim Metzger, Berlin: Brinkmann & Bose 1982.
- *Grammatologie*, übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.
- *Positionen*, aus dem Französischen von Dorothea Schmidt, unter Mitarbeit von Astrid Wintersberger, Graz, Wien: Passagen 1986.
- *Die Postkarte. Zweite Lieferung. Von Sokrates bis an Freud und jenseits*, autorisierte Übersetzung von Hans-Joachim Metzger, Berlin: Brinkmann & Bose 1987.
- *Asche und Feuer*, Berlin: Brinkmann & Bose 1988.
- *Randgänge der Philosophie*, aus dem Französischen von Gerhard Ahrens, Henriette Beese, Mathilde Fischer, Karin Karabaczek-Screiner, Eva Pfaffenberger-Brückner, Günther Sigl, Donald Watts Tuckwiller, Wien: Passagen 1988.
- *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, übersetzt von Alexander García Düttmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
- *Die Wahrheit in der Malerei*, aus dem Französischen von Michael Wetzels, Wien: Passagen 1992.
- *Dissemination*, herausgegeben von Peter Engelmann, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1995.
- Descartes, René:** *Die Prinzipien der Philosophie*, übersetzt und erläutert von Artur Buchenau, Hamburg: Meiner 1965.

- *Meditationes de prima philosophia*, Lateinisch/deutsch, auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäbe, durchgesehen von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1977.
- Die Vorsokratiker**, Griechisch/deutsch, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld, Stuttgart: Reclam 1987.
- Duden**, Bd. *Etymologie*, Mannheim, Wien, Zürich: Dudenverlag 1989.
- Ernst Blochs Wirkung**, Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975.
- Farias, Victor**: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, aus dem Spanischen und Französischen übersetzt von Klaus Laermann, mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Frankfurt/Main: Fischer 1989.
- Flusser, Vilém**: *Die Schrift. Hat Schreiben Zukunft?*, Göttingen: Imatrix Publications 1987.
- *Ins Universum der technischen Bilder*. Edition Flusser/hg. von Andreas Müller-Pohle, Göttingen: European Photography 1996.
- *Zwiegespräche. Interviews 1967–1991*, herausgegeben von Klaus Sander, Göttingen: European Photography 1996.
- Frank, Manfred**: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980.
- *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984.
- *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ›postmodernen‹ Toterklärung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- Freud, Sigmund**: *Studienausgabe in zehn Bänden*, mit einem Ergänzungsband, herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Mitherausgeber des Ergänzungsbandes Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt/Main: Fischer 1975.
- Gadamer, Hans-Georg**: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1975.
- Geier, Manfred**: *Linguistische Analyse und literarische Praxis. Eine Orientierungsgrundlage für das Studium für Sprache und Literatur*, Tübingen: Narr 1986.
- Gumbrecht, Hans Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.)**: *Materilität der Kommunikation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- Günther, Gotthard**: *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, Hamburg: Meiner 1991.

- Gürtler, Sabine** (Hg.): *Spontaneität und Prozeß. Zur Gegenwärtigkeit Kritischer Theorie*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1992.
- Habermas, Jürgen**: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1968.
- *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976.
 - *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
 - *Theorie des kommunikativen Handelns*, zwei Bände, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- Hamann, Johann Georg**: *Schriften zur Sprache*, Einleitung und Anmerkungen von Josef Simon, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1967.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich**: *Werke*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979.
- Heidegger, Martin**: *Nietzsche I*, Pfullingen: Neske 1961.
- *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske 1961.
 - *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1973.
 - *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1979.
 - *Holzwege*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1980.
 - *Über den Humanismus*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1981.
 - *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 1986.
 - *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer 1987.
 - *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske 1988.
 - *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske 1988.
 - *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer 1988.
 - *Der Begriff der Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1989.
 - *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1990.
 - *Identität und Differenz*, Stuttgart: Neske 1996.
- Hobbes, Thomas**: *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.**: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/Main: Fischer 1988.
- Husserl, Edmund**: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner 1977.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner 1977.

- *Logische Untersuchungen. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Tübingen: Niemeyer 1980.
- *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, Tübingen: Niemeyer 1980.
- *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen: Niemeyer 1980.
- Jakobson, Roman:** *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Raible, München: Nymphenburger Verlagshandlung 1974.
- Kamper, Dietmar:** *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, Hamburg: Rowohlt 1990.
- Kant, Immanuel:** *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe, Bd. VII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1. Werkausgabe, Bd. III. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2. Werkausgabe, Bd. IV. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, Bd. X, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- Kierkegaard, Søren:** *Die Wiederholung. Die Krise*, mit Erinnerungen an Kierkegaard von Hans Bröchner, übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay »Zum Verständnis der Werke« herausgegeben von Liselotte Richter, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1991.
- Kittler, Friedrich A. (Hg.):** *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1980.
- *Grammophon Film Typewriter*, Berlin: Brinkmann & Bose 1986.
- *Aufschreibesysteme 1800, 1900*, München: Wilhelm Fink 1987.
- *Draculas Vermächtnis. Technische Schriften*, Leipzig: Reclam 1993.
- Klossowski, Pierre u.a.:** *Sprachen des Körpers. Marginalien zum Werk Pierre Klossowskis*, Berlin: Merve 1979.
- *Nietzsche und der Circulus vitiosus deus*, mit einem Supplement und einem Nachwort von Gerd Bergfleth, aus dem Französischen übersetzt von Ronald Vouillé, München: Matthes & Seitz 1986.
- Kojève, Alexandre:** *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Herausgegeben von Iring Fetscher, mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975.
- Krämer, Sybille:** *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung im geschichtlichen Abriß*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.

- Lacan, Jacques:** *Schriften 1*, ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975.
- *Encore. Das Seminar Buch XX*, in deutscher Sprache herausgegeben von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, übersetzt von Norbert Haas, Vreni Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim, Berlin: Quadriga 1986.
 - *Schriften II*, In deutscher Sprache herausgegeben von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, übersetzt von Chantal Creusot, Wolfgang Fietkau, Norbert Haas, Hans-Jörg Rheinberger und Samuel M. Weber, Weinheim, Berlin: Quadriga 1986.
 - *Schriften III*, In deutscher Sprache herausgegeben von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, übersetzt von Norbert Haas, Franz Kaltenbeck, Friedrich A. Kittler, Hans-Jochim Metzger, Monika Metzger und Ursula Rütt-Förster, Weinheim, Berlin: Quadriga 1986.
 - *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar Buch XI*, In deutscher Sprache herausgegeben von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, übersetzt von Norbert Haas, Weinheim, Berlin: Quadriga 1987.
 - *Freuds Technische Schriften. Das Seminar Buch I*, In deutscher Sprache herausgegeben von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, übersetzt von Werner Hamacher, Weinheim Berlin: Quadriga 1990.
 - *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar Buch II*, in deutscher Sprache herausgegeben von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, übersetzt von Hans-Joachim Metzger, Weinheim, Berlin: Quadriga 1991.
 - *Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar Buch VII*, In deutscher Sprache herausgegeben von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, übersetzt von Norbert Haas, Weinheim, Berlin: Quadriga 1996.
- Lacoue-Labarthe, Philippe:** *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, aus dem Französischen von Thomas Sches-tag, Stuttgart: Patricia Schwarz 1990.
- Lang, Hermann:** *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand:** *Das Vokabular der Psychoanalyse*, zwei Bände, aus dem Französischen von Emma Moersch, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972.
- Laplanche, Jean:** *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, aus dem Französischen übersetzt von Peter Stehlin, Frankfurt/Main: Nexus 1985.

- Lévinas, Emmanuel:** *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München: Alber 1983.
- *Über den Tod im Denken Ernst Blochs*, in: Schmidt, Burghart (Hg.): *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.
 - *Die Zeit und der Andere*, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg: Meiner 1984.
 - *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übersetzt von Thomas Wiemer, mit einem Vorwort von Bernhard Casper, Freiburg, München: Alber 1985.
 - *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München: Alber 1987.
 - *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg: Meiner 1989.
 - *Gott, der Tod und die Zeit*, Nachwort Astrid Netting, aus dem Französischen von Astrid Nestling und Ulrike Wasel, Wien: Passagen 1996.
- Lipowatz, Thanos:** *Die Verleugnung des Politischen. Die Ethik des Symbolischen bei Jacques Lacan*, Weinheim, Berlin: Quadriga 1986.
- Löwith, Karl:** *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer 1950.
- Lukács, Georg:** *Die Seele und die Formen. Essays*, Neuwied, Berlin: Luchterhand 1971.
- *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Neuwied, Berlin: Luchterhand 1971.
- Lyotard, Jean-François:** *Ökonomie des Wunsches*, übersetzt von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Bremen: Impuls 1984.
- *Grabmal des Intellektuellen*, aus dem Französischen von Clemens-Carl Härle, Graz, Wien: Passagen 1985.
 - *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, aus dem Französischen von Otto Pfersmann, Graz, Wien, Böhlau: Passagen 1986.
 - *Der Widerstreit*, übersetzt von Joseph Vogl, mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards von Reinhold Clausjürgens, München: Wilhelm Fink 1987.
 - *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*, aus dem Französischen von Christine Pries, Wien: Passagen 1988.
 - *Heidegger und »die Juden«*, aus dem Französischen von Clemens-Carl Härle, Wien, Böhlau: Passagen 1988.
 - *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, aus dem Französischen von Christine Pries, Wien, Böhlau: Passagen 1989.
 - *Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis*, aus dem Englischen von Hans-Walter Schmidt, Wien: Passagen 1989.

- *Streitgespräche, oder: Sprechen »nach Auschwitz«*, aus dem Französischen übertragen, herausgegeben und eingeleitet von Andreas Pribersky, Bremen: Impuls o.J.
- Man, Paul de:** *Allegorien des Lesens*, aus dem Amerikanischen von Werner Hamacher und Peter Krumme, mit einer Einleitung von Werner Hamacher, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- *Die Ideologie des Ästhetischen*, herausgegeben von Christoph Menke, aus dem Amerikanischen von Jürgen Blasius, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.
- Marten, Rainer:** *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1987.
- *Heidegger lesen*, München: Wilhelm Fink 1991.
- Marx, Karl:** *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, drei Bände, Frankfurt/Main: Europäische Verlagsanstalt 1968.
- *Die Frühschriften*, herausgegeben von Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner 1968.
- *Die technologisch-historischen Exzerpte*, Historisch-kritische Ausgabe, transkribiert und hg. von Hans-Peter Müller, Vorwort von Lawrence Krader, Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein 1981.
- Mathieu, Vittorio:** *Kants Opus postumum*, herausgegeben von Gerd Held, Frankfurt/Main: Klostermann 1989.
- Mauss, Marcel:** *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Einführung von E.E. Evans-Pritchard, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1968.
- McLuhan, Marshall:** *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, aus dem Englischen übersetzt von Dr. Meinrad Amann, Frankfurt/Main, Hamburg: Fischer 1970.
- McLuhan, Marshall/ Fiore, Quentin:** *Das Medium ist Massage*, Frankfurt/Main, Berlin: Ullstein 1969.
- Merleau-Ponty, Maurice:** *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Rudolf Boehm, Berlin: de Gruyter 1965.
- *Das Auge und der Geist*, herausgegeben und übersetzt von Hans Werner Arndt, Hamburg: Meiner 1984.
- *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, herausgegeben und mit einem Vor- und Nachwort versehen von Claude Lefort, aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München: Wilhelm Fink 1986.
- Moreau, Pierre-François:** *Spinoza. Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, Frankfurt/Main: Fischer 1994.
- Nancy, Jean-Luc:** *Das Vergessen der Philosophie*, aus dem Französischen von Horst Brühmann, Wien: Passagen 1987.
- *Die undarstellbare Gemeinschaft*, aus dem Französischen von Gisela Febel und Jutta Legueil, Stuttgart: Patricia Schwarz 1988.

- Negri, Antonio:** *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin: Wagenbach 1982.
- Neske, Günther/Kettering, Emil (Hg.):** *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen: Neske 1988.
- Nietzsche, Friedrich:** *Werke in drei Bänden*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Hanser 1954.
- *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, mit einem Nachwort von Alfred Baeumler, Stuttgart: Kröner 1964.
- Nosratian, Khosrow:** *Trauma und Skepsis. Nach Lévinas*, Berlin: Akademie Verlag 1992.
- Ovid:** *Metamorphosen*, In der Übertragung von Johann Heinrich Voß, mit Radierungen von Pablo Picasso und einem Nachwort von Bernhard Kytzler, Frankfurt/Main: Insel 1990.
- Platon:** *Kratylos*, Sämtliche Werke, Bd. 2, Hamburg: Rowohlt 1984.
- *Phaidros*, Sämtliche Werke, Bd. 4, Hamburg: Rowohlt 1984.
- Pontalis, Jean-Bertrand:** *Nach Freud*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
- Ricœur, Paul:** *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Deutsch von Eva Moldenhauer, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
- *Die lebendige Metapher*, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München: Wilhelm Fink 1986.
- Rorty, Richard:** *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, übersetzt von Michael Gebauer, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
- Saussure, Ferdinand de:** *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, herausgegeben von Charles Bally und Albert Sechehaye, unter Mitwirkung von Albert Riedlinger, übersetzt von Herman Lommel, mit neuem Register und einem Nachwort von Peter v. Polenz, Berlin: de Gruyter 1967.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph:** *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- *Ausgewählte Schriften in sechs Bänden*, herausgegeben von Manfred Frank, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
- Schirmacher, Wolfgang:** *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg, München: Alber 1983.
- *Ereignis Technik*, Wien: Passagen 1990.
- Schleiermacher, Friedrich:** *Hermeneutik und Kritik*, mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, herausgegeben u. eingeleitet v. Manfred Frank, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- Schmidt, Burghart (Hg.):** *Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983 (Suhrkamp)
- Schmitt, Carl:** *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot 1975.

- *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin: Duncker & Humblot 1978.
 - *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Duncker & Humblot 1979.
 - *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlin: Dunker & Humblot 1988.
- Simon, Josef:** *Philosophie des Zeichens*, Berlin, New York: de Gruyter 1989.
- Sloterdijk, Peter:** *Kritik der zynischen Vernunft*, zwei Bände, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.
- Sonnemann, Ulrich:** *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Frankfurt/Main: Syndikat 1981.
- *Tunnelstiche. Reden, Aufzeichnungen und Essays*, Frankfurt/Main: Athenäum 1987.
 - *Müllberge des Vergessens. Elf Einsprüche*, Stuttgart, Weimar: Metzler 1995.
- Spinoza, Baruch de:** *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Übersetzung, Anmerkungen und Register von Otto Baensch. Einleitung von Rudolf Schottlaender, Hamburg: Meiner 1976.
- *Theologisch-Politischer Traktat*, auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick, Hamburg: Meiner 1984.
- Taubes, Carl:** *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügen*, Berlin: Merve 1987.
- Theunissen, Michael:** *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York: de Gruyter 1977.
- *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980.
- Turing, Alan:** *Intelligence Service. Schriften*, Berlin: Brinkmann & Bose 1987.
- Ulrich, Otto:** *Technik und Herrschaft. Vom Handwerk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979.
- Vahrenkamp, Richard (Hg.):** *Technologie und Kapital*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973.
- Vattimo, Gianni:** *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, aus dem Italienischen von Sonja Puntischer Riekman, Graz, Wien: Passagen 1986.
- Virilio, Paul:** *Geschwindigkeit und Politik. Ein Essay zur Dromologie*, aus dem Französischen übersetzt von Ronald Voullié, Berlin: Merve 1980.
- *Ästhetik des Verschwindens*, aus dem Französischen von Marianne Karbe und Gustav Roßler, Berlin: Merve 1986.
 - *Die Sehmaschine*, aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin: Merve 1989.

- *Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung*, aus dem Französischen von Frieda Grafe und Enno Patalas, Frankfurt/Main: Fischer 1989.
- Virilio, Paul/Lotringer, Sylvère:** *Der reine Krieg*, aus dem Französischen von Marianne Karbe und Gustav Rossler, Berlin: Merve 1984.
- Vogl, Joseph** (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
- Vollrath, Ernst:** *Die Rekonstruktion der politischen Urteilkraft*, Stuttgart: Klett 1977.
- Waldenfels, Bernhard:** *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.
- Weber, Elisabeth:** *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien: Passagen 1990.
- Weber, Elisabeth/Tholen, Georg Christoph** (Hg.): *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien: Turia + Kant 1997.
- Weber, Samuel:** *Freud Legende. Vier Studien zum psychoanalytischen Denken*, aus dem Amerikanischen von Michael Scholl, Georg Christoph Tholen und Theo Waßner, Wien: Passagen 1989.
- *Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*, Wien: Passagen 1990.
- Welsch, Wolfgang/Pries, Christine** (Hg.): *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*, Weinheim: VCH 1991.
- Widmer, Peter:** *Subversion des Begehrens. Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main: Fischer 1990.
- Wittgenstein, Ludwig:** *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1963.
- *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980.
- *Über Gewißheit*, Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984.

transcript Kulturwissenschaften

Novitäten Herbst 2001

Georg Christoph Tholen,
Gerhard Schmitz,
Manfred Riepe (Hg.)

Übertragung – Übersetzung – Überlieferung

Episteme und Sprache in der
Psychoanalyse Lacans

Oktober 2001, 452 Seiten,
kart., 49,80 DM
ISBN: 3-933127-74-2

Hans-Joachim Lenger

Vom Abschied

Ein Essay zur Differenz

Oktober 2001, 242 Seiten,
kart., 49,80 DM
ISBN: 3-933127-75-0

Annette Keck,
Nicolas Pethes (Hg.)

Mediale Anatomien

Menschenbilder als
Medienprojektionen

Oktober 2001, 454 Seiten,
kart., 49,80 DM
ISBN: 3-933127-76-9

Stefan Weber

Medien – Systeme – Netze

Elemente einer Theorie der
Cyber-Netzwerke

Oktober 2001, 128 Seiten,
kart., 24,80 DM
ISBN: 3-933127-77-7

Rainer Winter,
Lothar Mikos (Hg.)

Die Fabrikation des Populären

Der John Fiske-Reader
(Cultural Studies 1, hrsg. von
Rainer Winter)

Aus dem Englischen
von Thomas Hartl

Oktober 2001, 372 Seiten,
kart., 49,80 DM
ISBN: 3-933127-65-3

Udo Göttlich, Lothar Mikos,
Rainer Winter (Hg.)

Die Werkzeugkiste der Cultural Studies

Perspektiven, Anschlüsse und
Interventionen
(Cultural Studies 2, hrsg. von
Rainer Winter)

Oktober 2001, 348 Seiten,
kart., 49,80 DM
ISBN: 3-933127-66-1

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**