ROBERT HUGO ZIEGLER

ELEMENTE EINER METAPHYSIK DER IMMANENZ

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Robert Hugo Ziegler
Elemente einer Metaphysik der Immanenz

Edition Moderne Postmoderne

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Robert Hugo Ziegler (PD Dr. phil.), geb. 1981, studierte in Würzburg und Paris. Er lehrt an der Universität Würzburg Philosophie. Seine Forschungen umfassen Arbeiten zur Philosophie der Frühen Neuzeit, zur Phänomenologie und zur Metaphysik.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Robert Hugo Ziegler

Elemente einer Metaphysik der Immanenz

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

FACHINFORMATIONSDIENST
PHILOSOPHIE

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

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
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 2017 im transcript Verlag, Bielefeld
© Robert Hugo Ziegler

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Satz: Robert Hugo Ziegler
Print-ISBN 978-3-8376-4100-4
PDF-ISBN 978-3-8394-4100-8
https://doi.org/10.14361/9783839441008
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Einleitung | 11

ERSTER TEIL:
DIE ALTERMINATION DER WELT (PHÄNOMENOLOGIE)

Kapitel 1: Hinführung | 23
Phänomenologie der Wahrnehmung | 23
Auffassung und ihre „materiale Fundierung“ | 38
Die „Frage“ | 49
Einstimmigkeit und Vielstimmigkeit: Präludium und Fuge | 53
Das Problem der Ontologie | 63
Begehren, Bedeutsamkeit, Welt | 72
Die Ritournelle | 83

Kapitel 2: Ausführung | 91
Ein Horizont radikaler Unbestimmtheit | 97
Die Typik des Begehrens | 107
Die Textur der Materialität | 121
Die Logik der Altermination und die phänomenologische Metaphysik | 148

ZWEITER TEIL:
DER VERTEX UND DIE LOGISCHE ZEIT (DIALEKTIK)

Kapitel 1: Was ist und was soll der Vertex? | 159
Die allgemeinen Strukturelemente des Vertex | 159
Sünde und Seufzen: Der *Römerbrief* | 172
Namen und Geschichten (Der Name, 1) | 181
Etwas muss entstehen | 190
Gewalt, Schmerz, Schrei: Die Realität und das „natürliche Zeichen“ | 195

Kapitel 2: Wechselfälle der logischen Zeit | 213
Die wissenschaftliche Tatsache: Ludwik Fleck | 214
Theorie der Theorie | 227
a) Von den Urbildern der Wortlosigkeit
und den Urbildern des Wortes | 227

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

b) Die Wege der Theorie: zwischen semantischer Dichte und kohärenter Deformierung | 237
c) Die Artikulation der Anschauung durch die Theorie und die Ähnlichkeit | 257
Humor | 280
a) Humor und Vertex | 280
b) Humor und Erkenntnis | 287
c) Lachen mit Kant | 290
d) Ein „Realismus“ höherer Stufe | 299
Die logische Zeit | 308
Jenseits der logischen Zeit | 329
Nachklapp: Vertex, gezeichnet | 335

DRITTER TEIL: DIE BALLADE VON DER REINEN INTENSITÄT

Einleitung | 341

1. **Apeiron und Performativität** | 343
2. **Auf dem Weg zur reinen Intensität** | 359
3. **Der Name, ein Messer (Der Name, 2)** | 375
4. **„It’s alive!“** | 397
5. **Mechanismen der Verewigung** | 409
6. **Der Gegenschlüssel** | 433

Coda | 459

ANHÄNGE

1. **Die Kritik an Husserls „Platonismus“ und „Empirismus“. Anhang zum Ersten Teil** | 467
2. **Der Witz am Witz. Anhang zu II, 2** | 479
3. **Mary Shelleys *Frankenstein*. Anhang zu III, 4** | 499

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Roulette. Anhang zu III, 6 | 515

Literaturverzeichnis | 519

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I've seen things you people wouldn't believe. Attack ships on fire off the shoulder of Orion. I watched C-beams glitter in the dark near the Tannhäuser gate. All those moments will be lost in time, like tears in the rain. Time to die.
Blade Runner

And now, once again, I bid my hideous progeny go forth and prosper.
Mary Shelley, Frankenstein

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einleitung

Das Ziel dieser Arbeit ist die konsequente Durchführung einer *Metaphysik der Immanenz*. Darunter soll eine Metaphysik verstanden werden, die alle zum Zweck einer Erklärung angesetzten Transzendenzen als das auffasst, was sie sind: als *Setzungen* eben.

Dass die Durchführung einer solchen Metaphysik notwendig sei, lässt sich vorläufig auf zwei Weisen begründen: Zum einen ist die Geschichte des Denkens der letzten Jahrhunderte nicht zuletzt auch die Geschichte einer zunehmenden Relativierung als selbstverständlich hingenommener Transzendenzen. Diese Tendenz weist immerhin auf eine Leerstelle hin, die es konsequent auszufüllen gilt. Freilich darf eine philosophische Arbeit sich nicht unbesehen an solche weltanschaulichen Tendenzen anlehnen, will sie nicht zu einer erbaulichen Anbiederung an herrschende Ideologien verkommen. Vielmehr stellt man bei näherem Hinsehen fest, dass diese weltanschauliche Tendenz nirgends der in der Arbeit gestellten Aufgabe gerecht werden konnte, gerade weil ihr die metaphysische Reflektiertheit fehlte, so dass sie entweder in billigen Relativismus oder aber in eine neue Affirmation der alten (oder neuer) Transzendenzen abgleiten musste. Wichtiger als der historisch-ideologische Grund ist daher der erkenntnislogische: Immer galt dem philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Arbeiten der Rekurs auf die Transzendenz (gleich, in welcher Gestalt) als der Schlussstein und die Garantie seines Tuns: der Erklärung. In Wirklichkeit jedoch erweist sich eben dieser Rekurs, der die Wahrheit und Kohärenz der Erklärung sichern sollte, als eine Ausflucht und ein Abschneiden der Frage. Selbst wenn man die unablässige historische Verschiebung der Transzendenzen außer Blick lässt (was man freilich guten Gewissens kaum kann), fällt solche Erklärungspraxis unter das Verdikt Spinozas von dem „Asyl der Unwissenheit". Die Transzendenzen sind das zu Erklärende, nicht letzter Erklärungsgrund.

Diese beiden vorläufigen Gründe zur Rechtfertigung des Zwecks dieser Arbeit fügen sich in ihrem philosophischen Ausgangspunkt zusammen: der *Phänomenologie*. Sowohl philosophiehistorisch als auch methodisch erweist sich die Phänomenologie als das vielleicht reifste Unterfangen, das bislang auf dem Weg zu einer Me-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

taphysik der Immanenz in Angriff genommen wurde, was sich paradigmatisch in der Kritik am Szientismus wie in Husserls Destruktion des Kantischen Dings an sich zeigt. Die Phänomenologie wird also als Milieu und Methode der Arbeit fungieren; der Blickpunkt der Arbeit ist ein dezidiert *transzendentaler*. Allerdings deutet bereits die metaphysische Volte, die ich der Phänomenologie in diesen ersten Zeilen geben musste, an, dass sie ihren Sinn ebenso wird ändern müssen wie der Begriff des Transzendentalen.

Die Arbeit besteht aus drei großen Teilen, denen grob die Begriffe Welt, Zeit und Subjekt zugeordnet werden können. Allerdings darf darunter keine strenge Trennung verstanden werden, sondern vielmehr die sukzessive Beleuchtung zusammengehöriger und aufeinander verweisender Aspekte ein und derselben Struktur. Wenn in dem Text Neologismen oder zu *termini technici* erhobene Ausdrücke auftreten (Altermination, Vertex, Monstrum, logische Zeit…), dann geschieht das stets aus einer Notwendigkeit heraus: Meist waren die Verschiebungen, die es gegenüber klassischen und etablierten Konzeptionen auszudrücken galt, zugleich so dezent und so entscheidend, dass kein üblicher Ausdruck die Nuance der Fremdheit und Verunsicherung trug, die nötig waren, um jene minimale Abgrenzung, an der alles hängt, vorzunehmen.

Das gilt bereits in besonderer Weise für den Kunstbegriff der *Altermination*, der den Ersten Teil beherrscht. Er soll dem Zweck dienen, zwei Fallen des Denkens zu umgehen: So ist für eine phänomenologische und erst recht für eine transzendentale Perspektive die naive Auffassung von Wirklichkeit, wonach diese ihr Bestehen und So-Sein immer schon und für sich hat, unhaltbar. Doch allzu oft führten die Versuche, dieser Naivität eine realistischere Fassung des Problems entgegenzusetzen, zu nicht minder unbefriedigenden Ergebnissen. Vor allem im 20.Jh. hat die massive und im Grundsatz berechtigte Zuwendung zur Bedeutung der Sprache in der Artikulation von Welt immer wieder dazu geführt, dass schließlich keine begrifflichen Mittel mehr verfügbar waren, noch ein Sein zu denken, das von der Sprache unterschieden wäre. Die Wirklichkeit löst sich so letzten Endes in ein bloßes Spiel der Zeichen auf.

Diese Position – die zumindest als Tendenz viele Philosophien des 20.Jhs. durchzieht – ist unbefriedigend vor allem dadurch, dass sie über den nackten Hinweis auf die Macht der Sprache kaum hinauskommen und sich nur schwer zu einer positiven Theorie von Welt fortentwickeln kann. Hier droht nun wirklich jene Beliebigkeit, die auch in jeder unreflektierten Relativierung der Transzendenzen lauert. Der Begriff der Altermination versucht, den richtigen Hinweis auf die Sprache mit der konsequenten Durchführung des transzendentalen Standpunkts zu verbinden und also das produktive Erbe jener Philosophien anzutreten. Man könnte grob sagen, dass das Konzept der Altermination in doppelter Weise über die Idee einer

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bloßen Wahrnehmung herausgebt. Erstens wird die Sprachproblematik ernstgenommen, aber so, dass sich Wahrnehmung zwar als sprachabhängig erweist (wir bleiben eben sprachliche Wesen), ohne doch in der Sprache aufzugehen (gegen die Kurzschlüsse der Hermeneutik oder des Strukturalismus, die sich hierin doch wieder treffen). Zweitens nimmt die Altermination das „affektive" Moment der Erfahrung ernst, indem es als grundlegend verstanden wird (und nicht bloß als „hinzutretend", wie ein „Höherstufiges") und indem es als geschichtlich verstanden wird (und nicht atomisiert nach Art solcher artifizieller Sätze der Philosophen wie „Jener Baum gefällt mir").

Formal lässt sich die Altermination beschreiben als der Prozess, in dem etwas durch ein anderes bestimmt und also zu einem anderen wird; dieser Prozess löst das so Bestimmte aber nicht auf, sondern lässt es vielmehr allererst es selbst, also *etwas Bestimmtes* werden. Das Bestimmte, alles Bestimmte fällt daher nicht mit den Mechanismen seiner Bestimmung zusammen, noch geht es vollständig in seine Bestimmung ein und in ihr auf. Bildhaft gesprochen spielt sich die Altermination „zwischen" dem ab, was bestimmt, und dem, was sich je der konkreten Bestimmung entzieht.

Diese sehr abstrakt klingenden Thesen erhalten in der Arbeit ihre anschauliche Darstellung. Dies geschieht nicht zuletzt auch durch die Beleuchtung der beiden angesprochenen „Grenzen" der Altermination. So ist die *Materialität*, als der Gegenbegriff zur alterminierenden Bestimmung, die präzise aufweisbare Widerständigkeit der Welt auf ihre Reduktion in einer Altermination. Dieser Begriff der Widerständigkeit ist nicht mehr der (transzendental nicht ganz befriedigenden) Idee der Anstoßens, des Schmerzes etc. verpflichtet, erst recht nicht der sensualistischen Unterstellung „reiner Daten", sondern bezeichnet die Weise, wie sich die Welt und ihre „Dinge" (die es im Übrigen schon ihrer gegenseitigen Abgegrenztheit wegen nicht diesseits der Altermination gibt) als ihre konkreten Bestimmungen übersteigend erweisen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass es nirgends eine bloße Materialität gibt, die vollkommen unbestimmt wäre; der Entzug, den die Materialität dem Spiel der Bestimmungen entgegensetzt, ist ein dynamischer. (Der Begriff der Natur ist dann die metaphysische Hypostasierung dieses Entzugs.)

Damit rückt, bereits verwandelt, der phänomenologische Begriff des *Horizonts* in den Mittelpunkt der Analyse. In der Beschreibung einiger Phänomene, vor allem der Schönheit, ergibt sich schließlich die Idee eines Horizonts reiner Möglichkeit. Dieser übersteigt nicht mehr nur bestimmte Wahrnehmungsmöglichkeiten, sondern führt noch zu dem, natürlich unmöglichen Punkt der Loslösung der Erfahrung von dem erfahrenden Subjekt: Gewisse Phänomene, etwa die Schönheit, die wie ein Blitz trifft, oder der beiläufige Blick in ein beleuchtetes Zimmer einer fremden Wohnung bei Nacht, enthüllen so die reine (d.h. in diesem Fall: nicht realisierbare) Möglichkeit eines Seins, das ein ganz anderes wäre als meines und doch ebenso transzendental lebbar.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Zwischen“ dem Entzug der Materialität und der Öffnung, die der Horizont reiner Möglichkeit andeutet, spielt sich das konkrete Leben der Bestimmungen und Bestimmtheiten ab. Diese konkrete Aktualisierung der Altermination kann nicht unabhängig von einer affektiven Struktur verständlich gemacht werden, die in der Arbeit mit dem (der Psychoanalyse Lacans entnommenen) Begriff des *Begehrens* thematisiert wird. Dieses spannt, seinerseits in das Sprachliche eingebunden bzw. sich in ihm erst als menschliches Begehrens konstituierend, das Netz der Bedeutsamkeiten auf, in denen sich Welt konkret für ein Subjekt artikuliert.

Neben dieser Einbeziehung des Affektiven ins Herz des transzendentalen Geschehens muss sich die Phänomenologie in diesem Ersten Teil vor allen Dingen einer Tatsache stellen, die sie lange von sich abzuhalten suchte: Sein und So-Sein sind das Produkt einer Altermination. Nun sind die Ergebnisse der transzendentalen Analyse sicher von höherer Allgemeinheit sowie von größerer Grundlegungskraft als die meisten anderen Beschreibungsweisen. Dennoch lässt sich in keiner Weise der Anspruch aufrecht erhalten, dass es eine an sich wahre Gegebenheitsweise gäbe, die sich geradezu qualitativ von anderen unterschiede. Die Universalität der Altermination macht das unmöglich. Dann lässt es sich nicht mehr behaupten, dass eine wie auch immer „getreue“ phänomenologische Beschreibung zu einem „so wie es sich gibt“ vordringen könnte – es sei denn, man merkt zugleich an, dass es die Weise der Beschreibung ist, die zugleich auch die Art der Gegebenheit konstituiert. Philosophie und damit auch Phänomenologie können nicht anders als *performativ* sein. Es ist daher immer die „Theorie“, die die Anschaulichkeit überhaupt erst hervorbringt. Man kann darin eine schlechte Phänomenologie sehen; ich ziehe es vor, darin die Erfüllung des metaphysischen wie auch methodischen Sinns der Phänomenologie zu sehen. Die Phänomenologie ändert so ihre Gestalt in doppelter Weise: Sie findet ihren metaphysischen Sinn in einer Philosophie der Immanenz, innerhalb derer sich zugleich die Autonomie und Absolutheit der Anschauung in ein dynamisches Verhältnis von „Anschauung“ und „Begriff“ verkehrt – ein Verhältnis, das ich allgemein mit dem Begriff der *Artikulation von Welt* zu fassen suche.

Der Mechanismus der Bestimmung ist aber noch nicht vollständig beschrieben. Um das zu leisten, wird im Zweiten Teil der Begriff des *Vertex* eingeführt. Der Vertex kann als der Operator der Bestimmung definiert werden; oder auch als das, wovon her sich konkret eine Altermination vollzieht. Damit ist klar, dass der Vertex unter keinen Umständen (zumindest nicht für eine transzendentale Analyse) vergegenständlicht werden darf. Letzten Endes liegt eben darin die Differenz zwischen einer Metaphysik der Transzendenz und einer der Immanenz. Wo erstere versucht, dem Operator der Bestimmtheit selbst eine Bestimmtheit zuzuschreiben, weiß letztere um dessen ungegenständliche und vor allem auch verschiebbare Natur. Denn in dieser Verschiebbarkeit liegt die Möglichkeit von so etwas wie Geschichte. Anhand des *Römerbriefs* lässt sich das exakt nachzeichnen, denn dieser Text ist nichts Geringeres als ein Zeugnis *in vivo* der Entwickelung eines neuen Vertex. Was Paulus

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dort vollzieht, schwebt ihm selbst noch als ein anderer Jude vor, doch in der Arbeit der Entfaltung dieser Idee bestimmen sich die Vorstellung von Glaube, von Rechtfertigung, letztlich von Welt und Geschichte neu und ganz anders. Der Vertex entwickelt sich dabei immer schwankend und unsicher aus einer Realität heraus, und sei diese Realität ein Wort. Die Bedeutungen der Worte, die Bestimmtheiten der Welt, die Charaktere der anderen oder auch das, was meine eigene „Einheit" ausmachen könnte – all das ist abhängig von Vertices, die sich nicht feststellen lassen. Realitäten aller Art stehen somit für uns immer schon in einem spannungsvollen Verhältnis zu einem nicht feststehenden Vertex.

Das zweite Kapitel des Zweiten Teils ist der Ausarbeitung dieser Thesen gewidmet. Zum einen lässt sich mit der Wissenschaftstheorie Ludwik Flecks vieles, was bislang eher behauptet wurde, noch präziser fassen. So lässt sich die Artikulation von Welt ganz präzise beschreiben, vor allem auch durch das, was in jeder Artikulation ausgeschlossen bleibt, und dadurch, wie es ausgeschlossen bleibt (als Irrelevantes ebenso wie als Abweichung, als Fall einer besonders verwickelten Regel, bis hin zur Umdeutung oder Ignorierung im Sinn der „Theorie"). Weiterhin wird im selben Kontext deutlich, dass die vorgeschlagene transzendentale Theorie der Altermination nicht auf eine Monadologie zurückführt: Da jede vermittelnde Transzendenz, und so auch die eines Gottes, ausgeschlossen ist, würde das auf einen vollkommenen Zerfall der Welten führen. Das ist aber deswegen nicht der Fall, weil es eine autoritäre Gewalt von dem gibt, was Fleck Denkstil und Denkkollektiv nennt. Das Beispiel der Sprache zeigt das deutlich auf: Die Sprache wird als eine sichere und fixe Wahrheit an ein Kind weitergegeben, das sie nicht versteht. Sie ist so ein Denkstil, in dem sich Wirklichkeit artikuliert. Ihr korreliert aber immer ein Denkkollektiv, da sie wesensmäßig ein sozialer, überindividueller Gegenstand ist. In der Tat sind die Welten verschiedener Individuen nicht identisch, in der Tat divergieren sie in einem Maße, das auch nur zu bestimmen uns alle Mittel fehlen. Das heißt jedoch nicht, dass es keinerlei Beziehung zwischen diesen Welten gibt – auch wenn die Natur dieser Beziehung uns notwendig entgeht. Vor allem zeigt sich aber, dass ganz konkret Welt in ihrer Bestimmtheit abhängig ist von dem, was in der klassischen Phänomenologie allzu leicht als „Theorie" der Anschaulichkeit gegenübergestellt wird, anstatt in beidem die einander bedingenden Aspekte ein und desselben Vorgangs zu sehen. Das Kapitel über die Theorie der Theorie versucht daher, zum einen die Wege der Entstehung und Entwicklung von Theorien realistisch nachzuzeichnen (und das heißt: immer unter der Voraussetzung, dass es keine Voraussetzungslosigkeit von Theorien gibt, und unter Berücksichtigung der Tatsache, dass keine Theorie sich so entwickelt, wie sie im Nachhinein im Lehrbuch dargestellt werden kann), zum anderen die konkreten Folgen für die Artikulation von Welt aufzuzeigen. Der Humor stellt sich schließlich als ein Widergänger dieser Prozesse selbst dar, der unvorhersehbar ins bloß Komische und Harmlose abgleiten oder aber sich zu echtem Witz aufschwingen kann.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

All das führt auf eine Konzeption, die als *logische Zeit* wiederum terminologisch von den überkommenen Begriffen der Zeit einerseits und der Geschichte andererseits abgegrenzt wird. Die logische Zeit versucht, das Entstehen, die Wandlungen oder Verkrustungen der Alterminationen zum Rhythmus des Vergehens zu erheben. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass der nur formale Zeitbegriff deswegen nicht realistisch ist, weil er auf einer Trennung von Form und Inhalt beruht. Eine solche gibt es aber im Sein nicht. Es sind die Weisen der Bestimmung von Welt, die Zeit je konkret skandieren. Weiterhin unterläuft die Konzeption der logischen Zeit eine andere liebgewonnene Unterscheidung der Philosophie, nämlich die von Genesis und Geltung: Die Maßstäbe, nach denen sich eine Geltung unabhängig von der Entstehung einer Wahrheit beurteilen ließe, sind selbst noch dieser logischen Zeit unterworfen, weshalb die Unterscheidung in Genesis und Geltung Produkt eines Prozesses ist, der in seinem Verlauf diese Unterscheidung noch gar nicht kennt.

Im Dritten Teil werden die gewonnenen Instrumente schließlich auf die Analyse des Subjekts angewandt. Dieses lässt sich in zwei korrelativen Aspekten beschreiben: Ein Name stiftet ein Subjekt als ein bestimmtes, in weiterer Folge die vielen Namen, die es trägt und die immer von anderen verliehen werden, ebenso auch die Denkstile, in die es eingeführt wird. Die Namen schwanken aber immer zwischen einer deskriptiven und einer normativen Bedeutung, die Denkstile zwischen Buchstabe und Geist ihrer Realisierung (d.h. jeder Denkstil gründet sich auf ein Gesetz, das seine richtige Anwendung regelt, doch jedes Gesetz ist wesentlich in der Spannung zwischen Buchstabe und Geist befangen). Damit findet sich das Subjekt als bestimmt durch eine Ordnung (in der Tat durch vielfältige Ordnungen), deren Wahrheit sich ihm ursprünglich immer entzieht; doch setzt es diese Wahrheit – d.h. einen fixen Vertex – als Wissen bei dem anderen, durch den es in diese Ordnung eingeführt wurde, voraus. Die Diskrepanz zwischen dem unterstellten Wissen und dem eigenen Nicht-Wissen, vor allem aber das Ungenügen, das das Subjekt an sich selbst gegenüber der unterstellten Festigkeit und Sicherheit der Vertices, ihrer *deontischen* Natur, erfährt, führt dazu, dass es sich zum *Monstrum* wird. Darunter ist eine Abweichung von den als fest und sicher unterstellten Ordnungen zu verstehen, die zwar eine eigene Regelmäßigkeit (also Ordnung) zu beanspruchen scheint, die diese aber niemals ausweisen kann. Denn, und das ist der korrelative Aspekt, gerade im Eingreifen der Namen und Gesetze erweist das Subjekt seine eigene Widerspenstigkeit gegen die Reduktion auf solche, aber nicht primär oder ausschließlich durch abweichende wirkliche Neigungen, Tendenzen, Wünsche, Gedanken etc., sondern durch eine „Ungeformtheit“, in die sich die Namen und Gesetze je einschreiben. Diese Ungeformtheit ist ihrer „Seinsweise“ nach *apeirontisch*, ihrer Erlebnisweise nach *intensiv*, ihrer Beziehungsweise nach eine *unscharfe Oberfläche*. Denn immer steht darin die Konstitution des Subjekts selbst in Frage, auch und gerade in seiner Abgrenzung von einer Welt, von anderen Menschen, von Dingen,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wahrheiten etc. Dann lässt sich auch zeigen, dass das, was klassische philosophische Theorien gewöhnlich scharf trennen, nur verschiedene „Grade" der Formierung dieses Apeiron sind; exemplarisch wird die begriffliche Trennung in Stimmungen, Affekte und Denken in dieser Hinsicht durchleuchtet, um ihre undurchbrochene Solidarität zueinander zu erweisen.

In den letzten Kapiteln wird schließlich versucht, der „Objektivität" und „Intersubjektivität" in ihrem wirklichen transzendentalen Wirken nachzuspüren. Erstere entsteht ihrem transzendentalen Sinn nach in den *Prozessen der Verewigung*, d.h. in Erinnerung, Fiktion, Sprache und Name. Die „Intersubjektivität" stellt sich her in der rätselhaften *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*, die sich besonders indirekt aufweisen lässt. Denn die grundlegendste Tatsache, von der gleichwohl eine Metaphysik der Immanenz sich um keinen Preis lossagen kann, lässt sich nur noch andeuten und muss dann konkret von einem jedem vollzogen werden: dass nämlich tatsächlich und in allem Ernst jeder Augenblick verloren ist, sobald er vergangen ist, dass sich Wirklichkeit daher immer in einem *Taumel des Augenblicks* gibt.

Wenn der Erste Teil noch etwas Suchendes, Tastendes hat, dann hat das einen dreifachen Grund: In ihm kämpft sich das Denken von jenen Überresten frei, die selbst in den am weitesten fortgeschrittenen Versuchen zu einer Philosophie der Immanenz noch als Erbstücke des Glaubens an eine Transzendenz weiterwirken. Denn keineswegs stand am Anfang eine metaphysische Fragestellung, vielmehr drängte sich deren Unausweichlichkeit erst im Vollzug der Reflexionen zu einem vergleichsweise begrenzten phänomenologischen Thema auf, um sich dann zum Leitfaden der Untersuchung zu erheben. Zweitens bildet der Aufbau der Arbeit eben jene Theorie ab, die er entwickelt: Der Erste Teil befindet sich, mit der Terminologie von II, 1 zu sprechen, im Aufstieg zu einem Vertex, der zuerst nur vage und unsicher aufscheint. In dem Moment, wo dieser zumindest vorläufig erreicht ist, lässt sich die Arbeit der Bestimmung unternehmen, und dieser Moment ist eben die Einführung des Vertex selbst. Die Stellung der Theorie des Vertex bildet so die Scharnierfunktion des Vertex selbst ab. Drittens kann eine Metaphysik, deren zentrale Dimension die Zeit ist, nicht anders als *dialektisch* werden, so dass kein „Ergebnis" ein für alle Mal gewonnen und gesichert ist, sondern mit jedem nächsten Schritt seine Physiognomie wird ändern müssen. Das Anfängliche muss sich daher als vorläufig in einem strengen Sinn erweisen.

Damit hängt unmittelbar zusammen, dass eine Rechtfertigung nicht des Versuchs einer solchen Metaphysik, sondern dieser selbst sich nicht direkt erweisen lässt, ohne sich in sterile Spekulationen zu verlieren. Diese Rechtfertigung muss sich vielmehr als Ergebnis der Fruchtbarkeit der Analysen einstellen, die nichts als die sukzessive Entfaltung der verschiedenen Aspekte einer Philosophie unter der Maßgabe metaphysischer Immanenz darstellen. Ihr Kriterium ist daher die gelunge-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ne *Anschaulichmachung*, und nicht das Auffinden einer Anschaulichkeit. Philosophie, als einer der Prozesse der Artikulation von Welt, ist ihrem Wesen nach *performativ* oder gar nicht. Und es kann nur eine pointierte metaphysische Perspektive, ein Vertex eben sein, von dem her sich eine Anschaulichkeit einstellt.

Freilich ergibt sich so ein ganz grundlegendes Problem, das sogleich eingestanden werden muss: Eine solche Philosophie der Immanenz muss, wenn sie ihre Aufgabe ernstnimmt, jede endgültige und „wahre" Unterscheidung in das Wesentliche und das Unwesentliche, in das Wahre und Falsche, in das Gute und Schlechte verweigern. Mit anderen Worten: Diese Metaphysik kennt keine an sich bestehenden Hierarchien. (Sie trifft sich darin mit Spinoza, den sie überhaupt als einen ihrer wenigen Vorläufer anerkennt: In der Lektüre, die Deleuze von der *Ethik* vorschlägt, rückt der Grundsatz der „Univozität des Seins" ins Zentrum.) Müsste sich dann nicht alles ins absolut Gleichgültige auflösen? Wie ließe sich dann noch sprechen, und erst recht: wie ließe sich dann noch wissenschaftlich sprechen?

In der Tat verwende ich ja weiterhin diese Kategorien. Vor allem der Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem lässt sich aus einer wissenschaftlichen Anstrengung nicht herausstreichen; er ist grundlegender noch als der zwischen wahr und falsch. Es bleibt keine andere mögliche Antwort als diese: Die Unterscheidungen in Wesentliches und Unwesentliches sind solche, die, einer Tradition und einem Denkstil entnommen, die Möglichkeitsbedingung für das Denken in diesem Buch abgeben, ebenso wie sie darin ihre Fortentwicklung finden. Wem diese Antwort als Ausflucht erscheint, dem gestehe ich ein, dass eine *letztgültige Differenz* für diese Metaphysik nicht existieren kann. Mit diesem Widerspruch, wenn es denn einer ist, muss sie daher leben. Vor allem aber müssen *wir* mit diesem Widerspruch leben, denn die Gefahr ist real: Während für Spinoza, gerade in seiner Theorie einer Univozität des Seins, dieses zum Gegenstand einer unbedingten und heiteren Affirmation wurde, droht uns dieses Sein in eine Plattheit und Gleichgültigkeit abzurutschen, die unerträglich wären. Ist die Metaphysik der Immanenz also die schreckliche Vollendung der modernen „metaphysischen Unbehaustheit"? Ich denke nicht, dass das so sein muss. In jedem Fall bleibt aber nichts anderes übrig, als sich der selbst performativen und unvorhersehbaren Kraft anzuvertrauen, die die Philosophie hat, insofern sie selbst einer jener Prozesse der Artikulation von Welt ist.

Diese Kraft hat im Übrigen auch diese Arbeit bereits eingeholt. Sie trug zu Beginn den Titel einer Metaphysik „reiner" Immanenz und sie operiert an zwei Stellen mit diesem Begriff der Reinheit, beim Horizont reiner Möglichkeit (oder radikaler Unbestimmtheit) und bei der reinen Intensität. Doch ist mir klar geworden, dass sich eine Philosophie, die sich der Dynamik und Zeiten *dieser* Welt anvertrauen will, von dem Begriff der Reinheit fernhalten muss. In der Tat ist der Begriff der Rein-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit und die Forderung nach Reinheit der Begriffe Teil einer Metaphysik, die hofft, sich eines Tages auf dem Olymp einrichten zu können, um von dort die Welt betrachten und kontemplieren zu können – *von Außen* wie die Götter. Kurz: Begriff der Reinheit und Reinheit der Begriffe gehört zwingend einer Metaphysik der Transzendenz an. In der Durchführung hat diese Arbeit es bereits angezeigt, denn der Horizont reiner Möglichkeit ebenso wie die reine Intensität erweisen sich dort als *Grenzbegriffe*, als Ziele, auf die hin sich eine gewisse Bewegung entwirft, ohne sie doch erreichen zu können. Entscheidend ist nur, dass die Unmöglichkeit, sie erreichen zu können, gerade keinen Mangel und kein Defizit darstellt, sondern die Weise bezeichnen, in der sie für uns sind. Daher sind die Beschreibungen wie ihre Titel nicht zu beanstanden, wohl aber die Idee einer Metaphysik *reiner* Immanenz überhaupt. Die Metaphysik reiner Immanenz wird sich in eine Metaphysik der Immanenz bescheiden müssen, wenn sie sich richtig versteht.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erster Teil: Die Altermination der Welt (Phänomenologie)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel 1: Hinführung

PHÄNOMENOLOGIE DER WAHRNEHMUNG

Wie nehmen wir wahr? Von dieser Frage soll die Erforschung der Welt und Welthabe des menschlichen Subjekts ihren Ausgang nehmen, einfach weil sie die Fassung ist, die ihr über lange Zeit gegeben wurde. Ausdrücklich handelt es sich dabei nur um einen Startpunkt; eine „Philosophie der Wahrnehmung" kann sich, so wird sich schnell zeigen, nicht selbst genügen. Zugleich hat gerade zu dieser Frage die Phänomenologie wertvollste Beiträge geleistet. Es wurde also offenbar schon viel „Vorarbeit" geleistet: Die Husserl'schen Analysen zur Wahrnehmung des Dings haben gezeigt, dass diese Wahrnehmung in einer genau beschreibbaren Wesensstruktur abläuft: Das Ding erscheint als identisches seiner vielfältigen einzelnen Wahrnehmungen, die wiederum auf Auffassungsleistungen hyletischer Daten zurückführen; es erscheint dabei immer und notwendig in einem „Hof", auf einem „Hintergrund" oder in einem *Horizont*; es hat dabei auch selbst seinen Horizont, nämlich den der Erfahrungen, die noch mit ihm gemacht werden können; die Wahrnehmung steht dabei in einem Horizont der Zeitlichkeit, die das Jetzt als Grenzpunkt einer durch Retention und Protention bestimmten Gegenwart auszeichnet, womit die Wahrnehmungsanalyse zwingend auf die Beschreibungen des Zeitbewusstseins und des Bewusstseins *als Zeit* verweist. All diese Einsichten und die vielen mit ihnen verknüpften und von ihnen ausgehenden weiteren Analysen führen dabei auf einen Punkt, dessen Wichtigkeit ganz allgemein und im Besonderen für diese Arbeit nicht überschätzt werden kann: Das *Sein* der Gegenstandswelt ist selbst ein *Sinn*. Die Frage, ob die „Außenwelt" existiert oder nicht, ist für die Phänomenologie deswegen gegenstandslos – wenn sie auch auf dem cartesianischen Weg in die transzendentale Phänomenologie deren *Anfang* bereiten kann –, weil eben diese Existenz nicht selbst wieder ein Gegenstand oder ein Gegenständliches ist, sondern ein Sinn von Welt, der sich genau im Erfahren als der Realisierung der Wesensstrukturen der Wahrnehmung konstituiert. Was Husserl die „Generalthesis der natürlichen Einstellung" nennt – dass die Dinge *sind* und sind, *wie* sie sind, unabhän-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gig davon, ob ich sie wahrnehme oder nicht – das ist genaues noematisches Korrelat der Struktur der Wahrnehmung als solcher. Nur deswegen, weil das Sein der Welt ein konstituierter Sinn ist, kann es auch fragwürdig oder gar geleugnet werden, wie z.B. bei manchen Schizophrenen.[1] „Alles Sein ist Sinn“[2] – das ist die große Erkenntnis der Husserl'schen Transzendentalphilosophie.

Es führt den letzten Gedanken nur konsequent fort, wenn ich hier zwei kritische Anmerkungen mache. Erstens verbleiben die Beispiele bei Husserl, allen Beteuerungen und aller Absicht zum Trotz, *abstrakt*. Sie bleiben abstrakt, weil Husserl sich wie ein Philosoph vor einen Baum setzt, um seine Wahrnehmung von diesem Baum zu analysieren. So fallen Sätze wie dieser: „Z.B.: Betrachten wir irgendeine äußere Wahrnehmung, sagen wir diese bestimmte Hauswahrnehmung, in konkreter Fülle genommen […].“[3] Welche Hauswahrnehmung? Wann und warum nahmen wir das Haus wahr? Man sieht, dass Husserl hier, selbst wenn er tatsächlich vom Schreibtisch aufschaut, um das Nachbarhaus zu betrachten, vielleicht eine Hauswahrnehmung beschreibt, aber ganz sicher keine „konkrete“. Anders lässt sich diese Beispielbeschreibung an: „Angenommen, wir blicken mit Wohlgefallen in einen Garten auf einen blühenden Apfelbaum, auf das jugendfrische Grün des Rasens usw.“[4] Das klingt schon sehr viel mehr nach einem echten, konkreten Erlebnis: Man mag an jenen ersten Blick in den Garten denken, der einem mit überraschender Plötzlichkeit die ungeahnte Trivialität wieder aufs Neue enthüllt: dass es Frühling ist; oder an die Zufriedenheit des Hobbygärtners. Es ist im Übrigen typisch für Husserls Vorgehensweise, dass er in diesem Beispiel – das nicht weiter ausgeführt und um anderer Absichten willen angeführt wird – sofort die abstraktiv zu trennenden Komponenten der Wahrnehmung und des Wohlgefallens voneinander ablöst. Es sind die „abstraktiv zu trennenden Komponenten“ und nicht etwa selbständige

1 Damit ist natürlich noch nicht gesagt, dass es der Zusammenbruch der phänomenologischen Wahrnehmungsstruktur wäre, der etwa den Zweifel am Sein der Welt auslöste, noch auch, dass jede Infragestellung dieser Struktur sogleich den Glauben an die Welt erschüttert. Dieser ist vielmehr sehr robust. In Wirklichkeit scheint ja gerade das Spiel mit diesen Wahrnehmungsstrukturen für viele Menschen eine ganz besondere Attraktion und Faszination zu besitzen, wie die Beliebtheit von Bühnenmagie, optischen Illusionen, dreidimensionalen Bildern und Filmen usw. belegt. Aber natürlich sind die angeführten Beispiele alles solche, in denen man weiß, dass man hinters Licht geführt wird, wo also die unmögliche Wahrnehmung als solche gesucht wird. Was nun aber die *Ursache* der Erschütterung des naiven Weltglaubens anbetrifft, so weist schon das Beispiel der Schizophrenie darauf hin, dass wir hier anderes, Grundlegenderes, oder anders Grundlegendes zu vermuten haben, als es die Wahrnehmungsanalyse selbst aufdecken kann.

2 Vgl. Husserl: Ideen I. Hua III/1. § 55

3 Ebd. 186.

4 Ebd. 203.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teile, und Husserl vergisst das sicher nicht. Dennoch fällt auf, wie schnell er bemüht ist, dieses ja schon komplexere Erlebnis handhabbar zu machen, indem er es aufdröselt.

Wir sehen also, dass die Beispiele, anhand derer Husserl seine Beschreibungen entfaltet, sich durch eine gewisse Künstlichkeit auszeichnen, die sich genau bestimmen und erklären lässt. Was diese Beispiele von echten, uns wirklich bekannten Erlebnissen unterscheidet, ist, *dass ihnen die Motivation der Wahrnehmung äußerlich bleibt*, zumindest dem Anspruch nach, und *dass ihr Horizont zugleich bloß formal bestimmt ist*. Nirgends ist gefragt, warum ich das Haus oder den Baum anblicke, mit welchem Zweck oder Interesse; es ist auch nicht gefragt, in welchem Kontext diese Wahrnehmung steht, in welcher Stimmung ich sie ausführe oder mit welchem Gefühl. Schon eine Analyse des Ekels z.B. müsste zu anderen Ergebnissen führen, da in diesem Fall die Wahrnehmung als Auffassung eines Gegenstands nicht ebenso leicht vom Ekelempfinden und seiner körperlichen Dimension gelöst werden kann wie in der Serenität dessen, der seinen Garten mit Wohlgefallen betrachtet. Die Motivation der Wahrnehmung, wie sie bei Husserl zumeist auftritt, ist eine wissenschaftliche, die phänomenologische nämlich: wir betrachten einen Baum, ein Haus, den gefälligen Garten, um das Betrachten des Hauses, des Baumes, das Wohlgefallen am Garten zu betrachten.[5]

Es ist auch ganz klar, weshalb Husserl solche Beispiele wählt, die ein wenig künstlich sind und ärmlich wirken: Sie sind schlicht und ergreifend einfacher zu analysieren! Ich kann mich tatsächlich in den Garten setzen und dort einen Baum anblicken, um an ihm Wesenseinsichten zu sammeln, die für räumliche, dingliche

5 Natürlich wurde dieser Mangel der Husserl'schen Analysen längst bemerkt. So sucht schon Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* gerade im Gegensatz dazu zu zeigen, wie jede Wahrnehmung Ausdruck eines vollständigen Seins-zur-Welt ist, das immer eine aktive und „interessierte" Aneignung von Welt ist. Auch in Schelers *Formalismus*-Buch wird der Versuch unternommen, der „Motivation" und der Bestimmtheit der Welt durch die Wertorientierung eine Position einzuräumen, die die Unterscheidung fundierend-fundiert unterläuft. Allerdings kann man jetzt schon festhalten, dass Schelers Hypostasierung der, noch dazu offenbar statischen Wertwelt (sein „Wertrealismus", könnte man sagen) mit den metaphysischen Grundprinzipien dieser Arbeit nicht zu vereinbaren ist. In unserem Jargon handelt es sich bei Scheler um eine Metaphysik der Transzendenz. Auch Heidegger gehört natürlich in diese Linie. Vorgreifend lässt sich sagen, dass unser Konzept der Altermination die von Merleau-Ponty (und Scheler, Heidegger) gesuchte, „interessierte" Weise der Bestimmtheit explizieren soll. Dass es mit der Formel der Auffassung „etwas als etwas auffassen" in Verbindung gebracht wird, darf also nicht in die Irre führen: Die Altermination bezeichnet nicht einen explizit bestimmenden, propositionalen Akt (was daran erkennbar ist, dass das erste „etwas" des Schemas in der Altermination wesensmäßig nicht für sich auftreten kann).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wahrnehmung allgemein gelten. Das ist nicht nur möglich, sondern auch, wie sich ja durch Husserl zeigt, sehr fruchtbar. Andere, „realitätsnähere" Beispiele von Wahrnehmungen sind meist schon sehr verwickelt, sie beinhalten neben dem eigentlichen Wahrnehmungsakt andere Komponenten, weitere Schichten, fundierte Akte etwa des Wertschätzens, des Wollens oder der Reflexion. Um diese komplexen Fälle bearbeiten zu können, müssen erst nach und nach die Begriffe und auch der phänomenologische *Blick* gewonnen werden, um ihre Schichten und Komponenten abstraktiv zu sondern und wissenschaftlich zu beschreiben. Solange das bei einer methodologischen Mahnung bleibt, ist gegen diese Praxis nichts einzuwenden. Problematisch wird diese Methode wie jede andere auch erst dann, wenn sie sich an die Stelle der erforschten Sache setzt, d.h. wenn sie ihre durch die Diskursivität erzwungene Gliederung des Erkenntnisapparates und -ganges für eine reale Gliederung in der Sache selbst hält. Und niemand hat diese grundsätzliche Gefahr jeder Methodik besser erkannt als Husserl selbst.[6]

Diese Gefahr gilt nun aber eben auch für die Phänomenologie, die darum immer auch ihre eigene Selbstkritik sein muss. Das Problem lässt sich anhand des schwierigen Begriffs der *Fundierung* aufzeigen (und darin liegt denn auch die zweite kritische Anmerkung).[7] So hat man bspw. in den *Ideen* I bei Husserls Ausführungen häufig das Gefühl, er folge einer Lego-Logik: Da gibt es auf der unteren Ebene „schlichte" Wahrnehmungsakte, auf die sich dann andere, eben höherstufige Akte aufbauen, und zwar so, dass die fundierenden Akte, von den fundierten unbeeindruckt, ihre schlichte und unverbogene Gegenstandsbeziehung einfach beibehalten. Es lässt sich freilich zeigen, dass Husserl sich der Vorläufigkeit dieser Beschreibungsweise bewusst war, dass er darum wusste, dass sich fundierende und fundierte Akte unter Umständen in eine komplexe Einheit fügen, die die Unterscheidung in fundierte und fundierende Schichten problematisch werden lässt.[8] Vor allem auch wäre eine solche der „Lego-Logik" folgende Beschreibung sicher nicht wahr: Das Noema, das Gegenständliche also im *Wie* seiner Gegebenheit, ist sehr wohl von vielfältigen, oft sehr individuellen Faktoren abhängig, wie etwa Neigungen, Geschmack, Situation, Gefühlslage, Erfahrungen, moralischen Wertungen usw. Es kann nicht die Aufgabe einer Phänomenologie sein, all diese Einflüsse, die das Wie der Gegebenheit eines Gegenstands bestimmen, einzeln und konkret nachzuzeichnen. Wer sich dieser, im Übrigen unmöglichen Aufgabe, zuwendet, überschreitet zweifelsohne die andernorts nicht immer so deutliche Grenzscheide von Wissenschaft und Kunst. Wohl ist es aber Aufgabe der Phänomenologie, diese Verumstän-

6 Vgl. den berühmten Satz aus der *Krisis*: „Das Ideenkleid macht es, dass wir für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist […]." (Hua VI, 52).

7 Etwas differenzierter und detaillierter ist die Kritik im Anhang 1 ausgeführt.

8 So z.B. in der Konzeption der „komprehensiven Einheit", als die ihm der Mensch, aber auch Kulturgegenstände gelten, vgl. Husserl: Ideen II. Hua IV. 236 ff.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dung des Gegebenen *grundsätzlich* zu berücksichtigen, gewissermaßen in die Wesensbeschreibung gegenständlicher Gegebenheit aufzunehmen.

Und in der Tat stellt sich im Ausgang von dieser Beobachtung eine folgenschwere Frage: Husserl geht immer davon aus und gründet den Anspruch der Phänomenologie auf Wissenschaftlichkeit darauf, dass es eine bestimmte Sichtweise, eine *Anschauung* gibt, die die Dinge *so wie sie sind* und ohne jede Beifügung, Umdeutung oder Verringerung zur Gegebenheit bringt. Diese Voraussetzung ist die erste der Husserl'schen Phänomenologie, die sich im „Prinzip aller Prinzipien" ausspricht. Nun muss man aber feststellen, dass diese Voraussetzung zumindest für den Bereich der empirischen Wirklichkeit zweifelhaft ist. Wie ließe sich bestimmen, welches eben die Anschauung eines Gegenstandes ist, die ihn mir so, wie er an sich ist, gibt? Will ich wissen, was Musik ist, muss ich dann auf das Hören des Musikstücks als solches achten, ist es etwa gleichgültig, welches Stück ich höre, ist, was die Musik „mit mir macht", irrelevant?

Zwar spricht das „Prinzip aller Prinzipien" nur davon, dass die originär gebende Anschauung so hinzunehmen ist, wie sie sich gibt, und nicht von einem etwaigen An-sich des so Erfassten. Aber will ich wirklich das *Wesen* von etwas erfassen, dann setzt das ja gerade voraus, dass es einen Weg gibt, auf dem es sich mir unverstellt als es selbst gibt. Es stellt sich nun heraus, dass die Idee eines solchen An-sich dort zu Schwierigkeiten führt, wo empirische Gegenstände gemeint sind, denn wenn es stimmt, dass zum Wesen von Wahrnehmungen immer auch Komponenten gehören, die das bloße Wahrnehmen übersteigen, dann wäre die Beschränkung auf eine bloße intentionale Gegenstandsbeziehung des Wahrnehmens ja ebenfalls eine künstliche Verkürzung. Mit anderen Worten: Würde ich so argumentieren wollen, dann machte ich mich tatsächlich der Identifizierung der Methode mit dem Sein schuldig.

Allerdings trifft das die Phänomenologie als Wesenslehre des Bewusstseins noch keineswegs. Denn diese hat es ja nicht mit empirischen Gegenständen zu tun, und das in einem doppelten Sinn: Sie hat es mit nichts Empirischem zu tun, da sie *Wesens*strukturen des Bewusstseins zu enthüllen sucht, und sie hat es nicht mit Gegenständen zu tun, wenn man darunter etwas irgendwie Dingliches versteht, da sie die Wesens*strukturen des Bewusstseins* untersucht, also das komplexe *Wie*, in dem Gegenstände überhaupt erst erscheinen können.

Aber man muss festhalten: Die Wahrnehmungsbeispiele müssen komplexer, „realistischer" angenommen werden, um echte Wahrnehmungsanalysen liefern zu können. Dabei wird man sich vor allem fragen, ob es so etwas wie eine bloße Wahrnehmung überhaupt gibt und inwiefern die fundierenden Akte durch die fundierten modifiziert werden. Interessanterweise werden Husserls Resultate durch diese kritischen Neubestimmungen nicht unbedingt obsolet oder gar falsch; vieles wird Bestand haben. So kommt man zu dem kuriosen Umstand, dass man auf der Grundlage ungenauer Voraussetzungen zu genauen Ergebnissen gelangen kann!

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie das möglich ist und was daraus folgt, wird noch Gegenstand von Überlegungen werden.[9]

Damit ergeben sich aber zwei Probleme, die im Folgenden die Idee einer transzendentalen Phänomenologie in zwei Hinsichten neu ausrichten werden. Sie sollen hier grob angedeutet werden: 1) Wenn die Motivation nicht außer Acht gelassen werden kann, dann muss eine ausgearbeitete Theorie des „Wollens" zur Grundlage auch der transzendentalen Phänomenologie werden. Es wird sich wahrscheinlich zeigen, dass dafür die Entwicklung oder Übernahme von Begriffen erforderlich ist, die eine Phänomenologie ganz grundsätzlich in Frage stellen. 2) Wenn die Analyse der Wahrnehmung darauf führt, dass es „schlichte Akte" kaum je, vielleicht nie gibt, dann muss das Auswirkungen auf die Beschreibung von Erfahrung haben. Hierzu rückt der Begriff des Horizonts in eine zentrale Funktion.

Das „Ergebnis" des ersten Kapitels wird ein doppeltes sein: Im Durchgang durch die Analyse der menschlichen Weise der Welthabe müssen sich zum einen die Grundzüge jener Begrifflichkeiten und Strukturen abzeichnen, die als ein erweiterter Horizontbegriff, als Begehrensstruktur und vor allem als Prinzip der Alterminination im zweiten Kapitel in den Mittelpunkt rücken werden. Im gleichen Durchgang wird sich aber andererseits die Relativierung einiger klassischer philosophischer Begriffe ergeben, die dementsprechend nach und nach fallen gelassen werden müssen. Solche Begriffe bzw. Probleme, die sich als nicht hilfreich erweisen, sind z.B. der Gegensatz des Gegenständlichen und des Ungegenständlichen, die „Reflexion", die „Motivation", die Vorstellung der Fundierung der Akte, das Problem vorprädikativer Erfahrung; ja sogar der Gegensatz konkret-abstrakt, der für den Anspruch der Phänomenologie so zentral ist, muss sich schließlich als fragwürdig erweisen, ebenso die Absolutheit der Anschauung und letztlich noch bis zum Begriff des Sinns, dessen Beziehung auf das Sein durch Husserl wir eben noch als den entscheidenden Schritt der neueren Transzendentalphilosophie dargestellt hatten. Einher mit dieser Arbeit des Zurücklassens geht ein Zweifel, der ebenso tiefgreifende Folgen haben kann: ob nämlich die Hierarchisierung des Wesentlichen und des bloß Faktischen tatsächlich so strenge durchgehalten werden kann, wie es für die Grundlegung nicht nur der Phänomenologie unerlässlich erscheint. Gleichwohl werden einige der genannten Begriffe auch über den Ersten Teil hinaus Verwendung finden, z.B. der des „Konkreten", ebenso wie die Rede von „Wesensgesetzen" nicht einfach verabschiedet wird. Es sind in erster Linie, vielleicht aber nicht nur, die Zwänge, die sich aufdrängen, wenn man verständlich und geordnet über eine Sache zu sprechen sucht, die die Verwendung von Begriffen, deren Fragwürdigkeit im Prinzip erkannt wurde, weiterhin heischen.

9 Vgl. Teil II, zumal Kapitel 2.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei Husserl bezeichnet der Horizont jenen Hof oder Hintergrund (die Begriff sind in den *Ideen* I Synonyme) einer aktuellen Wahrnehmung, auf den hin ich sie überschreiten kann, indem ich etwa aus diesem Hintergrund einen anderen Gegenstand herausnehme, der dann mein aktuell erfasstes Objekt ist, während das erste in diesen Hintergrund zurücksinkt. Der Horizont ist also das Netz möglicher weiterer Erfahrungen – sei es mit demselben Gegenstand (Innenhorizont) oder mit anderen (Außenhorizont) –, das selbst in doppelter Weise gegeben ist: Zum einen gehört eine „Hintergrundwahrnehmung" zu jeder Wahrnehmung dazu: So blicke ich jetzt auf den Bildschirm vor mir und darin auf die Buchstaben, die ich schreibe; ich habe aber zugleich eine undeutliche Wahrnehmung der anderen Gegenstände, die in das fallen, was man „Gesichtsfeld" nennt, die Lampe etwa, die Wand, der Schrank etc. Der Horizont ist also einerseits als Teil der Wahrnehmung mitgegeben, der aber nur in abgestuften Graden deutlich oder klar ist. Zum anderen ist der Horizont aber auch ein Bewusstsein der Möglichkeit anderer Wahrnehmungen, und in diesem Sinn ist es entscheidend, dass er ein vor allem *formales* Bewusstsein ist. Zwar habe ich keine konkrete Wahrnehmung, wenn ich nun daran denke, dass ich in wenigen Tagen z.B. in Berlin sein werde, aber ich weiß sehr wohl, 1) dass meine Wahrnehmung dort eben den gleichen Gesetzen folgen wird wie hier und 2) dass zwischen dieser aktuellen Wahrnehmung meines Arbeitszimmers und den Straßen von Berlin eine geregelte und im Prinzip auch kontinuierliche Abfolge von Wahrnehmungen steht, dass die Wahrnehmungen also ineinander übergehen können. Dass dieses Bewusstsein praktisch nie in Reinheit auftritt, sondern zumeist von Erinnerungen (z.B. an einige der Zwischenstationen) oder Phantasiewahrnehmungen (wie es in Berlin aussehen mag) begleitet ist, ändert nichts daran, dass der Horizont immer auch ein *formales Bewusstsein bestimmter Unbestimmtheit* bezeichnet.

Nun lenkt aber eine kurze Überlegung den Blick auf etwas ganz Grundlegendes. Der Horizont ist jener Hof der noch möglichen Wahrnehmung, der in jeder aktuellen Wahrnehmung mitgegeben ist, und sei es in formaler Unbestimmtheit. Aber für ein reflexives Bewusstsein ist etwas anderes viel wichtiger, nämlich die Fähigkeit, sich dieser Spannung bewusst zu werden. Wenn ich das tierische Bewusstsein als jenes vorstelle, das von einer Wahrnehmung zur anderen übergeht, durchaus motiviert, aber eben nicht reflektierend, nicht den Horizont und damit die Möglichkeit der unbegrenzt weiten Wahrnehmung mitbedenkend[10] – dann ist im Gegenteil dazu

10 Zwei Bemerkungen sind hier wichtig: 1) Das „Tier" taucht hier immer nur als Folie auf, auf deren Grundlage sich die Eigenart des reflexiven Bewusstseins deutlicher abzeichnen kann. Das „tierische Bewusstsein" meint daher nirgends eine dogmatische Aussage über eine Realität, und zwar weil uns in der Perspektive, die wir hier einnehmen, jede Handhabe fehlt, um Seinsweise und nicht-reflexives Bewusstsein der Tiere solide beschreiben zu können. 2) Analog meint „menschliches Bewusstsein" zunächst nur reflexives Bewusstsein. Im Laufe der Studie werde ich aber wohl dem Husserl'schen Vorwurf des

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das menschliche Bewusstsein eines, das *prinzipiell in jedem Augenblick* die Einsicht vollziehen kann, dass die aktuelle Wahrnehmung nur eine mögliche ist und dass sich jenseits von ihr – und doch schon „in" ihr – ein Horizont unbegrenzt weiterer Wahrnehmung auftut.

Während der Horizont zugleich die Möglichkeitsbedingung einer weiteren Wahrnehmung ist, ist die *Einsicht* in den Horizont die Möglichkeitsbedingung einer *freieren* Wahrnehmung. Das klingt arg pathetisch und meint doch etwas ganz Einfaches: Was tierisches und menschliches Bewusstsein unterscheidet, ist nicht die Vorhandenheit oder Abwesenheit eines Horizonts; auch sind beide zur praktischen Aktivierung dieses Horizonts in der Lage, das heißt Tier wie Mensch vollziehen die Möglichkeiten des Horizonts in je neuen Wahrnehmungen. Der Mensch kann aber auf den Horizont *als solchen* reflektieren, und das heißt: er hat nicht nur ein vorgängiges „praktisches" Wissen um die Möglichkeit weiterer Wahrnehmung, sondern er hat ein vorgängiges Wissen um dieses Wissen selbst, das es ihm erlaubt, jede Wahrnehmung zumindest im Prinzip auf Distanz halten zu können.[11]

Das ist natürlich nichts weltbewegend Originelles. Diese Auszeichnung eines menschlichen Geistes gegenüber einem tierischen ist schließlich einer der ältesten Topoi und – als Fähigkeit zur Reflexion – zugleich die Möglichkeitsbedingung der Philosophie.

Meine Frage ist denn auch eine ganz andere: Es geht zunächst einmal darum, genau zu bestimmen, wie sich dieses „Wissen" gibt. Ist es überhaupt ein Wissen? Ist es nicht vielmehr eine Art Fähigkeit, ein „Instinkt", bloß ein Vollzug? Und wie ist dieses rätselhafte Können in die konkrete Wahrnehmung eingelassen? Hat jede Wahrnehmung ihre Reflexion schon in sich eingeschrieben oder tritt sie wie von Außen und nachträglich hinzu?

Diese Fähigkeit zur Reflexion ist praktisch immer bemerkt worden. Die genannten Fragen sind nur selten gestellt, so weit ich sehe nie befriedigend beantwortet worden.[12] Das mag einen Grund in der Sache haben: So sicher wir reflektieren können, so sicher haben wir hiervon wiederum fast nie ein Wissen, geschweige denn

---

Anthropologismus nicht entgehen können: Vielleicht schließen sich eidetische Allgemeinheit und die Erforschung jenes Faktums Mensch nicht aus – wenn doch, werde ich mit dem Widerspruch leben müssen.

11 Mehr noch: Der Mensch ist jederzeit in der Lage, die Welt der Wahrnehmung und ihre Horizontalität auf eine ganz andere Welt hin zu überschreiten, die deutlich anderen Wesensgesetzen unterliegt als jene und die sie als ganze auf Distanz hält, nämlich die je neu entworfene Welt (im strengen phänomenologischen Sinn) der Phantasie, wie Sartre in *L'imaginaire* gezeigt hat.

12 Einer der ganz wenigen systematischen Versuche, das Problem der Möglichkeit der Reflexion in Angriff zu nehmen, ist die Theorie der Idee Gottes bei Descartes. Vgl. auch II, 1.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein selbst wieder reflektiertes. Wir kommen also zu dem paradoxen Ergebnis, dass genau das, was Ermöglichungsgrund der Universalität des menschlichen Bewusstseins ist, sich selbst diesem Bewusstsein zu entziehen vermag. Es ist wie der blinde Punkt, um den sich das Sehen erst organisiert. Als einzigen Ausweg sieht man dann oft nur noch die alte, aber wenig zufriedenstellende Taktik, diese Fähigkeit zu einem Apriori zu erklären, das eben einfach nur nachträglich bewusst wird.[13] Das mag sogar stimmen – viel erklärt ist damit noch nicht.

Überlegen wir: In einer „normalen" Wahrnehmung, also etwa wenn ich einen Film sehe, wenn ich dem Bus nachlaufe, wenn ich auf meinen Bildschirm achte, während ich schreibe, ist keineswegs zwingend eine Reflexion auf die Wahrnehmung und andere mögliche enthalten. Doch schon die Wahl der Beispiele ist nicht so leicht: Das Ansehen eines Films ist ja eine vollkommen passive Handlung (so weit eben für uns überhaupt etwas passiv sein kann): ich sitze im Kino, betrachte die Ereignisse auf der Leinwand, fiebere wohl mit dem Helden mit, bewundere die Heldin, wünsche dem Bösewicht den Tod etc. Wenn der Film spannend ist, dann gerate ich tatsächlich kaum ins Reflektieren, und wenn er klug konstruiert ist, dann deutet er zwar die Leerstellen an, an denen weiter reflektiert werden müsste, er füllt sie aber noch nicht unbedingt auch aus bzw. vielleicht legt er sogar falsche Fährten oder er lässt dem Zuschauer schlicht keine Zeit, eine echte Reflexion zu vollziehen.[14] Aber man sieht, dass die Reflexion nicht vollkommen abwesend sein kann.

13 Analog hierzu ist die Frage: Wie gelangt das Kind zur Ausübung seiner Vernunft/Sprache? Es bleibt, so scheint es, keine andere Antwort übrig als diese, dass Vernunft und Sprachlichkeit im menschlichen Kind immer schon, gewissermaßen als Keim, als echtes Apriori der Struktur dieses Bewusstseins angelegt sind. Nur so ist erklärlich, dass das Menschenkind zu Nutzung von Vernunft gelangt, das tierische aber niemals. Wiederum: Das mag schon stimmen. Aber der Modus des so im Menschen „Angelegten" bleibt dabei ebenso im Dunkeln wie die Mechanismen, die es erlauben, dass ein Potentielles in Aktualität übergeht. Wie kann Potentialität „existieren" und wie kann sie wirksam werden? Für letzteres mag hier zumindest schon einmal eine Ahnung stehen: Sie ist vielleicht immer auf einen spezifischen *Widerstand* angewiesen zu ihrer Aktualisierung, auf ein Widerständiges, an dem sie sich abzuarbeiten und dabei auszubilden hat.

14 Das Beispiel ist hier also das eines Spannungsfilms; dass das Problem bei einem „Kunstfilm" mindestens ebenso schwer wiegt, leuchtet wohl ein. Zwar will der künstlerisch ambitionierte Film nicht unbedingt primär eine intellektuelle Existenz oder gar eine Auflösung in eine „Aussage" haben; wie der Unterhaltungsfilm ist er zuerst eine sinnliche Präsenz. Das hindert aber nicht, dass er gerade in der gezielten Inszenierung dieses Sinnlichen auch eine Reflexion anstoßen will, dass seine „Irritation" oder „Provokation", die nicht selten als Ziel der Künstler selbst genannt werden, auch eine Vertreibung des Zuschauers aus seinen Selbstverständlichkeiten ist, die sich vielleicht im mindesten in diesem Satz ausdrückt, der bereits der Anfang jeder Reflexion ist: „Was soll das?!"

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich muss doch mindestens die Handlung verstehen, was nur dann „von alleine“ geht, wenn ich einen Film sehe, den ich so ähnlich schon Hunderte Male gesehen habe, der also ganz in Konventionen (also Sinnsedimentierungen) aufgeht.

Auch sonst ist es schwierig, ein Beispiel für reine Wahrnehmung zu finden. Wenn ich dem Bus nachrenne, den ich verpassen könnte, betrachte ich ja nicht den Bus im Sinn einer Wahrnehmung, sondern er wird für mich zum Mittelpunkt einer Bewegung und eines aus irgendwelchen Gründen wichtigen Wunsches, zusammen mit dem ganzen Komplex der weiteren Wahrnehmungen, die diese Situation bilden (der Straßenverkehr, der mich von der Haltestelle trennt; der Lärm; meine eigene Eile und Gedrängtheit; mein Unwohlsein, weil mir meine Verspätung nicht mehr erlaubte, mich zu rasieren etc.). Zugleich werden doch auch hier vielfältige Reflexionen vorkommen: Nach diesem Auto wird sich eine kleine Lücke auftun, da werde ich schnell über die Straße springen! Was tue ich, wenn ich den Bus doch verpasse?

Welche Gestalt haben solche Reflexionen konkret? Erstehen sie tatsächlich in dieser verbalen Form im Bewusstsein? Auch hier gilt: nicht zwangsläufig; ich muss nicht solche Sätze bilden. Die Frage, ob ich auch überhaupt auf das Sprachliche hier verzichten kann, kann nicht allgemein beantwortet werden. Dazu muss sich jeder zunächst selbst beobachten. Das Problem ist hier aber ein ganz besonderes, denn die Beobachtung, auch und vor allem die Selbstbeobachtung ist ja schon eine Reflexion. D.h. die Chancen stehen nicht gering, dass ein nicht-sprachliches Reflektieren theoretisch nur dort stattfinden kann, wo ich schlicht nicht daran denke und es also nicht reflektiere. Damit scheint jeder Möglichkeit, in dieser wichtigen Frage zu einer Antwort zu kommen, der Weg versperrt. Lassen wir das vorerst offen.

Was man aber schon sagen kann, ist, dass die erwähnten Sätze oft *nicht vollständig* gedacht sind, so sie denn gedacht sind. Es ist, als würde das Bewusstsein sich mit dem Anreißen des Hauptgedankens begnügen, zumindest solange das Subjekt noch in einem echten Handlungszusammenhang steht. Wenn ich z.B. noch renne und die Hoffnung, den Bus noch rechtzeitig an der Haltestelle einzuholen, nicht aufgegeben habe, wenn ich aber andererseits zunehmend daran zweifle, dann wird „Was tue ich denn, wenn ich ihn verpasse?!“ vor allem als ein verzweifelter Ausruf, nicht als echte Frage in meinem Bewusstsein auftauchen. Um den Ausruf zur Frage zu machen, d.h. zum Anknüpfungspunkt weiterer Überlegungen, muss ich ganz offensichtlich eine gewisse Distanz vom Geschehen erlangen. Das kann mit Übung sicher auch im Handeln gelingen, die meisten Menschen müssen dazu aber stehen bleiben oder aber eine Handlung ausführen, die einen gewissen Charakter des Automatischen hat (das gleichmäßige Joggen etwa). Solange die Situation dominiert, würde der Gedanke, so scheint mir, eher nur angerissen vorkommen, mit der Betonung auf die Zeitwörter, auf die Zeitdimension überhaupt.[15] Und schließlich das

15 Roland Barthes gibt in *Le plaisir du texte* (67) eine Beschreibung der „parole intérieure“, die in dieselbe Richtung geht, allerdings noch sehr viel weiter. Ihm zufolge ist sie eben

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beispiel mit dem Computer: Dort denke ich ja immerhin nach, was ich schreibe, ich kann also keineswegs auf eine Reflexion verzichten.

Man sieht also, dass es nicht so einfach ist, eine Wahrnehmung ausfindig zu machen, die nicht schon eine Reflexion, ein Nachdenken im weitesten Sinn in sich trägt. Das soll, wie gesagt, nicht zwangsläufig heißen, dass es solche Wahrnehmungen nicht gibt oder gar: nicht geben kann; aber ein Problem ist ihr Aufweis in jedem Fall. Vielleicht wird sich zeigen, dass die Frage falsch gestellt ist.

Ein paar Unterscheidungen sind nun aber bereits zu treffen. Zum einen haben Tier wie Mensch das „Wissen" um den Horizont. Dieses Wissen ist ein wesentlich praktisches, d.h. eines, das sich im Vollzug einstellt, diesen Vollzug ermöglicht und auf keinen Fall mit dem anderen, mit dem wirklichen Wissen um diese Möglichkeit zu verwechseln ist. Letztlich werden die Horizonte, die Handlungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten zuallererst *gelebt*. Man könnte von einem gelebten Vorverständnis sprechen. Erst auf der Stufe der Reflexion kann dieses Vorverständnis zu einem *expliziten Wissen* werden, auch wenn dies nur selten, eigentlich nur in der philosophischen Reflexion geschieht. Doch schon in allen lebensweltlichen Zusammenhängen ist diese *Möglichkeit* der Explizierung als Grundlage des Selbst- und Weltverständnisses aller Menschen vorausgesetzt: Wir wissen, dass wir über Verschiedenstes nachdenken, Alternativen erwägen, neue Wege und Mittel (er)finden können; dieses *gelebte Wissen* ist Grundlage allein schon aller Beurteilungen unseres Verhaltens wie das der anderen.

Man sieht damit auch, dass man die Reflexion in Hinsicht auf ihre Gegenstände unterscheiden muss. Reflektiere ich etwa gegenwärtig auf meine Wahrnehmung als solche? Das ist wohl eher in den seltensten Fällen so, vielleicht dann, wenn ich mich mit einem Werk der Gegenwartskunst beschäftige, das sinnliche Ansprache mit intellektuellem Anspruch verbindet. Ist die Möglichkeit der Wahrnehmung

---

das Sprechen, das sich konstitutiv nicht zu einem Satz vollenden kann. Es spricht einiges dafür, dass dies die richtige Fassung des Problems ist. Dann wären meine Beispiele wiederum nur solche, die bereits an der Schwelle einer Vervollständigung stehen und damit nicht repräsentativ für das Gros des „innere Sprechens" sind. „En moi aussi ça parlait (c'est bien connu), et cette parole dite ‚intérieure' ressemblait beaucoup au bruit de la place, à cette échelonnement de petites voix qui me venaient de l'extérieur: j'étais moi-même un lieu public, un souk; en moi passaient les mots, les menus syntagmes, les bouts de formules, et *aucune phrase ne se formait*, comme si c'eût été la loi de ce langage-là. Cette parole à la fois très culturelle et très sauvage était surtout lexicale, sporadique; elle constituait en moi, à travers son flux apparent, un discontinu définitif: cette *non-phrase* n'était pas du tout quelque chose qui n'aurait pas eu la puissance d'accéder à la phrase, qui aurait été *avant* la phrase; c'était: ce qui est éternellement, superbement, *hors de la phrase*." Wir werden am Ende dieses Kapitels und im Dritten Teil auf solche Phänomene zurückkommen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst Gegenstand der Reflexion? Das ist das Thema philosophischer Überlegungen, nicht unbedingt lebenspraktischer. In den meisten Fällen wird die Reflexion einen Gegenstand haben, der mit der gegenwärtigen Wahrnehmung in einem unbestimmt weiten Zusammenhang steht, der sogar von ihr so weit entfernt sein kann, dass er diese gegenwärtige Wahrnehmung wie ins Ferne abrücken lässt, sie zu einem Hintergrund ohne Transparenz oder Verbindung zum Vordergrund macht, etwa dann, wenn wir uns tagträumerisch so verlieren, dass die Wahrnehmungswelt zur Theatermaschinerie wird, die mit der Bühne, auf der der aktuelle Gedanke spielt, keine sichtbare Beziehung hat.

Die Verhältnisse sind lange nicht geklärt. *Vorerst* scheinen aber diese beiden Sätze sicher: Eine Wahrnehmung ist keine Reflexion und eine Reflexion keine Wahrnehmung. Und: Kaum je haben wir eine „bloße" Wahrnehmung; diese selbst ist eine Fiktion philosophischer Reflexion.[16]

In zwei Richtungen muss also die Verumständung jeder Wahrnehmung, oder allgemein – denn darum geht es eigentlich – jeder Welthabe und jedes innerhalb einer Welt vollzogenen Akts oder Gedankens verfolgt werden: In Richtung auf die Motivation und in Richtung auf die Reflexion. Es wird sich dabei bald erweisen, dass beide Begriffe – Motivation und Reflexion – als zu eng gefasst aufgegeben werden müssen.

Zunächst zum Problem der „Reflexion". Es geht ja nicht in erster Linie um die Frage, ob wir wann und wie reflektieren, sondern darum, dass die Fähigkeit zur Reflexion eine radikale Änderung im Vergleich zu einer „tierischen Welthabe" darstellt. (Natürlich kann diese Änderung immer nur einseitig und, bis zu einem gewissen Grad, spekulativ beschrieben werden, da uns der Zugang zu einer solchen tierischen Welt verschlossen bleibt.) Anders formuliert: Wie lässt sich die Welt(habe) eines Wesens angemessen beschreiben, das über die Fähigkeit zur „Reflexion" ver-

16 Der Begriff der Fiktion ist dabei nicht kurzerhand als pejorativ zu verstehen. Husserl selbst betont ja, dass die Fiktion das Element und Milieu der Phänomenologie ist, wenn man diesen Satz recht zu verstehen weiß. Allgemein muss man damit rechnen, dass die Fiktion sich nicht einfach der Wahrheit entgegenstellt, sondern ein unerlässlicher Weg zu ihr ist. Jede Wissenschaft, mag sie noch so positivistisch auftreten, bedarf der Fiktion – in Wahrheit sind die Wissenschaften, die am positivistischsten auftreten, am meisten der Fiktionalität unterworfen. Dabei ist diese selbst nicht das Problem, sondern vielmehr der Mangel in die Einsicht, *dass* fingiert wird. Wenn jeder Ansatz von Wissenschaft seine Vorläufigkeit hat, dann mag das auch an diesem unaufhebbaren fiktionalen Charakter liegen, und zwar, weil der Zweck der Fiktion gerade die Sichtbarmachung, d.h. aber immer auch die Selektion eines Relevanten ist und es deswegen keine *vollständige* Fiktion gibt. Diese wäre zugleich die vollständige Wissenschaft. Vgl. auch II, 2.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fügt? Diese Fähigkeit selbst, die Möglichkeit, immer noch einmal anders auf die Welt zu blicken, ist dabei jenes *Nichts*, von dem Derrida spricht.[17]

Dass der Mensch dieses Nichts „kennt", über das er als solches nicht verfügen kann – weil es eben nichts ist[18] –, macht seine ontologische Auszeichnung aus. (Heidegger würde wohl sagen: seine Auszeichnung zum Ontologischen.) Die Frage ist also, wie sich diese Auszeichnung konkret gibt und wie sie sich zu seiner Welthabe verhält bzw. in ihr hält.

Um dies angemessen beschreiben zu können, ist ein Perspektivwechsel notwendig. Keine Wahrnehmung, kein Akt in der Welt ist ein isoliertes Vorkommnis. Darauf hatten schon die ersten Analysen hingedeutet. Jede einzelne Wahrnehmung, Handlung, Reflexion steht in einem Zusammenhang, der ihnen insgesamt vorhergeht und ihnen erst Sinn verleiht.[19] Das gilt sogar schon für die tierische Seinsweise: Hierher gehört das, was man als Instinkt bezeichnet.[20] Der Instinkt, d.h. die spezifische Weise der Selektion und Gewichtung und Auffassung, die diese oder jene Tierart, durchaus aber auch – in schwer bestimmbarem Maß – jedes individuelle Tier auszeichnet, gibt schon vor, was wie zum Gegenstand werden kann. Bei „höherentwickelten" Tieren kommt die Möglichkeit der Erfahrung und damit der Prägung auch durch den Menschen hinzu.

So können wir uns zwar in der Tat nicht vorstellen, einen anschaulichen Begriff davon zu gewinnen, wie etwa eine Biene ihre Welt auffasst. Sicher scheint aber doch zu sein, dass für diese Biene sehr vieles *nicht* existiert. Nicht, dass sie vielleicht blind wäre dafür, dass vor ihr ein Auto oder ein Stein steht, und dass sie dagegen fliegen würde. Gemeint ist hier, dass Auto, Stein, Haus etc. nur als zu umfliegende Hindernisse in der Welt (oder genauer: *Um*welt) der Biene auftauchen. Dagegen reagiert die Biene auf bestimmte Pflanzen, auf ihren Bienenstock, auf Gerüche und einige andere „Reize" sehr sensibel; diese rufen aber ihrerseits festgelegte Verhaltensweisen ab, zu denen auch der zurecht bewunderte Schwänzeltanz gehört. Mit anderen Worten: Im Prinzip ist für die tierische „Welt" bereits festgelegt, *was wie* in ihr auftauchen und *welche* Reaktionen es hervorrufen kann. Dass es etwa möglich ist, einen Hund zu trainieren und ihm gewisse Handlungen als Reaktionen auf Befehle anzugewöhnen, lässt sich unterschiedlich deuten. Eine schwache Deutung ginge von der Tatsache der Belohnung aus und erklärte diese Möglichkeit also

17 Derrida: ‚Genèse et structure' et la phénoménologie. 245 f. Mehr zu diesem „Nichts" in II, 1.

18 Man kann in diesem Satz abwechselnd das „nichts" und das „ist" betonen, um die wichtigen korrelativen Aspekte dieses Entzugs immerhin anzuzeigen.

19 Darauf weist auch Husserl hin, etwa in den *Ideen* I (§ 83).

20 Nur im Vorbeigehen soll bemerkt werden, dass der „Instinkt" alles Mögliche ist, sicher aber keine empirische Größe. Empirisch beobachtbar ist ein Instinkt nicht; nur seine „Auswirkungen" sind das.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als reine „Konditionierung“. Eine stärkere Deutung – die sich experimentell weder belegen noch widerlegen lässt (wie im übrigen die vorige auch nicht) – könnte geltend machen, dass gerade bei einem Tier wie dem Hund die Möglichkeit nicht abzuweisen ist, dass in dessen „Welt“ bereits besondere „Gegenstände“ auftauchen, nämliche solche, die als Befehlsgeber aufgefasst werden können, d.h. Menschen, zu denen ein Hund ja in der Tat eine besondere, vom rein Dinglichen verschiedene Beziehung aufbaut.[21]

Entscheidend ist, dass der Entwurf, in dem sich ein Tier findet, a priori festlegt, was überhaupt erscheinen kann und mit welchem Sinn es erscheint. Die Grenzen einer Änderung bzw. Ausweitung solchen Sinnes sind eng gesteckt und sie sind, soweit man sehen kann, immer auf eine Manipulation von Außen angewiesen.

Es sind aber genau diese Eigenschaften, die *nicht* auf die menschliche Welt zutreffen: Prinzipiell kann *alles* zum Gegenstand des Menschen werden, und bei keinem Gegenstand ist a priori festgelegt, *als was* er erscheinen kann.[22] Das ist nur eine andere Formulierung für die Tatsache, die oben als das „Nichts“ der Reflexion

21 Hier muss natürlich dem gewichtigen Einwand eines gewissermaßen „kynischen Fehlschlusses“ Raum gegeben werden: Interpretiere ich so nicht in die Welt des Hunds eine Unterscheidung hinein – zwischen Dinglichem und „Personalem“ –, die es in ihm gar nicht gibt? Die Frage ist berechtigt, aber für das hier Interessierende irrelevant. Wie schon erwähnt, soll die „Welt“ der Tiere nur als Folie dienen.

22 Kann wirklich alles zum Gegenstand menschlichen Bewusstseins werden? Kann es nicht Dinge geben, die der Mensch, aufgrund seiner sinnlichen Disposition grundsätzlich nicht zu erfassen vermag, eine transzendente Wahrheit etwa oder die Wahrheit des Physikalischen, die er nur über den Umweg der Naturwissenschaft erkennen kann? *Unmöglich* ist das nicht. Es ist aber als philosophische These nicht nur vollkommen *nutzlos* – denn was sollte man dann darüber sagen? –, sondern auch *durch nichts fundiert*. Woher wüsste man von solcher Transzendenz, wenn sie durch nichts erkennbar ist? Man sieht, dass ich dann alles Mögliche behaupten kann, ohne den geringsten Erkenntnisfortschritt zu erreichen, Marsmenschen ebenso wie das Spaghettimonster. Was die Idee des Zugangs zur Wahrheit in der Wissenschaft angeht, so hat man ja einen Zugang zu dieser, wenn auch einen vermittelten. Aber die Behauptung der metaphysischen Wahrheit des so wissenschaftlich Erfassten bleibt eben immer nur das: *Behauptung*, und wird sich niemals der einzigen Wahrheit, die wir wirklich „unmittelbar“ haben, nämlich der phänomenalen gegenüber durchsetzen können, da sie auf diese angewiesen bleibt. Im Übrigen übersieht diese metaphysische Überhöhung der Wissenschaft deren konstitutiven historischen Charakter. Viel interessanter ist deswegen die Frage, woher die Tendenz kommt, beständig die Wahrheit des Phänomenalen zu einer transzendenten Wahrheit *an sich* überspringen zu wollen. Wir werden auf diese Tendenz in Gestalt des Naturalismus noch einmal zurückkommen, um sie, am Ende dieses Teils, mit jener Metaphysik zu konfrontieren, die allein die der Phänomenologie sein kann.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bezeichnet wurde. Es ist zugleich der erste Hinweis auf jene Struktur der Altermination, in die die phänomenologische Analyse hier gestellt wird.

Es folgt nun aber gerade nicht daraus, dass durch diese „Freiheit" von einer biologischen Festlegung die Dinge und Menschen in ihrem bloßen So-Sein erscheinen würden, diesseits aller Vorauslegung, jeder Nutzbarmachung, jeder Reduktion. Ganz im Gegenteil erscheinen die Dinge und Menschen, alles, was uns begegnen kann, immer schon in einer bestimmten Weise, so und so aufgefasst. Auffassung bedeutet dabei: etwas als etwas auffassen. Das heißt in einer ersten Annäherung, dass alles, was erscheint, als etwas erscheint, unter einer bestimmten Hinsicht erscheint, also nicht nur die räumliche Erscheinung eine ist, die ihrem Wesen nach nur abgeschattet geschehen kann, sondern dass es auch gewissermaßen eine „Abschattung des Sinns" gibt, genauer: dass es alles, was es gibt, nur in einer „Abschattung seines Sinns" gibt. Hier bedarf es der Präzisierung.

Erstens scheint diese Analogie eine Gefahr zu bergen. Denn wenn man einen räumlichen Gegenstand vor sich hat, der sich abgeschattet gibt, der also immer in seiner einzelnen Wahrnehmung auf unbestimmt, letztlich unendlich viele weitere verweist, dann liegt doch darin, dass der Gegenstand an sich die „Summe" seiner möglichen Abschattungen ist. Gibt es also auch eine „Summe des Sinns", eine Totalität von Sinn, aus der, als aus einem Reservoir, jede einzelnen Auffassung schöpft?

Es wäre sicher falsch so zu denken, denn es würde ein An-sich von Sinn setzen, wo es nur ein An-sich im Für-mich gibt. Genauer gesprochen: Schon bei der Wahrnehmung des räumlichen Gegenstands ist die Ansetzung des An-sich als der „Summe" der Abschattungen, als die ontologische Grundlage der Möglichkeit der Wahrnehmung ja nichts, was sich *als solches* ausweisen lässt. Dieses An-sich, der Gegenstand an sich, unabhängig von meiner immer einseitigen und abgeschatteten Wahrnehmung ist ja selbst eine Idee, die *in der Wahrnehmung* gestiftet ist und nicht noch einmal außerhalb von ihr existiert. Der erkenntnistheoretische „Realismus" missachtet daher ganz ebenso das Wesen der Wahrnehmung, wie es ein letztlich theologischer „Sinnholismus" täte. Der Gegenstand an sich ist das „innere Maß" jener Mannigfaltigkeit, die die Wahrnehmung von ihm ist, nicht seine externe Bedingung.[23] Würde ich daher eine Summe von Sinn zugrundelegen, aus der ich in dieser oder jener Weise schöpfen kann, dann würde ich also die Tatsache der immer „abgeschatteten" Sinnkonstitution überspringen hin auf eine Totalität von Sinn, die als solche nirgends gegeben ist und nicht gegeben sein kann. Sinn ist, ebenso wie Wahrnehmung, immer auf einen Standpunkt, eine Perspektive, eine Hinsicht angewiesen. Für einen endlichen Geist – von dem allein wir sprechen können – wäre die Totalität des Sinns nicht eine Vollkommenheit, sondern im Gegenteil das einzige, was sich zu Recht als Chaos bezeichnen ließe.

23 Vgl. dazu vom Autor: In den Bogenmaßen des Seins.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Übrigen ist es ja keineswegs selbstverständlich, dass man eine solche Totalität von Sinn zugrundelegt; ganz ebenso kann man im Gegenteil einen Nihilismus des Sinns voraussetzen, also eine These vertreten, wonach Sinn überhaupt nur eine Illusion ist, die der Mensch sich schafft. Sinn gibt es also danach nicht. Auch diese These ist zweifelhaft, denn sie missachtet immerhin tendenziell, dass es Sinn sehr wohl „gibt", nämlich eben in der Weise, dass der Mensch in seiner Zuwendung zur Welt (oder auch in Rückwendung wieder zu sich selbst) Sinn konstituiert. Beide Thesen sind aber für unsere Fragen nutzlos, da sie einfach „zu groß" sind, also die detaillierte Beschreibung des Vorgangs der sinnhaften Weltkonstitution auf eine generelle Aussage hin überspringen.[24]

AUFFASSUNG UND IHRE „MATERIALE FUNDIERUNG"

Zweitens gibt es aber wohl einen guten Grund, weshalb man ausgerechnet die räumliche Wahrnehmung zum Leitfaden der Analyse des Sinngeschehens erhebt. Denn es gibt überhaupt keine Auffassung, die nicht „material fundiert" wäre. Was heißt das genau? Jede Auffassung ist *material* fundiert, insofern es keine Bewusstseinsleistung gibt, die sich nicht in der einen oder anderen Weise auf Sinnliches bezieht. Bei der Wahrnehmung oder dem bildlichen Vorstellen (*imaginatio*) ist das unmittelbar einsichtig. Aber auch das Fühlen, Wollen und Denken ist immer auf Sinnliches bezogen. Bei Fühlen und Wollen scheint das immerhin in dem Maße einleuchtend, in dem Sinnliches Gegenstand solcher Akte ist: Ich liebe jene Frau, begehre sie auch körperlich, hasse jenen Opportunisten, will diesen Gegenstand besitzen oder eine Handlung ausführen, einen Genuss erleben. Schwieriger wird es bereits, wenn man auf Phänomene verweist, in denen offenbar eine Orientierung auf Gegenständliches (sei es ein Gegenstand im engen Sinn oder eine Handlung etc.) fehlt. Lässt sich die These dann noch aufrechterhalten? Wie steht es mit „Gefühlen" wie jener von Heidegger beschriebenen Angst, die sich von der Furcht dadurch unterscheidet, dass ihr der Gegenstand fehlt (deren Charakterisierung als „Gefühl" schon in die Irre führt)?[25] Wie mit der Scham oder der Schuld, die man fühlt, ohne dass es möglich wäre, einen genauen Gegenstand auszumachen, zumindest nicht so, dass der Gegenstand, also der Grund von Schuld und Scham dem Ausmaß und der Dringlichkeit dieser Gefühle in verständlicher Weise Rechnung

24 Gleichwohl wird die Frage in gewandelter Form als die nach dem Jenseits der logischen Zeit (II, 2) wiederkehren.

25 Vgl. Sein und Zeit. § 40 und *Was ist Metaphysik?*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tragen kann?[26] Wie steht es mit jener Unruhe und Ungeduld, die einen manchmal ergreift, ohne dass man recht wüsste, woher sie kommt, und die durch keine wie auch immer geartete „Beschäftigung“ gelindert wird? Wer hier, *als Erklärung*, ein ursprüngliches Objekt des Wollens voraussetzt, das eben verlorengegangen wäre, bewegt sich auf dünnem Eis. Genau diesen Sprung von einer Funktion zu einem Sein darf man eben nicht machen, will man den Realitäten der menschlichen Seinsweise gerecht werden. Aber ist dann hier noch zurecht von einer sinnlichen oder materialen Fundierung zu sprechen?

Man könnte ja einfach darauf verweisen, dass sich solche Phänomene immer auch im Leiblichen manifestieren, dass eine Angst etwa bestimmte leibliche Reaktionen hat und ohne sie nicht sein kann. Das mag zwar stimmen, es umgeht die eigentliche Frage aber, indem die Frage nach einer sinnlich-materialen Fundierung in die nach einer leiblichen Korrelation umgedeutet wird. Um letzteres geht es hier aber nicht, so wichtig diese leibliche Manifestation für ein Bewusstsein auch sein mag. Zunächst zum letztgenannten Beispiel, das der Unruhe und Ungeduld: Hier ist durchaus eine materiale Fundierung gegeben, nämlich darin, dass sich eben diese Ungeduld und Unruhe *im Ungenügen aller verfügbaren und denkbaren Gegenständlichkeiten* realisiert. Womit auch immer ich mich beschäftigen mag, immer wird meine Spannung an den Gegenständen und Handlungen abgleiten. D.h. gerade in diesem Phänomen bin ich durchaus mit immer nur material vorstellbaren Gegenständen und Handlungen befasst, wobei aber das Phänomen genau darin besteht, dass diese Hinwendung an einem Anspruch scheitert, den sie offenbar nicht erfüllen kann. Deswegen gehe ich aber nicht in den Zustand der Gegenstandslosigkeit über. Selbst wenn man sagt, dieses Abgleiten am Ungenügen der Gegenstände wäre nur eine erste Phase, der eine zweite, nun wirklich gegenstandslose folgt, müsste man genauer präzisieren, was man damit meint. Es geht dann sichtlich um eine Situation, in der das Ungenügen aller Gegenstände in einer gewissen, vielleicht resignierenden Weise *angenommen* wird, in der man also nicht mehr versucht, der Unruhe eine Beschäftigung entgegenzusetzen. Dann sind mehrere Weisen der Antwort denkbar: ein Warten, eine Abdankung, eine Konfrontation mit dem Phänomen.

26 Es handelt sich also um jene „existentielle“ Schuld oder Scham, die sich etwa in manchen Religionen als Bewusstsein einer fundamentalen Unzulänglichkeit ausdrückt, z.B. in der Ur- oder Erbsünde des Christentums. Übrigens könnte man argumentieren, dass diese Sicht auch dort ihren Ausdruck gefunden hat, wo eine intensive Thematisierung einer grundsätzlichen „Sünde“ fehlt. So sprechen viele Mythen von einer Schuldigkeit, die zwar dann den Helden widerfährt, also nicht zu einer ihnen, als einzelnen Menschen, vorhergehenden metaphysischen Größe hypostasiert wird, die aber dennoch erstens über die Helden wie ein Fremdes kommt und zweitens die gesamte Handlung antreibt. Wir werden im Dritten Teil noch einmal zu einer ontologischen Herleitung solcher „Schuld“ ausholen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Immer scheint aber doch eine gegenständliche Orientierung, geschweige denn eine materiale nicht mehr zu existieren. Wahrscheinlich ist das richtig. Ich werde darauf zurückkommen.

Ganz ähnliches gilt für die erwähnte Angst, oder auch für Schuld und Scham. Damit ist nun keineswegs gemeint, dass diese Phänomene nicht weiter analysierbar und beschreibbar sind. Das sind sie sicherlich, und wir werden uns dem teilweise auch noch widmen müssen. Ich meine, dass es Erlebnisweisen gibt, in der jede empirische Fundierung des Erlebten überwunden ist. Dabei muss aber der dynamische Aspekt der „Überwindung" immer mitgehört werden, d.h. dass man diese spezifische Überwindung nicht einfach als ein Faktum darstellt, dass also das so beschriebene Phänomen (Unruhe, Schuld, Scham, Angst) nicht unmittelbar als gegenstandslos eintritt; vielmehr sind dies Phänomene, die dadurch konstituiert und ausgezeichnet sind, dass man zuerst versuchen wird, ihnen eine gegenständliche Orientierung zuzuweisen, sie somit gewissermaßen „einordnet". Erst wenn diese erste Reaktion scheitert, wird man sich der Unhintergehbarkeit und Gegenstandslosigkeit bewusst werden. (Dem widerspricht übrigens nicht, dass im Rückblick schon der erste Versuch der Bindung an etwas *Bestimmtes* mit der Ahnung der Unmöglichkeit verbunden war, dass diese Ahnung vielleicht sogar wesentlich zur selbst wesentlichen Genese[27] dieses Phänomens gehört – was sich freilich schwer abschließend beschreiben lässt. Außerdem mag der Rhythmus dieser Genese variieren, vielleicht einem Lernen, nämlich einer durch Wiederholung gestifteten „Vertrautheit" unterliegen. Man kann schließlich durchaus auch mit einem „unangenehmen" Phänomen vertraut sein.) Gleichwohl musste ich mich, so scheint es, auf eine deutlich abgeschwächte Position zurückziehen im Vergleich mit der Ausgangsposition: Das Phänomen selbst mag durchaus gegenstandslos und damit auch nicht mehr material fundiert sein, auch wenn seine Genese notwendig diese materiale Fundierung aufweist.

Ein weiterer Einwand wird hier ganz richtig in Anschlag gebracht werden, denn wenn auch eine Großzahl von Phänomenen eine *materiale* Fundierung aufweist, dann ist damit noch nicht geklärt, was eine materiale *Fundierung* sein soll. Eine Sichtweise auf diese Frage, die unbedingt abgewiesen werden muss, ist das Lego-Prinzip – also jene Interpretation, wonach es eine einfach zugrundeliegende Auffassung eines Wahrnehmungsgegenstandes gibt, auf die sich zusätzlich eine wertende, affektive, oder wie auch immer höherstufige Auffassung aufpfropft, und zwar so, dass die „grundlegendere" Auffassung im Prinzip ohne die höherstufige sein kann.

27 Damit ist gemeint, dass solche Phänomene in ihrem Wesen Phänomene, Erlebnisse in diesem Fall sind, die einer Genese bedürfen, die nicht nur eine statische Charakteristik haben, sondern grundsätzlich einer Entwicklung unterliegen, wenn diese auch nicht in deterministischer Weise vorgeschrieben ist. Es wurde schon angedeutet, dass ich mich z.B. zu ihnen in verschiedener Weise verhalten kann.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das ist zwar im Einzelfall immer „denkbar“, es ist aber wohl nicht *realisierbar*, dass eine bloße Gegenstandsauffassung ohne die Einordnung in eine höherstufige gegeben sein kann. Wir hatten genau dieses Problem schon angesprochen, indem wir auf die Künstlichkeit der Wahrnehmungsbeispiele hingewiesen hatten. Jede Wahrnehmungsauffassung steht im Horizont nicht einfach nur einer weiteren Auffassung, sondern eines nur als „Entwurf“, vielleicht besser: als Skizze gegebenen Kontextes. Eine „bloße“ Wahrnehmung ist vielleicht nicht geradewegs ausgeschlossen, sie bedürfte aber einer eigenen Beschreibung, die sicherlich von den phänomenologischen Wahrnehmungsanalysen deutlich abzuweichen hätte (denn diese stehen ja immer schon in einem Kontext, nämlich einem philosophischen Erkenntnisinteresse). Es wäre zu vermuten, dass eine solche bloße Wahrnehmung praktisch unmittelbar wieder untergeht, d.h. dass keine Erinnerung an sie verbliebe, weil nichts an ihr eine Relevanz entwickelte, so vielleicht wie für eine Biene ein beliebiger Gegenstand, an dem sie auf ihrem Flug vorbeikommt, keine wirkliche Bestimmtheit zu entwickeln vermag. Der Unterschied bestünde aber darin, dass diese bloße Wahrnehmung unter Umständen doch eine „Erinnerungsspur“ hinterlassen mag, auf die aber nur dann (und nur unter bestimmten Umständen) zurückgekommen werden kann, wenn sich in einem späteren Zeitpunkt eine Problematik stellt, die die ursprüngliche „bloße“ Wahrnehmung in einen Kontext zurückzustellen vermag. Wenn man aber an solche Phänomene denkt, die einer bloßen Wahrnehmung vielleicht am nächsten kommen, wird man einsehen, dass diese Möglichkeit des Zurückkommmens keineswegs immer gegeben ist: jenes „Tagträumen“ etwa, wenn man „Löcher in die Luft guckt“, also wo der Blick starr nach vorne gerichtet ist, ohne dass etwas gesehen wird, und wo auch die anderen Sinne meist so gestellt sind, dass sie zwar offen sein mögen – so wie der Blick sich offen auf die Welt richtet –, aber dennoch alles, was entgegengenommen werden mag, sofort wieder verlieren, als sei es nie da gewesen.[28] (Man ist hier an Freuds Konzeption des Bewusstseins als eine Wahrnehmungsbewusstseins erinnert, das jedes *Rezipierte* weitergeben muss, soll es nicht verloren gehen, weil es selbst nicht über die Möglichkeit einer „Niederschrift“ verfügt. Freilich reicht die Analogie nur zu einem bestimmten Punkt, weil Freud so jene Differenzen, die wir als Elemente aus dem einheitlichen Phänomen der Welterfahrung herauslesen wollen, zu ganz anderen Zwecken *systematisch* interpretiert und verteilt.) Es findet doch in solchen Fällen zweifellos

28 Ganz anders dagegen jene alten Frauen, die man in südlichen Ländern auf schlichten Holzstühlen auf der Straße vor ihrem Haus sitzen sieht, die dort den ganzen Tag verbringen mögen und dabei nur immerzu das Treiben in der Straße betrachten. Dort ist das Schauen, das keinen besonderen Zwecken dient, außer vielleicht einer, je nach Temperament mehr oder weniger zielgerichteten „Neugier“, durchaus kein bloßes Wahrnehmen, sondern wird vielmehr als *Lust* am Schauen selbst, *gerade ohne den klar definierten Zweck*, praktiziert.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wahrnehmung statt, auch wenn wir uns eingestehen müssen, dass von ihr nicht viel „hängen bleibt", nichts in „höherstufige" Bewusstseinsleistungen eingeht. Vielleicht lassen sich solche Situationen tatsächlich treffend als eine bloße Wahrnehmung beschreiben, also als solche, die nicht direkt einer „fundierten" Schicht eingeordnet ist, von der her sie ihre Bestimmtheit erhält. So ließe sich dann auch verständlich machen, was dort passiert: Wo auch immer mein Geist in solchen Augenblicken ist – ob ich über eine Formulierung nachdenke, einer Erinnerung nachhänge, einen Gedanke verfolge; ob mein Geist nicht vielleicht sogar, was eine genauere Beschreibung ist, nur in der Abwesenheit, dem Entschwinden einer irgendwie gearteten relevanten Idee ist, also sich der Gegenstand des Denkens eben „verdünnt" und verloren hat und ich in diesem eigenartigen Schwebezustand bin, in dem ich nun tatsächlich „an nichts denke" –, jedenfalls scheint die sinnliche Wahrnehmung in solchen Momenten von der „geistigen" oder allgemeiner „höherstufigen" Ordnung wie abgeschnitten zu sein. (Freilich, wie es ausgerechnet möglich ist, dass ich dann „nichts wahrnehme", wenn ich auch „an nichts denken", ist damit nur als Problem benannt, keineswegs schon geklärt.) Dann besteht vielleicht gerade die Eigenart dieser (Nicht-)Wahrnehmung darin, dass sie keinen Fokus hat, nicht selektiert und gewichtet, keine Relevanz einführt, weil sie keine Perspektive, Hinsicht hat!

Es stellt sich also noch einmal heraus, dass unter Fundierung keinesfalls eine Struktur von Bewusstsein verstanden werden darf, wonach eine bloße sinnliche Wahrnehmung in ein Feld von Bedeutsamkeiten wie nachträglich eingefügt wird, dass es also *zunächst* sinnliche Wahrnehmungen „gibt", auf die sich dann eventuell auch noch andere Bewusstseinsakte aufbauen können, die immer weiter reichen, einen allgemeineren Horizont von Sinn eröffnen, eine Skizze von Möglichkeit mitbringen, gleich ob es praktische, theoretische, wertende, affektive usw. sind. Wie gezeigt kann es solche bloßen Wahrnehmungen vielleicht geben, sie sind aber gerade jene Momente, in denen wir nicht wirklich „als Menschen" wahrnehmen. Fundierung muss also in einer ersten Annäherung so verstanden werden: Die Wahrnehmungsakte fundieren die höherstufigen, weil diese auf Wahrnehmungsakte angewiesen sind (1.), weil letztere *im Prinzip* auch alleine auftreten *können*, auch wenn sie das fast nie tun (2.) und schließlich, weil es keine eindeutige „Ableitung" von den fundierenden zu den fundierten gibt, d.h. dass verschiedenste Wahrnehmungen für unterschiedliche fundierte Akte das „Material" abgeben können (3.). Aber dieser letzte Punkt weist bereits darauf hin, dass Fundierung niemals eine einseitige Beziehung anzeigt, sondern im Gegenteil eine *wechselseitige*. Denn wenn verschiedenste Wahrnehmungsakte in unterschiedlichste höherstufige Akte bzw. „Horizontierungen" (zugegeben, ein hässliches Wort) eintreten können, dann heißt das zugleich, dass es eine gewisse Unabhängigkeit der letzteren von den ersteren gibt. Das heißt nun aber andererseits auch, dass die „höherstufigen Akte" im Prinzip den fundierenden *vorhergehen* und deren Sinn *bestimmen* (4.)!

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine dritte Art von fundierten Akten sollte vielleicht um der größeren Klarheit willen angesprochen werden, nämlich ausgesprochene Denkakte.[29] Die Frage war ja die nach der *materialen* Fundierung höherstufiger Akte. Inwiefern sind nun also Denkakte auf solche Materialität angewiesen? Der Gedanke eines reinen Denkens geistert schließlich schon lange durch die Philosophiegeschichte, freilich mehr von denen beschworen, die ihn austreiben wollen, denn von ausgesprochenen Götzendienern. Man wird sicherlich bei einigen sogenannten rationalistischen Autoren Aussagen in der Richtung finden, dass ein reines, von keiner Sinnlichkeit – gleich ob als *sensus* oder als *imaginatio* – getrübtes Denken möglich sei. In konkreter Ausführung finden sich aber doch nur selten Beispiele solcher reiner Denkakte. Man wird dann vielleicht verwiesen auf unmittelbare Einsichten wie die in die Absolutheit des *cogito* – das allerdings schon bei Descartes *alle* Bewusstseinsmodi, also auch die sinnlichen umfasst – oder in gewisse einfache mathematische oder logische Wahrheiten. Doch ein recht verstandener Empirismus – nämlich die Phänomenologie – wird folgendes zu bedenken geben: Alles, was so an Beispielen für reines Denken gegeben werden kann, widerspricht exakt der These, indem sich nämlich noch die „unmittelbarsten" Denkvollzüge auf eine Materialität besonderer Art stützen, nämlich auf die Sprache (wiederum *im Prinzip* gleichgültig, ob als gesprochene oder geschriebene). Es gibt keine Mathematik, es sei denn in Begriffen und Zeichen, die ihre Elemente und Operationen ausdrücken; und es gibt keine Einsicht in das *cogito*, es sei denn man folgt dem cartesischen Gedankengang, der in Form eines Textes niedergelegt ist. Aber, kommt die Replik, das Wichtige ist doch in diesen Fällen, dass es nicht wichtig ist, ob ich „eins", „one", „un" sage, wenn ich die Zahl 1 meine, Hauptsache, ich vollziehe den Sprung von der Materialität irgendeiner Sprache zur Idealität ihrer Bedeutung, die für jede Sprache die selbe ist. Ebenso hatte Descartes sicherlich gute Gründe, seine *Meditationen* genau so zu schreiben, wie sie vorliegen; das heißt aber noch lange nicht, dass die Vermittlung des in ihnen bewahrten Gedankens ohne Ausnahme auf *diese* Textgestalt angewiesen ist. Beweist nicht jedes Proseminar, in dem der Text verhandelt wird, *indem er*

29 Ist das die klassische Dreiteilung in Sinnlichkeit, Wille und Vernunft? Nein, so soll es nicht gemeint sein. Die Beispiele, die ich angeführt habe, sollen sich durchaus eine gewisse Willkürlichkeit bewahren; es ist überhaupt nicht ausgeschlossen, dass es noch weitere gibt, die man in der vorliegenden Frage – der Fundierung des „Höherstufigen" im Sinnlichen – nennen könnte, ebenso wie es nicht so sicher ist, ob man die Beispiele der Unruhe, der Schuld und Scham so ohne Weiteres einfach dem Bereich des Willens einordnen könnte; sicher nicht irgendeiner klassischen Vorstellung des Willens. Wenn ich hier eine „Willkürlichkeit" meiner Auswahl behaupte, dann soll damit auch darauf hingewiesen sein, dass jeder groben Einteilung in „Vermögen" und jeder Ableitung oder auch Kategorisierung der Phänomene zugunsten ihrer direkten Befragung eine Absage erteilt werden soll.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgelegt und diskutiert wird, dass auch diese fixe Gestalt *gerade durch ihre Festlegung* darauf angewiesen ist, erweitert, variiert, kritisiert, moduliert zu werden, kurz: dass jeder Text notwendig einen anderen fordert, um ihn erst zu dem zu machen, was er ist? Immer gilt es also, das Materiale als eine Vorläufigkeit hinter sich zu lassen und auf eine ideale Bedeutung hin zu überschreiten, die in der Sprache nur angedeutet ist. Sprache funktioniert also doch gerade dort am besten, wo sie unsichtbar wird, transparent, wie in der Mathematik. *Einsicht* geschieht als *Durchsicht durch die Sprache*.

Dazu ist mehrerlei zu sagen. Zum einen dient ja bereits der (von Derrida inspirierte) Gedanke, dass jeder Text einen anderen benötigt, um wirklich Text zu werden, als Gegenargument gegen das eben Gesagte, nämlich so, dass der Übergang zum Idealen sogar eine Verdoppelung des Materialen erfordert.

Aber zunächst zum Kern des Arguments: 1. Es zeugt bereits von einer zweifelhaften Auffassung von Sprache, wenn man meint, das Materiale zugunsten des Idealen tatsächlich hinter sich lassen zu können. In den Begriffen Saussures ausgedrückt würde das heißen, dass man das Signifikat am Ende einer geistigen Anstrengung für sich haben könnte. Dagegen ist festzuhalten, dass Bedeutung immer einer *Artikulation* bedarf, die im Vollsinn auf eine artikulierte Zeichengestalt angewiesen bleibt.

2. Es stellt sich heraus, dass die Gestalt der Zeichen zwar dazu da ist, überschritten zu werden hin auf die ideale Bedeutung, die in ihnen niedergelegt ist. Allerdings ist dabei die konkrete Gestalt des Zeichens keineswegs gleichgültig. Nicht jede Gestalt erlaubt jeden Ausdruck. Dieses Problem wird ja schon bei den Unterschieden in verschiedenen Sprachen deutlich, wo manches, was hier unterschieden wird, dort zusammengefasst wird, und umgekehrt. Den analytischen Geist der Philosophen wird nun leider nicht immer der Gefallen getan, dass nur die Unterscheidung die Wahrheit ist. Nur weil eine Sprache mehrere Worte verwendet, um präzisere Unterschiede einzuführen, heißt das keineswegs, dass sie die „wahrere" ist. Damit ist zumindest das Problem der Innen- wie Außengrenzen der Bedeutungen benannt.

Man kann das Ganze aber auch sehr viel konkreter machen, denn wer Descartes' *Meditationen* liest, der muss sich eben auf die konkrete Textgestalt einlassen, die er vor sich hat. Die *Meditationen* wurden in Latein geschrieben, und so sollte man sie auch lesen. Bereits die französische Übersetzung, die Descartes nicht selbst angefertigt, wohl aber autorisiert hat, birgt ihre ganz eigenen Probleme. Und jede deutsche (oder englische, italienische…) Übersetzung macht das Problem nur schlimmer. Das sieht man etwa dann, wenn man sich die Mühe macht, den Begriff des *cogitare* bzw. der *cogitatio* zu verstehen. Es ist damit absolut nicht „Denken" gemeint; vielmehr *schafft* Descartes hier einen Begriff – indem er einen im Schatz der Sprache bereits vorhandenen zu einem technischen Terminus umdeutet –, dessen Zweck es ist, das Gesamte der Bewusstseinsaktivität *als solcher* zu bezeichnen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Daher ist die gängige Übersetzung mit „Ich denke, also bin ich“ eine der katastrophalsten Fehldeutungen der Geistesgeschichte – rein lexikalisch ist sie aber richtig.) Das zeigt, dass noch bei jedem Text nicht nur auf die Gestalt der Sprache, in der er geschrieben ist, zu achten ist; es kommt vielmehr noch als weitere, und mindestens ebenso wichtige Dimension hinzu, dass der Autor diese Sprache in einer Weise verwendet, die es ihm erlauben soll, Dinge auszudrücken, für die es vielleicht noch gar keinen eigenen Ausdruck gibt. Die Arbeit, die zu einer Einsicht führt, die so vielleicht von den Signifikanten, von der Materialität der Sprache gelöst ist, ist also in jedem Schritt auf eben diese Materialität angewiesen, und das wesentlich. Diese Materialität verschwindet nicht einfach, sie muss im Gegenteil in einem langen und anstrengenden Prozess *zum „Verschwinden“ gebracht werden.* Diese Prozessualität darf nicht übersehen werden, will man das hier in Frage Stehende wirklich verstehen.

Ein weiteres Beispiel macht die Abhängigkeit des „reinen Denkens“ von der Materialität der Sprache noch deutlicher. Denn in diesem Beispiel trifft das reinste Denken auf den letzten und unreinsten Ausläufer der Sprache: die Mathematik auf die Schrift. Es stellt sich nämlich heraus, dass Mathematik ihrerseits erstens als eine „historische“ Angelegenheit betrachtet werden muss, dass also die überzeitliche Idealität ihrer Wahrheiten ebenfalls als deren transzendentaler Sinn anzusehen ist; mit anderen Worten: dass Mathematik historisch ist, ist ihr nicht äußerlich, sondern wesensimmanent. Und das heißt auch, dass die Wahrheiten nicht zu überzeitlichen hypostasiert werden dürfen, sondern diese Überzeitlichkeit als genau der Sinn betrachtet werden muss, mit dem sie in der Zeit begegnen. Zweitens und wichtiger ist aber, dass man nicht mit jedem Zeichensystem jede Mathematik betreiben kann. Gerade die gesprochene Sprache erweist sich in der Mathematik als einer formalisierten Zeichenschrift rettungslos unterlegen, da die langen Namen und ausführlichen Angaben komplexerer Operationen sich ausgerechnet deswegen nicht so gut „verrechnen“ lassen, weil bei ihnen die Bedeutung durchgehend mitschwingt! Dagegen lässt sich mit den Zeichen der formalisierten Schrift auch rechnen, ohne dass man immerzu an deren Bedeutung und die der Operationen denkt. Dass darin die Gefahr liegt, die jeder Lehrer der Mittelstufe kennt – dass nämlich bei Unaufmerksamkeit am Ende ein Ergebnis steht, dass einfach sinnlos ist, weil man sich verrechnet hat, aber das Ergebnis nicht mehr auf seine Bedeutung hin befragt –, ist sicher wahr; ebenso wahr ist aber auch, dass das Rechnen selbst häufig gerade von der Abstraktion von der „Bedeutung“, also der Operation mit „bloßen“ Zeichen abhängt.

Man kann das noch anders zeigen, nämlich indem man auf die Grenzen und Möglichkeiten der Zeichen blickt. So sind die römischen Zahlzeichen den arabischen unterlegen; schon höhere Operationen in den Grundrechenarten sind dort schwierig aufgrund der spezifischen Art der Organisation der Zahlzeichen (inklusive ihres „Fehlers“, der eine vollständige Formalisierung, d.h. Abstraktion von der

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Bedeutung“ praktisch unmöglich macht: dass nämlich „IV“ geschrieben wird statt „IIII“ und „IX“ statt „VIIII“ – man muss eben immer daran denken, dass das „I“ hier für „eins weniger als…“ steht und nicht für „eins“).[30] Man wird sagen, dass man es dabei doch wohl nur mit gewissermaßen zufälligen, weil an die Auffassungsfähigkeiten und –grenzen des endlichen Wesens Mensch gebundenen Umständen zu tun hat und nicht mit konstitutiven Eigenschaften des eigentlich Gemeinten, nämlich der Idealität. Aber darin liegt ein klassischer Irrtum der gesamten Philosophie, den die Phänomenologie auszuräumen berufen ist: denn es gibt sich diese Idealität eben *für uns* nur, indem sie sich an bestimmte Formen sinnlicher Materialität bindet;[31] diese Formen sind nicht einfach austauschbar, ja: interessanter Weise eröffnet die ausschließliche Konzentration auf eine solche Form erst wirklich den Zugang zu besonders komplexen „Inhalten“.

30 Vgl. dazu den Aufsatz von Uwe an der Heiden: $e^{2\pi i} - 1 = 0$. Warum braucht die Mathematik eine besondere Schrift.

31 Dieses „für uns“ muss all unsere Untersuchungen leiten. Eine phänomenologische Analyse des Bewusstseins kann deswegen niemals eine Philosophie der Endlichkeit sein, weil sie überhaupt nur „Endlichkeit“ kennt. Wer aber eine Philosophie der Endlichkeit zu begründen sucht, der muss dies tun, indem er diese überschreitet, hin auf irgendeinen Standpunkt, der selbst nicht wieder einer der Endlichkeit ist. Das heißt nun keineswegs, dass eine solche Philosophie nur unter Maßgabe der Idee Gottes möglich ist, d.h. dass diese *als wahr* angesetzt werden müsste. Es würde schon genügen, dass diese heuristisch angesetzt wird; es muss aber auch nicht zwangsläufig eine theologische Idee sein, die hierbei leitend ist. (Im Falle Husserls zeigt sich diese Verweigerung einer Philosophie der Endlichkeit darin, dass er Gott, der ja nur als Statist auftritt, den gleichen Notwendigkeiten unterwirft wie das „endliche“ Bewusstsein, nämlich indem auch er die mathematischen Wahrheiten anerkennen *muss* – anders als etwa bei Descartes – und auch er auf die Wahrnehmung durch Abschattung angewiesen ist.) Der ganze metaphysische Sinn dieser Abgrenzung wird am Ende des Teils I explizit dargelegt werden.

Nebenbei bemerkt kann diese Abgrenzung einen wertvollen Hinweis auf die Prozesse liefern, die die Artikulation eines Forschungsgegenstands möglich machen (und ihn dadurch erst als solchen genau umrissenen Gegenstand konstituieren). Um die Endlichkeit als Blickwinkel auf den Menschen zu gewinnen, muss aus der Perspektive reiner Immanenz, die diese transzendentale Bewusstseinsanalyse auszeichnet, herausgetreten werden, die Endlichkeit muss in Beziehung gesetzt werden zu einem Nicht-Endlichen, oder zumindest doch zu der Idee oder der Möglichkeit einer Nicht-Endlichkeit. Dass die *Grenzen* des Menschen als seine *Endlichkeit* auffällig und fragwürdig werden, erfordert zuerst, dass sich diese Grenzen gegen etwas abzeichnen, auf dessen Grundlage sie als Problem und Frage begriffen werden können, etwas, das „weiter reicht“ als diese. Es ist eben ein riesiger Unterschied zwischen der *Feststellung*, dass Menschen sterben, und der *Frage*, was das bedeutet.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Um das völlig klar zu machen, muss man sich nur fragen, was man von der imaginären Zahl *i* halten soll. Denn dieses *i* bezeichnet doch eine Zahl, die es nicht nur „nicht gibt", sondern nach der ganzen inneren Logik der Mathematik selbst *nicht geben kann*. Und dennoch lässt es sich mit ihr rechnen! Um ganz präzise zu sein, handelt es sich dabei um eine Bedeutung, deren *Definition* sich zwar formulieren, die sich aber nicht widerspruchsfrei *vollziehen* lässt. Somit bleibt die imaginäre Zahl auf halbem Weg zwischen der Bezeichnung ihrer Charakteristik und der Konsistenz ihrer Bedeutung stehen. Diese eigenartige Position der imaginären Zahl im Limbo der Bedeutungen erhält seine Beständigkeit ganz wesentlich von dem Zeichen, das für sie steht: *i*.

3. Man muss sich schließlich die Frage stellen, was denn nun geschieht, wenn eine Einsicht vollzogen ist. Überschreite ich dann tatsächlich das Reich der Materialitäten und Zeichen hin auf einen *topos ouranios*, um mich dort einzurichten? Das ist ganz sicher nicht so, denn in einem Ort, der der Materialität ganz entbehrte, kann ich mich, d.h. kann ein mir irgendwie bekanntes Bewusstsein sich nicht „einrichten". Eine Einsicht blickt hinein, das sagt ihr Name. Aber sie blickt nicht hinein in eine Welt, die von der unseren streng zu unterscheiden wäre als der Ort überzeitlicher Wahrheit. Oder genauer: Selbst dort, wo Einsicht als der Blick in jenen Ort überzeitlicher Wahrheit *erscheint*, sie also jenen transzendentalen Sinn annimmt, vermag sie das nur deswegen, weil sie in Wirklichkeit *Einblick in diese Welt ist*. Das heißt, dass eine Wahrheit – und gerade eine besonders abgehobene, spekulative, philosophische – als solche auftritt, weil sie erlaubt, die Welt, der sie scheinbar den Rücken zukehrt, genauer in den Blick zu nehmen, weil sie diese Welt genau durch die „Abkehr" von ihr in einer neuen Weise artikuliert und verständlich macht, vielleicht in einer „totalisierenden" Weise, also einer, die, zumindest für den Augenblick, nichts auszulassen scheint, nichts im Unklaren belässt.[32] Daher kehren wir der Welt im Moment der Einsicht auch nur scheinbar den Rücken.

So realisiert sich Erkenntnis, Einsicht vor allen Dingen als eine Artikulation der Welt und damit immer auch der Materialität derselben. Sie löst sich dann aber tatsächlich nicht von dieser Materialität ab. Was „rein" ist an solchen Einsichten, ist aber nun die Relationalität, die sie „zwischen" dem Materialen einsetzen. Die neuen Verbindungen, Beziehungen, Hierarchien etc. zwischen den Dingen sind tatsächlich nicht material; sie können aber auch nicht einfach von diesem Materialen abgelöst werden, ohne ihnen jeden echten Gehalt zu nehmen. Damit ist aber zweierlei klar: Erstens lässt diese Einsicht das Materiale nicht unberührt; die Relation ist keine äußerliche, die sich an schlicht vorhandene Gegenstände einfach anschließt und sich ebenso auch wieder ablösen lässt. Die Gegenstände erhalten ihre ganz eigentliche Bestimmung immer nur durch solche Relationen. Sie sind nicht „außerhalb" von ihnen. Daraus ergibt sich aber zweitens, dass es ebenso wenig reine Materialität

32 Das „Spekulative" bewahrt sich also seine etymologische Bindung an das Sichtbare.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gibt, wie es reines Denken gibt, denn wo die Perspektive eine des transzendentalen Sinnes ist, können Materialität und Idealität nur als die beiden Seiten ein und desselben Phänomens angesehen werden: der Wirklichkeit.[33]

Nach diesen ersten Überlegungen zeigt sich, dass die Unterscheidung in Gegenständliches und Ungegenständliches als eine bestenfalls instrumentelle gelten darf: Schon der Horizont der Wahrnehmung ist ein ungegenständlicher, innerhalb dessen Gegenständlichkeit erst erscheinen kann, ebenso jene Relationen, von denen zuletzt die Rede war.

Vor allem aber ist damit endgültig die Idee eines eindeutig bestimmbaren „Fundierungsverhältnisses" der „Akte", ebenso wie die darin neu gedeutete Unterscheidung in Materiales und Ideales in Frage gestellt. Für den Menschen ist das Ideale nur *in* dem Materialen gegeben, das es hinter sich zu lassen sucht.[34] Zugleich gibt es, wie eingangs argumentiert wurde, nirgends so etwas wie eine bloße Sinnlichkeit, die als rein fundierender Akt dienen könnte. (Gerade im Teil II wird sich die nur äußerst begrenzte Gültigkeit und Fruchtbarkeit der Idee einer Fundierung von Neuem, aus einer Perspektive dialektischer Geschichtlichkeit, zeigen.) Wir können den Begriff der Fundierung zum Zweck der Analyse weiter verwenden; seine Beschränktheit und vor allen Dingen seine Doppelsinnigkeit (der aus ihm den Operator einer „Wechselwirkung" macht) müssen dabei aber immer erinnert bleiben. Der Sinn von Materialität ist damit freilich noch nicht geklärt; wir werden in I, 2 darauf zurückkommen müssen.

33 Die Wirklichkeit ist natürlich nicht wirklich ein Phänomen. Was gemeint ist, wird wohl deutlich geworden sein. Strukturell gehört hier auch die Frage nach den sogenannten „hyletischen Daten" her, sollen sie doch ebenfalls eine materiale Fundierung verschiedener Akte garantieren. Schon Cassirer sieht in der Annahme solcher Daten ein Missverständnis (vgl. Möckel: Einführung. 144-148) und Merleau-Ponty zweifelt (in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*) an, dass man in phänomenologischer Einstellung etwas wie diese hyletischen Daten oder Empfindungsdaten finden könne; deren Ansetzung sei vielmehr ein Erbstück des Empirismus. Ich werde mich hier zu diesen „reinen" Empfindungen oder hyletischen Daten nicht ausdrücklich äußern; es genügt festzuhalten, dass sie unter die grundsätzliche Infragestellung von solchem fallen, was angeblich den auffassenden Akten „zugrunde liegt" und diese einseitig bedingt.

34 In ganz dem gleichen Sinn beschreibt Merleau-Ponty die „Dialektik von Form und Inhalt", als die er die Fundierung begreift: „Les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c'est sur la base de la vision que cette puissance peut se constituer." (Phénoménologie de la perception. 808)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

DIE „FRAGE“

Wenn so die Idee der „Fundierung“ in dieser Hinsicht zugleich geklärt und in ihre Grenzen verwiesen ist, ist man in Bezug auf die eher „affektiven“ Phänomene offenbar noch kaum weiter gekommen; die hiermit verbundenen Probleme hatte ich ja oben angedeutet. Musste man vielleicht damit rechnen, dass dieser Bereich der Irrationalität auch in dieser Hinsicht den Erwartungen widerspricht?

Dass das keine besonders befriedigende Antwort ist, liegt auf der Hand. Sie ist nicht deswegen unbefriedigend, weil ich die Allgemeinheit meiner These aufgebe; Thesen dürfen nur soweit reichen, wie sie ausgewiesen werden können. Sie ist unbefriedigend, weil sie selbst auf allgemeinen und recht leeren Begriffen basiert: auf der „Irrationalität“ des „Affektiven“, das damit gewissermaßen ein eigenes „Reich“ bildet.

In Wirklichkeit ist es so, dass man hier die Sichtweise umdrehen muss: Diese Phänomene sind nicht irrationale Ausnahmen einer allgemeinen Regel, sie sind vielmehr ein Moment, das seine Analogien auch in anderen Bereichen hat und sogar ein wesentlicher Bestandteil von Rationalität allgemein ist. Denn in der Tat sind die Phänomene der Unruhe, der Schuld und Scham nicht mehr „gegenständlich“. Ich denke, dass es präziser ist zu sagen, dass ihnen eine echte materiale Fundierung mangelt, d.h. sie spielen sich selbstverständlich in einer Welt ab, die wesentlich ihre ununterbrochene Materialität hat, aber sie lassen sich letztlich nicht in eine befriedigende Beziehung zu dieser Materialität bringen.[35] Wir haben gesehen, dass in kurioser Umkehrung einiger gängiger Vorurteile gerade das „reine Denken“, also der Akt der Einsicht, die engsten Beziehungen zur Materialität entspinnt, indem er sich nur als Manifestation eines Systems von Beziehungen realisieren kann, die sich zugleich *in* dieser Materialität zeigen und auf jenes Andere der Materialität verweisen,

35 Warum bevorzuge ich diese Formulierung vor derjenigen, die die Objektbindung zum Kriterium macht? Schließlich ist die Rede von der materialen Fundierung ja selbst nicht von allen Ambiguitäten und Problemen frei, wie das Obige gezeigt hat. Ich wähle diese Formel vor der anderen, weil die Frage der Objektbindung eine sehr schlichte Binarität suggeriert: So ließe sich das Bewusstseinsleben oder das „Dasein“ sauber unterteilen in solche Phänomene, die einer Gegenstandsbeziehung haben, und solche, die dieser entbehren. Zwar ist diese Unterteilung in bestimmten Fällen sehr hilfreich, sie genügt aber keineswegs, der Komplexität der wirklichen Beziehungen Rechnung zu tragen. Gerade das Folgende wird das hoffentlich noch weiter zeigen. Denn was mich interessiert, ist ja immer die Beziehung, die solche Phänomene in Bezug auf eine Welt spinnen, die immer schon gegeben ist und als materiale gegeben ist.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das die Konstitution seines Sinns ist.[36] Gerade dort kommen also Denken und Materialität zu einer bestimmten „*Deckung*“, ohne allerdings dass die Deckung eine *Identität* beinhaltet – es sei denn, wir sprechen von Phänomenen wie mystischer Verzückung, religiöser Vision oder wahnhafter Verblendung. Diese extremen Phänomene zeichnen sich gerade dadurch aus, dass in ihnen jede Differenz zwischen dem Sinn und dem Sein im strengsten Sinn aufgehoben ist. Diese Radikalität wird das „normale“ Denken (das sich eben durch die Aufrechterhaltung der Differenz auszeichnet) höchstens in ganz seltenen Momenten erreichen, in denen eine Erkenntnis in emphatischem Sinn geschieht; sie wird aber nicht weit reichen bzw. lange vorhalten. Mit anderen Worten: Der Mystiker und der Wahnsinnige *sehen den Sinn* in *der Welt*, und das ganz wörtlich. Das übliche „kritische“ Denken verbleibt in der Spannung zwischen Welt und Sinn, die sich etwa im Entwurf und der Prüfung von Theorien über die Welt vollzieht. Und noch der mit allerlei unbezweifelten Vorurteilen behaftete Spießer verwechselt nicht Sinnlichkeit und Sinn: Er hält sich nur im Zweifelsfall mehr an seine Theorien als an das, was er erfahren könnte. (Dass diese „Erfahrung“ ihrerseits eine Geschichte hat (Sinnsedimentierungen) und jedes Erfahren erlernt werden muss, wird uns später noch beschäftigen.)

Also: *Alle Auffassung ist material fundiert*. Andererseits sehen wir Phänomene, die keinerlei materiale Fundierung aufweisen, zumindest nicht in einem engen Sinn. Wie geht das zusammen? Ein Schritt zu einem besseren Verständnis lässt sich machen, wenn man noch einmal auf die Phänomene des Denkens im engen Sinn zurückgeht. Denn neben dem Gang der Erkenntnis und dem Moment der Einsicht ist doch noch ein Drittes zu berücksichtigen, das sogar das Wichtigste ist, insofern es am *Ursprung* des Denkens und Erkennens überhaupt steht. Denn um zu denken, zu reflektieren, die Erkenntnis auf den Weg zu bringen, muss ich dies doch zuallererst wollen, und das heißt konkret: eine Unklarheit, eine Frage, eine Unsicherheit muss erlebt sein, und ich strebe nach deren Ausräumung. Wenn der aristotelische Satz, wonach der Mensch von Natur aus nach Wissen/Erkenntnis strebt, einen Sinn hat, dann hier: als Konstatierung des *transzendentalen Strebens nach Einstimmigkeit*. Sehen wir näher hin: Was löst diese Fragwürdigkeit aus? Es gibt bestimmt eine Vielzahl möglicher Faktoren: die erlebte Abweichung zwischen dem, was ich über die Welt zu wissen glaube, und einer konkreten Erfahrung; die Begegnung mit neuen, unbekannten, zunächst unerhörten Theorien, sei es in Gestalt eines Buches, das ich lese, oder eines „Lehrers“, der sie vertritt; vielleicht auch eine gewisse „Neugierde“, die – ihrerseits natürlich durch Erfahrungen geförderte – Neigung, „tiefer“

36 Wenn von „Sinn“ die Rede ist, dann ist immer nur der Sinn als *transzendentales* Phänomen gemeint, d.h. das „als“, mit dem uns etwas begegnet; niemals soll es um so etwas wie „den Sinn des Lebens“, also einen „echten“, *transzendenten* Zweck oder eine solche Aufgabe und Zielbestimmung gehen. Und doch kann es sein, dass noch unser transzendentaler Begriff des Sinns sich als problematisch erweisen wird.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in die Fragwürdigkeit der umgebenden Welt einzudringen als andere… Die Liste ist nicht abgeschlossen, sie soll es auch nicht sein; auch wirken in der Realität sicher mehrere Faktoren zusammen. Dass gerade der letztgenannte Punkt noch der Präzisierung bedarf, ist offensichtlich, soll er nicht als banales Vorkommnis missverstanden werden, das seinerseits alles andere als verständlich ist.

Wie auch immer ich im Einzelnen zum Nachsinnen komme – *es steht dann eine grundsätzliche Frage zwischen mir und der Welt, die aber eben ihrerseits gerade keine Auffassung ist*. Auch lässt sich diese Frage nicht einfach formulieren; im Gegenteil gehört der Ausdruck der Frage bereits zu den schwierigsten Aufgaben ihrer „Bewältigung". Oder noch anders: Es mag sein, dass ich mit einer Frage beginne, die in sich wohl begrenzt ist. Vielleicht gelingt es mir dann auch – durch eigenes Nachdenken oder durch die Lehre eines anderen – hierüber Aufschluss zu erlangen. Aber nicht selten geschieht dies in der selben Weise wie der Kampf gegen jenen antiken Drachen, dem man einen Kopf abschlägt, nur um zwei neue nachwachsen zu sehen. Wie oft wirft eine Antwort, die wir doch gesucht hatten, eine Vielzahl neuer Fragen auf, verlangt ein noch gründlicheres Eindringen, eine noch grundsätzlichere Klärung der Begriffe und Theorien! *Eine* echte *Frage ist nämlich weder begrenzbar noch in sich schon wohl definiert*. *Ganz im Gegenteil: Dort wo wirkliches Fragen geschieht, ist nicht einfach nur dies oder das fragwürdig; es breitet sich vielmehr eine* grundsätzliche Unschärfe *aus, und sie breitet sich tatsächlich aus, wie eine Krankheit sich ausbreitet, durch* Ansteckung. Immer mehr von dem, was zuvor selbstverständlich galt, wird nun zu einem Problem (das gilt für die erfahrene „Realität" ebenso wie für die Theorien über diese „Realität").[37] So bilden sich Nebelschwaden an allen möglichen Stellen. Meine praktische Handlung in und mit der Welt wird dadurch nicht unbedingt in Mitleidenschaft gezogen, daraus sollte man aber erstens nicht den Schluss ziehen, dass diese Praxis die wirklich fundierende Wahrheit aller Auslegung ist, weil zweitens sicher ist, dass sie durchaus verändert oder gar behindert werden *kann*. Wahrscheinlich findet solche Rückstoßwirkung immer oder doch meist statt, wenn auch oft nicht bemerkbar.[38]

37 Und wahrscheinlich ist hier schon einer der Punkte, in denen die obige Formel in Anschlag gebracht werden kann, dass nämlich jeder Text einen zweiten fordert. Denn wenn auch der Vergleich der „Realität" problematisch ist, selbst wenn noch gar nicht sicher geklärt ist, wie man diese Realität vernünftig zu fassen kriegen kann – handeln die „Fragen", von denen ich rede, je von etwas anderem?! –, kann man doch vielleicht behaupten, dass es auch diese Realität niemals ohne den Text ihrer Auslegung gibt. Daher gehören die Probleme der Realität wie der Theorie wesentlich zusammen, auch wenn „Text" und Interpretation niemals dasselbe sein können.

38 Und vor allem niemals einsinnig oder in schlicht vorhersehbarer Weise. Die Verbindungen einer Theorie über die Welt mit der Praxis in dieser Welt sind sehr viel komplizierter als eine schlichte Anthropologie glauben machen will. Meist beobachtet man doch ganz

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Solche „Fragen“ – die ganz offensichtlich mit dem alltäglichen Verständnis einer Frage nur noch entfernt zu tun haben – zeichnen sich also dadurch aus, dass sie nicht eindeutig formulierbar sind bzw. dass sie, will man sie formulieren, plötzlich eine Vielzahl von Fragen hervorrufen, die sich als verschiedenste Aspekte ein und derselbe Frage geben, etwa: „Was ist (ein) X?“, „Was bedeutet X/, dass X (so) ist (wie es ist)?“, „Warum ist X (so, wie es ist)?“ etc. Dabei ist das X ein echter Stellvertreter, denn es liegt in der Natur solcher Fragen, dass sie nicht nur von einer Sache sprechen, bzw. nicht von einer Sache sprechen können, ohne diese entweder zum Paradigma anderer zu machen oder aber zu einem Fall eines sie übersteigenden Paradigmas. Und die in den Einzelfragen auftretenden Termini wie „ist“, „bedeutet“, „warum“ (d.h. die Bezugnahme auf Gründe oder Ursachen) sind ihrerseits ebenfalls nicht schon klar, sondern müssen ihre nähere Bestimmung erst vom Verlauf der „Beantwortung“ erfahren.[39]

Damit ist aber klarer geworden, wie die einander widersprechenden Thesen zusammengeführt werden können: In der Tat ist jede Auffassung material fundiert, aber nicht jedes Erlebnis ist eine Auffassung. Es gibt vielmehr Erlebnisse, deren Inhalt ganz präzise der ist, dass die zur Deckung bringende materiale Fundierung nicht nur partiell, sondern ganz grundsätzlich nicht gelingt. Die „Frage“ ist solch ein Phänomen, in dem die Auffassung selbst zum Problem wird, indem ein unbestimmtes und zunächst unbestimmbares, in der Tat sogar in einer „ersten“ Phase[40] immer unbestimmter werdendes Nichts (also ein Nicht-Etwas), ein blinder Punkt, eine Schwierigkeit, Unschärfe, ein Schwebendes und Ambivalentes, ein Loch die Anstrengungen des Geistes veranlasst und vorantreibt, die immer wieder neu ansetzen, um eine Bestimmtheit zu finden, die erst die Frage und dann die Antwort näher fassen lässt. *Die „Frage“ ist also eine Nicht-Auffassung*.

Nachdem wir also eben gesehen hatten, wie die Idealität unwiderruflich *in* die (artikulierte) Materialität eingelassen ist, fanden wir nun eine Art Überfliegen des gesamten Bereichs der Bestimmtheit überhaupt, inklusive und nicht zuletzt auch des der idealen Bestimmtheit, insofern sich auch die Begriffe, die etwas erklären sollen, durch ihren Bezug auf das, was sie erklären sollen, einer Verunsicherung ausgesetzt sehen. Dieses „Überfliegen“ ist nicht „fundiert“, es ist noch nicht „Sinn“… Diese Spannung, die damit festgestellt ist, darf als eine erste Antizipation

haarsträubende *Widersprüche* zwischen Theorie und Praxis bei ein und demselben Menschen. Vielleicht muss man diese Widersprüche ja als konstitutive Elemente der Welterschließung begreifen.

39 Was hier Frage heißt, ihre transzendentalen und dialektischen Bedingungen, die fortlaufende Bestimmung sowohl ihrer Aspekte wie auch der Mittel, die eigentlich zu ihrer Erklärung dienen sollten – das alles wird im Teil II wieder begegnen und dann hoffentlich verständlicher und präziser gefasst werden.

40 Womit nicht gesagt ist, dass es zwangsläufig auch eine zweite Phase geben *muss*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jener *asymmetrischen Spannungen* verstanden werden, deren dialektische Funktion in Teil II systematisch erhellt werden wird.

Aber nun ist diese Rede von einer „Frage", die als Nicht-Auffassung alle Bedeutungen ins Schwingen bringt, doch ganz schönes Philosophenpathos! Die armen normalen Menschen, die sich zu solchen Höhen niemals erheben werden. Allerdings wenn ich „das Denken" beschreibe, dann in der Hoffnung, in dieser Beschreibung etwas in besonders eindringlicher Form zum Ausdruck zu bringen, was nicht nur den Berufsmetaphysiker – gleich ob Philosoph oder Wissenschaftler – angeht. In der Tat geht es ihn als *Berufs*metaphysiker gerade nicht an: Wer in seiner Forschungsarbeit in erster Linie den (sehr legitimen) Broterwerb sieht, mag dort mit dem beschriebenen Muster vielleicht keinerlei Bekanntschaft schließen. Andererseits mag ein anderer, der „von Berufs wegen" mit derlei Fragen nichts zu tun hat, dies umso besser kennen. Vor allen Dingen aber behaupte ich, dass sich dieses Muster so oder so, wenn auch sicher nicht unbedingt in der beschriebenen Schärfe, beim Menschen als einem solchen findet.

EINSTIMMIGKEIT UND VIELSTIMMIGKEIT: PRÄLUDIUM UND FUGE

Wie komme ich denn nun bitte schön plötzlich zu Aussagen über den „Menschen als solchen", am besten gleich über „alle Menschen", wo ich mir doch vorgenommen hatte, bei der phänomenologischen Analyse zu bleiben? Genug mit Kleinarbeit, Zeit für große Geschütze? Nein, diese These ist ganz im Gegenteil zutiefst in der transzendentalen Analyse verankert. Alles, was bisher ausgeführt wurde, hatte doch die präzise Beschreibung der „Welthabe" des Menschen zum Ziel. Eines der grundlegendsten Ergebnisse war dabei: *Die Welt des Menschen ist nicht festgelegt, d.h. alles kann in ihr Gegenstand werden, und bei keinem der „Gegenstände" steht a priori fest, als was er Gegenstand wird*.[41] Daraus folgt aber doch, dass sich dieses Leben, das der Mensch in dieser mehr schlecht als recht festgezimmerten Welt zu führen hat, in einer *grundsätzlichen Spannung* abspielt. Denn einerseits fassen wir doch mit einer gewissen „Regelmäßigkeit" auf, d.h. wir verfolgen gewisse, halbwegs konstante Sichtweisen auf die Welt. Natürlich verfolgen wir aber niemals nur eine einzige, wir leben grundsätzlich in einer Vielzahl von teilweise miteinander verbundenen, teils voneinander unabhängigen, manchmal sogar einander wider-

41 Die Anführungszeichen deswegen, weil etwas eben nur im Rahmen einer Auffassung zum Gegenstand werden kann; wörtlich genommen würde der Satz also wieder den Fehler begehen, die Gegenstände in einem An-sich vorzustellen, das nachträglich aufgefasst würde.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

streitenden Auffassungsweisen. Wir bemerken das häufig nicht, weil wir es gewohnt sind, manche Dinge in bestimmten, wohl definierten Situationen so oder so aufzufassen (etwa als Wissenschaftler und als „Privatmensch"). Oder aber eine gewisse Selbstgerechtigkeit bewahrt uns vor der Realisierung verschiedener Auffassungsweisen: So betrachte ich vielleicht als Fußgänger die Autos mit einem gewissen Misstrauen und erwarte besondere Rücksicht – schließlich ist doch der Fußgänger sehr viel gefährdeter als der Fahrer! –, während ich, sobald ich selbst hinter dem Steuer sitze, die Fußgänger als echte Beeinträchtigung des Verkehrs empfinde, die mit ihrem selbstherrlichen Verhalten die Autofahrer zu gefährlichen Manövern zwingen.

Wie dem im Einzelnen auch sei: Auffassungen liegen nicht fest; sie widerstreiten einander, ignorieren einander, und sie verschieben ihre Standpunkte. (Man könnte also *cum grano salis* sagen, dass sie sich verhalten wie Menschen.) Nun bringt diese Verschiebbarkeit der Auffassungen (die ganz eigentlich Bedingung aller „Geschichtlichkeit" ist) und ihre potentiellen oder wirklichen Widersprüche die Frage mit sich, welche Auffassungsposition die richtige ist und über andere zu urteilen vermag. Das klingt nun wie eine recht theoretische Frage, die wieder vom Philosophen allen anderen in den Mund gelegt wird. Aber in Wirklichkeit liegt hier die Arroganz nicht auf Seiten des Philosophen, der überall Philosophen sieht (oder in ihnen doch das Paradigma des Menschlichen), sondern auf Seiten derjenigen, die allen (oder doch den meisten) die philosophische Reflexion absprechen oder doch die Sensibilität für das Problem. Dagegen behaupte ich, dass diese Reflexion auf die Auffassungsweisen notwendig einsetzt, wo ein Mensch lebt, wenn auch nicht immer im gleichen „Grad".

Denn es gibt eine *beobachtbare* Tendenz zur Einstimmigkeit auch in Bereichen, die eine bloße Wahrnehmung weit überschreiten (und an diesen Wahrnehmungsanalysen wurde der Begriff ja ursprünglich gewonnen). Man könnte vorläufig von einer metaphysischen Einstimmigkeit sprechen. Ein erster Grund liegt in der fundamentalsten transzendentalen Tatsache überhaupt: dass ich ich bin und niemand anderes sein kann. Das ist ganz formal gemeint, denn in der Tat kann ich nur *ein* Bewusstsein kennen, nur *ein* Ich, nur *ein* Subjekt wirklich erfahren. Dies ist der Sinn des Begriffs der Monade, sowohl bei Leibniz als auch bei Husserl.[42] Diese

42 Der Unterschied, dass die Monade einmal fensterlos ist, das andre Mal mit Fenstern versehen, liegt in der unterschiedlichen metaphysischen Ausrichtung: Leibniz macht vollkommen ernst mit der Unverständlichkeit jeder Kommunikation zwischen dem Bewusstsein und der Welt sowie zwischen verschiedenen Bewusstseinen. Die Welt der Monade ist daher ganz in sich geschlossen. Leibniz kann diese radikale These vertreten, weil er andererseits auf Gott bauen kann, um die Isolation, den „Solipsismus" der Monade zu durchbrechen. Für Husserl dagegen fällt zum einen die metaphysische Gründung der Beziehungen der Monaden zueinander und zu ihren Leibern in einem Gott fort; das erlaubt

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tatsache – die eigentlich für jede Philosophie, nicht nur die transzendentale unumgänglicher Anfangspunkt sein muss – bringt es nun mit sich, dass ich nur *eine* Welt kennen kann, und das ist eben meine. Alle transzendentalen (oder ethisch-phänomenologischen) Fragen nach dem Anderen zurückgestellt: dass wir einander verstehen, ist zunächst und zumeist eine bloße Voraussetzung, die wir machen, weil wir das Missverständnis selbst und *als solches* niemals unmittelbar gegeben haben können. Meine Welt und meine Auffassungen von ihr, auch meine Theorien über sie bestehen in einer Art Monismus, der prinzipiell nicht erschüttert werden kann. Denn die radikalste Erschütterung wäre nur dann möglich, wenn wir die Welt, und sei es nur für eine Sekunde, aus den Augen eines anderen sehen könnten. Gerade diese Möglichkeit ist absolut ausgeschlossen, weshalb so etwas wie „Selbstverständlichkeit" in allen Fragen, die die Transzendentalphilosophie betreffen, überhaupt nur möglich ist. Dieses Faktum ist selten in all seiner Brutalität so eindrücklich formuliert worden wie zu Beginn von Büchners *Dantons Tod*:

> Danton: Wir wissen wenig voneinander. Wir sind Dickhäuter, wir strecken die Hände nacheinander aus, aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder aneinander ab, – wir sind sehr einsam.
> Julie: Du kennst mich, Danton.
> Danton: Ja, was man so kennen heißt. Du hast dunkle Augen und lockiges Haar und einen feinen Teint und sagst immer zu mir: lieb Georg. Aber (er deutet ihr auf Stirn und Augen) da, da, was liegt hinter dem? Geh, wir haben grobe Sinne. Einander kennen? Wir müssten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken einander aus den Hirnfasern zerren. – [43]

Das heißt nun aber nicht, dass es von Seiten anderer Menschen überhaupt keine Verunsicherung gäbe, im Gegenteil: Denn entweder ignoriere ich die Differenz in der Weltauffassung (d.h. die Differenz der „Welten"), wie es meistens und ohne jede Anstrengung geschieht, oder ich bemerke sie in nachdrücklicher Weise. Letzteres findet vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, in zwei Situationen statt: Zum einen mag ich bei einer Person, die ich achte und vielleicht sogar liebe, feststellen, dass eine solche Differenz besteht, die unsere gesamte „Kommunikation" in Gefahr bringt;[44] dann mag ich bemüht sein, den Standpunkt des anderen und damit die Dif-

---

es ihm aber andererseits die Differenz zu überwinden, an der die gesamte neuzeitliche „Bewusstseinsphilosophie" (egal ob in „rationalistischer" oder „empiristischer" Gestalt) krankt, nämlich die Abgrenzung des erfahrenen Gegenstands vom wirklichen Gegenstand und damit den Einschluss des Subjekts in die Welt seiner *ideae*.

43 Georg Büchner. Gesammelte Werke. 25. Dantons Tod, Erster Akt, Erste Szene.

44 Unter Kommunikation darf nicht der Austausch von Informationen verstanden werden. (Es ist ja nicht einmal sicher, ob es so etwas wie „Informationen" überhaupt gibt.) Die Weise des Austauschs, von der ich spreche, ist ja eine, in der einer dem anderen seine

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ferenz der Welten zu verstehen. Dass das nur ansatzweise möglich ist, dass es weiterhin aus Wesensgründen unmöglich ist, das Maß des Gelingens dieser Bemühung zu bestimmen, leuchtet ein. Dennoch wird es meine Absicht sein, den anderen „besser zu verstehen". Ich kann diese immense Aufgabe – „immens" durchaus im Wortsinn: denn sie übersteigt jedes bekannte Maß, indem sie versucht, ein Maß für Inkommensurables zu etablieren – wohl nur deswegen wirklich ins Auge fassen, weil mir in der üblichen (transzendental „naiven") Sicht auf Handlung und Überlegung *in* der Welt diese selbst als die eine und einzige Grundlage aller Subjekte feststeht. Somit kann mir die Abweichung des anderen nur als eine Uneinigkeit im Detail erscheinen, eine Frage von Geschmack, Gewohnheit, vielleicht auch eine kleine Exzentrik – immer aber als ein *Punkt*, in dem Uneinigkeit besteht. Dass keine Uneinigkeit in transzendentaler Perspektive ein Punkt ist, kommt mir gewöhnlich ja nicht in den Sinn.

Darauf weist wie im Negativ die andere mögliche Reaktion auf das Bemerken der Differenz hin. Denn die Weltauffassung mag eine so vollkommen andere sein, die Handlungen und Ideale eine derartig von meiner Welt und ihrer Selbstverständlichkeit abweichende, dass mir das Tun und Wollen des anderen als schlichter Unsinn erscheint. Je nach Situation und Temperament werde ich dann wohl den anderen verachten oder bemitleiden oder für verrückt halten. Was dieser oder jener im Leben erreichen will, was er für wertvoll oder richtig hält, woran er glaubt, wie er sich selbst sehen möchte – all das wird mir zumeist zu einem *radikalen Rätsel*. Man stelle sich nur einmal die Frage, wie viele Menschen es für der Mühe wert halten, ein Buch wie das vorliegende zu lesen, geschweige denn sich die Arbeit zu machen, es zu schreiben. Es ist wichtig, diese Differenz in aller Grundsätzlichkeit zu fassen: Hier wird in aller Deutlichkeit spürbar – denn sichtbar kann es wohl nicht, oder nur ausnahmsweise und für Momente werden –, dass mich vom anderen ein vollkommen *unüberbrückbarer Hiatus des Unverständnisses* trennt. Nicht diese oder jene Eigenheit, ein bestimmter Vorzug ist mir unverständlich (wie dem anderen an mir): *vielmehr teilen wir eben nicht dieselbe Welt (in einem ganz strengen Sinn)*, auf deren Grundlage es ein paar abweichende Einschätzungen geben könnte, sondern unser Zugang und Zugriff auf „die" Welt ist im Ganzen ein anderer; die Abweichungen im Kleinen sind dann nur die äußeren Kennzeichen einer absoluten Uneinigkeit. Aus dieser Perspektive ist also das Verstehen bestenfalls ein seltener Glücksfall, das Unverständnis aber seine Basis. (Wie dennoch Verstehen möglich sein

ganze Sicht auf die Welt *und dadurch* sich selbst verständlich zu machen sucht. Damit ist klar, dass auch die folgenden Sätze nicht in einem trivialen Sinn gemeint sind; die von der transzendentalen Tatsache eingeführte Differenz – die selbst nie Gegenstand sein kann! – ist dabei immer vorausgesetzt. Vielleicht findet sich der präziseste Ausdruck für diese „Kommunikation" bei Levinas, wenn er bemerkt, dass Reden bedeutet, dem Anderen eine Welt zu schenken, vgl. Levinas: Totalité et infini. 229 ff.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann – jenseits natürlich von trivialen Gelegenheiten wie dem Kauf eines Brotes –, ist damit ebenso wenig schon geklärt wie die Frage, inwieweit man wird sagen können, dass wir uns doch auf „dieselbe“ Welt beziehen.)

Man sieht also, wie in allen menschlichen Interaktionen immer schon eines vorausgesetzt ist, dass es nämlich eine Welt gibt und dass diese in sich vollkommen bestimmt *ist*. Wo Uneinigkeit besteht, muss ein Fehler in der Verarbeitung des Gegebenen vorliegen oder aber eine, ihrerseits genau bestimmte und damit in der Analyse bestimmbare, Abweichung in der Disposition der Menschen.[45] Dass die vielfältige und meistens ganz unverständliche Verschiedenheit der Auffassungen dennoch bemerkt wurde, dass diese Verschiedenheit aber in einem natürlichen Reflex immer zuerst dem anderen und seiner schrägen Natur in die Schuhe geschoben wird, davon zeugt die Häufigkeit und Geschwindigkeit, mit der man bereit ist, den anderen für „verrückt“ zu erklären (wobei eine Grenze zwischen unspezifischem und pathologischem Gebrauch im Alltag nur von der Intensität der empfundenen Abweichung abhängt). Will man ein Gefühl für die Allgegenwart dieses Urteils erhalten – ein Urteil, das so geradezu konstitutiv für die Erfahrung von Kultur überhaupt wird –, so lese man die entsprechenden Seiten in der Einleitung von Robert Burtons *Anatomy of Melancholy*, in denen er in aller Ausführlichkeit Belege für dieses Diktum sammelt und wiedergibt[46] – immerhin sind die meisten, die aufrichtigeren Autoren zu dem wichtigen Punkt gekommen anzuerkennen, dass diese Verrücktheit so allgemein ist, dass es keine Möglichkeit gibt, sich selbst von ihr auszuschließen, auch wenn man sie an sich selbst nicht diagnostizieren kann. „Verrückt“ ist in der Tat ein gutes Wort für das Gemeinte, denn es drückt das empörende Faktum aus, dass bei diesen Verrückten die in sich wohlbestimmte Welt irgendwie unmerklich, sicher unverständlich verschoben, eben *verrückt* ist und deswegen von unserer, also der „wirklichen“ abweicht. Zugleich ist es natürlich eine *Ab*urteilung, die uns jeder Anstrengung enthebt, diese Verrücktheit ernst zu nehmen und ihre Gründe zu suchen.

Wenn uns also die Tatsache begegnet, dass verschiedene Menschen die Welt verschieden sehen, dann können wir aufgrund der Tatsache der Einzigkeit des Subjekts nicht anders, als das Problem zu trivialisieren. Andererseits kann es uns doch auch bei uns selbst begegnen: Wie erwähnt behalten wir uns verschiedene Auffassungen für unterschiedliche Situationen vor; und im Verlauf unseres Lebens werden sich diese Auffassungen (wenn auch mit durchaus unterschiedlichen Rhythmen) verändern, bedingt durch Erfahrungen, Notwendigkeiten, Leidenschaften (Eros und Ananké also). Sowohl in synchroner als auch in diachroner Hinsicht hätten wir

45 Dem entsprechend taucht in der stark mechanistisch geprägten Philosophie der Frühen Neuzeit (und über alle Grenzen von „Rationalismus“ und „Empirismus“ hinweg) und in der Folge bis auf den heutigen Tag immer wieder der Gedanke auf, bestimmte Vorlieben etc. ließen sich auf unterschiedliche körperliche Verfassungen zurückführen.

46 Robert Burton: The Anatomy of Melancholy. 38 ff.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

demnach Gelegenheit, die Vielstimmigkeit zu bemerken. Doch auch hier schlägt die konstitutive „Täuschung" des transzendentalen Faktums voll durch, denn in jedem Augenblick sehen wir eben immer nur *eine* Welt. Wir mögen uns daran erinnern, dass wir früher dies oder jenes nicht mochten oder nicht verstanden, dass wir manches nie bemerkt hätten, anderes nicht hinterfragten etc. Immer aber wird darin aber Wertung mitschwingen: Überall dort, wo die gegenwärtige Position der früheren überlegen erscheint – und das sind die meisten Fälle, zum einen weil man gewohnt ist, der „Lebenserfahrung" ihr Gewicht zu geben, die mich nun, heute die Dinge klarer sehen lässt als früher, zum anderen weil sie dem transzendentalen Faktum natürlicherweise entgegenkommt –, wird wiederum die Bestimmtheit der Welt vorausgesetzt, nur kann sie jetzt besser erkannt werden. D.h. früher hatte ich, aus verschiedenen Gründen (weil es mir an gewissen „Erfahrungen" mangelte – wozu übrigens auch die Begegnung mit Begriffen gehören kann), nur eine defiziente Sicht auf die Dinge. Ich habe sozusagen einen Sehfehler bereinigt. Meine jetzige Sicht ist der Wahrheit der Welt, so wie sie an sich besteht, angemessener. In diesem Fall, wie immer, wird die Bestimmtheit der Welt vorausgesetzt.[47] Das gleiche gilt für die selteneren Fälle, wo ich meiner früheren Position den richtigen Blick zuschreibe. Dann gilt eben umgekehrt, dass ich heute, durch eine Korruption meiner Sinne oder meines Verstandes, durch schieres Alter oder warum auch immer, nicht mehr in der gleichen Weise fähig bin, die Wahrheit der Welt angemessen zu denken.[48]

Bessere Kandidaten für die Aufdringlichkeit der transzendentalen Problematik wären wohl die oft widersprüchlichen Auffassungsweisen, die wir gleichzeitig pflegen. Aber auch hier sind wir gegen Verunsicherungen gut gewappnet. Denn in der Tat fügen sich diese verschiedenen Weisen des Verstehens recht gut zu einer Einheit zusammen, deren gelegentliche Widersprüche sich übersehen oder rationalisieren lassen. So mag das eine für uns gelten, insofern wir unserem Beruf nachgehen,

47 Diese Voraussetzung, die mit einer Phänomenologie und erst recht mit einer transzendentalen unvereinbar ist, nennt Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* stets das „préjugé du monde". Dagegen schreibt Bermes ganz richtig: „Nicht die Bestimmung, sondern die Bestimmbarkeit ist das Problem der Phänomenologie, diese versucht sie auf den *Begriff* zu bringen." (Philosophie der Bedeutung. 104)

48 Ein besonders krasses Beispiel für die Thematisierung der Veränderung der eigenen Weltauffassung sind Bekehrungsgeschichten aller Art. Interessanterweise ist dort aber die Einstimmigkeit erst recht mit in die Geschichte eingeschrieben, denn auch der frühere, der „verblendete" Zustand erhält ja seinen guten Sinn. Er gehört wesentlich in die neue Auffassung mit hinein. Beispielhaft dafür steht der Gedanke der Sünde in der christlichen Religion: Ich verfehle grundsätzlich die Wahrheit Gottes, weil ich konstitutiv sündhaft bin. Aus diesem Zustand kann ich nur von Gott selbst erlöst werden. Diese Erlösung ist nichts anderes als der Glaube selbst. Hier stiftet also die Theorie rückwirkend die Einstimmigkeit des *ganzen* Lebens, inklusive der Zeit vor der Bekehrung.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

während das Privatleben andere Erfordernisse hat; ähnlich hat jede soziale Rolle so ihre Eigenarten, die wir nicht weiter hinterfragen. Wir gehören eben, so können wir immer behaupten, verschiedenen Sphären zugleich an; wenn diese in Widerspruch miteinander geraten, ist das ein Problem oder eine Tatsache sozialer Realität, nicht ein transzendentalphilosophisches. Wohlgemerkt: es soll nicht gesagt werden, dass das nicht wahr wäre; in der Tat verweisen solche Rollen auf je eigene Erfordernisse, Haltungen, Pflichten etc. Nur ist damit das transzendentale Problem nicht aus der Welt geschafft. Eine besonders deutliche, wenn auch eher beängstigende Illustration unserer Strategien, dieses zu übersehen, bildet die Methode jener Rassisten, die durch irgendwelche Umstände gezwungen sind, sich einem der von ihnen als Gruppe Verurteilten gegenüber zu rechtfertigen. Denn dort, wo sie sich dann auf diese Diskussion einlassen und sich dem Gefühl nicht entziehen können, dass mit ihrer Theorie im Angesicht dieser „eigentlich" verhassten Person etwas nicht stimmt, wird man immer hören: „Gegen *dich* habe ich ja nichts, aber…" So unterscheidet man zwischen der Allgemeinheit einer Theorie über die Welt, die diese oder jene Gruppe als Parasiten, Schmutzfinken, Faulenzer, Abschaum verurteilt, und den „Ausnahmen", die sich dem einfach nicht recht einordnen lassen.

Es sollen diese Andeutungen genügen, da es mir ja nicht darum geht aufzuzeigen, dass wir widersprüchliche Wesen sind – was wohl nie jemand bezweifelt hat –, sondern dass die Kohärenz der Welt immer vorausgesetzt bleibt und es einiger Gewalt bedarf, um das Vertrauen in sie zu erschüttern. (Nur nebenbei sei bemerkt, dass auch die Kohärenz des Selbst in den Umkreis der Welt gehört; denn da das Selbst immer nur als Rückbezug auf sich gegeben ist, da zugleich damit immer eine enorme Arbeit der Auslegung verbunden ist – insofern das, was ich zur Grundlage meines Selbstbildes machen könnte, unendlich ist und also sehr robust selektiert und gewichtet werden muss – ist das Selbst kein Kandidat für eine Ausnahme in der transzendentalen Problematik der Auffassungen. Er ist zwar „Gegenstand" einer besonderen Art – schon deswegen, weil es *grundsätzlich* nur einen seiner „Art" gibt –, aber bei ihm ist die allgemeine Problematik sogar noch deutlicher ins Auge zu fassen als bei anderen Gegenständen.)

Die Einstimmigkeit der Welt, darin die Einstimmigkeit des Selbst, schließt also auch im naiven Verständnis zwar eine Entwicklung nicht aus (meistens so, dass die Welt immer schlechter, das Selbst eher besser oder zumindest klüger wird), sie bleibt aber als Gewissheit am Grund aller Auffassungen bestehen. Man könnte hier in Anlehnung an Husserls „Generalthesis der natürlichen Einstellung" von einer „Generalthesis der natürlichen Auffassungen" sprechen. *Nicht nur das Sein der Welt ist immer schon vorausgesetzt, sondern auch ihr Bestimmt-Sein*. Und ganz ebenso wie sich das Sein der Welt nicht einfach wie von einem fremden Stern zwischen mir und ihr einfindet, sondern im Gegenteil *in* und *durch* die Erfahrung mit

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Welt ihre beständige Bestätigung erfährt,[49] so auch die Einstimmigkeit. *Einstimmigkeit ist der Titel für einen transzendentalen Sinn, den ich beständig der Welt zuschreibe*. Ihre „naive" Formel lautet: Die Welt ist, *genau so wie sie ist*, und das steht fest, unabhängig von jedem Subjekt. *Einstimmigkeit ist zugleich beschreibbares Telos und in den allermeisten Fällen auch Ergebnis einer transzendentalen Operation*.[50] D.h. sie wird gestiftet und liegt ebenso wenig in der Welt wie deren Sein. Es hilft enorm bei der Stiftung der Einstimmigkeit, dass ich mich immer nur mit einem Subjekt herumärgern muss, weil alle anderen Subjekte ja niemals in der Weise eines Ich erfahren sind, und ich die Abweichung zwischen deren Welt und meiner nur manchmal und sozusagen abgefedert erleben muss.

Damit ist die Beschreibung der Einstimmigkeit und ihrer Rolle sicher noch nicht ausgeschöpft; wir werden gerade im II. Teil darauf zurückkommen. Zunächst muss es hierbei bleiben. Ich will zum vorläufigen Abschluss dieses Themas nur die „höherstufigen" Phänomene der Einstimmigkeit kurz noch erwähnen.

Schon lebensweltlich *stört uns* die Idee einer Nicht-Feststellung, einer Verschiebbarkeit und Kontingenz oft ganz enorm. Darin liegt in der Tat das Potenzial

49 Dass es sich dabei um eine wirkliche Thesis handelt, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die Überzeugung vom Sein der Welt in der Tat erschüttert werden kann. Dies geschieht etwa manches Mal in Fällen von Schizophrenie; es kann aber auch, in besonderen Momente, einem gesunden Subjekt widerfahren. Nicht immer ist der Ausruf „Ich glaube, ich träume!" nur metaphorisch gemeint. Da es sich bei der Thesis aber nicht um eine *Folge* aus der Zuverlässigkeit der Welt handelt – weil sich „Zuverlässigkeit" und „Welt" ja erst aus jener *Beziehung* ergeben, die ein Subjekt mit einer Welt hat –, da sie als Sinnereignis *in* dieser Beziehung gestiftet ist, ohne sich auf das so in Beziehung Gesetzte zurückführen zu lassen (im Sinn einer Kausalität), darf man auch nicht glauben, dass die Erschütterung des Glaubens an das Sein der Welt besondere Unregelmäßigkeiten in der Welt, eine Serie unvorhersehbarer Ereignisse etwa voraussetzt. An denen zweifeln wir im Gegenteil kaum, auch wenn wir nicht recht sagen können, was wir damit anfangen sollen. (So drängt sich etwa demjenigen, der in kurzer Folge *ohne sein Zutun* sehr glückliche oder aber *ohne seine Schuld* sehr unglückliche Ereignisse erlebte, die Frage auf, ob das etwas zu *bedeuten* habe, und wenn ja, was; nicht aber wirklich die Frage nach der Realität, auch wenn dies in der Erzählung gerne so dargestellt wird.) Es handelt sich in Wirklichkeit immer um ein Problem des Sinns, und da dieser weder aus der Welt kommt, noch mir einfach souverän angehört, lassen sich diese Phänomene auch nicht auf eine der „Seiten" reduzieren. Wer schon einmal *wie aus dem Nichts* das Gefühl hatte, dass er tatsächlich träumen könne, wird wissen, dass dies zwar ein eigenartiges *Gefühl*, eine *Stimmung* ist, dass da also etwas mit dem Subjekt los ist; dass aber dieses Gefühl nichts anderes ist als die *Modifikation der Erscheinung der Welt*: Was *ich* da erlebe, ist ja gerade, dass *alles, was mich umgibt*, fragwürdig wird.

50 Das sind die „funktionellen Probleme" des § 86 der *Ideen* I bei Husserl.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer echten existentiellen Verunsicherung. Freilich haben wir es hier nicht mehr mit transzendentalen Problemen zu tun und deswegen auch nicht mehr mit absoluten Notwendigkeiten. (Zugegebenermaßen waren schon manche der eben angeführten Beispiele hieraus geschöpft; sie wurden aber in Hinsicht auf ihre transzendentalen Grundlagen beleuchtet, nicht in Hinsicht auf ihre lebensweltliche Bedeutung.) Deswegen sind hier auch bestimmte *Verhaltensweisen* möglich, zu denen man sich, mehr oder weniger frei, *entschließen* kann. Nicht selten trifft man so in säkularen westlichen Gesellschaften auf Menschen, die durch Kunstgenuss oder Reisen sich bewusst der Konfrontation mit einer „fremden" Auffassungsweise aussetzen möchten. Wie aufrichtig dieser Wunsch ist, wie viel bildungsbürgerliche Selbstgewissheit in Wirklichkeit an seiner Wurzel liegt, lässt sich natürlich nicht allgemein beurteilen. Wichtiger ist, dass die charakteristische neuzeitliche Vervielfältigung der Stimmen immer auch die Tendenz zu ihrer radikalen und notfalls blutigen Reduktion und Zurückführung zum Gregorianischen Choral hervorruft. Wo die Vielstimmigkeit so laut wird, dass man befürchten muss, die eigene Stimme nicht mehr hören zu können (anders herum gesprochen: wo das Vertrauen in die eigene Position nicht stark genug ist, um gegen die Vielstimmigkeit die Einstimmigkeit dauerhaft zu sichern), da ruft sie Angst und Gewalt hervor. Ist nicht der religiöse oder allgemein ideologische Fanatiker grellster Ausdruck der Verzweiflung angesichts der Verschiebbarkeit der Auffassungen? Er ist genau derjenige, der mit der Tatsache, dass Dasselbe Verschiedenes sein kann, um nichts in der Welt seinen Frieden machen kann, der also das Nicht-Beharren der Bedeutsamkeiten am schmerzhaftesten erlebt.

Aber nicht nur in dem ohnehin „irrationalen" Faktum der Religion ist damit zu rechnen, dass man viel Energie auf die Beharrlichkeit der Welt legt. Auch und gerade im rationalen Faktum *par excellence*, das zudem noch seine eigene Geschichtlichkeit stolz in sich trägt – der Wissenschaft bzw. den Wissenschaften – zeigen sich ganz außerordentliche Beharrungskräfte am Werk. Es ist ein Verdienst des polnischen Wissenschaftstheoretikers Ludwik Fleck, diese Umstände genau herausgearbeitet zu haben. Seine Arbeit von 1935 *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* beschreibt nicht nur diese konservative Tendenz wissenschaftlicher Methoden und stellt sie in ihren sozialen Kontext zurück. Sie zeichnet auch genau diese nachträglichen, rückwirkenden Umdeutungen nach, die dem Erkenntnisprozess eine Zielgerichtetheit und Homogenität, eine Folgerichtigkeit, mit einem Wort, eine Einstimmigkeit zuschreiben, die er niemals hatte! Seine Rekonstruktion von Wissenschaft als einer nicht teleologischen Geschichte zeigt anhand eines konkreten Beispiels, wie alle Begriffe, die Wissenschaft bestimmen und in sie eintreten, einer Entwicklung unterworfen sind, deren Ende in keiner Weise absehbar ist – allein schon, weil Wissenschaft kein Ende haben kann – und deren Konti-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nuität immer nur Behauptung bleibt.[51] Denn wenn man sagt, dass sein Beispiel die Entdeckung der Wassermann-Reaktion als Diagnosemittel für die Syphilis ist, dann muss man präzisieren: dass die *Entdeckung* dieser Reaktion ein recht chaotischer Prozess war, der zwar nicht vollkommenen Zufällen unterworfen war, der aber von den Mitwirkenden durchaus so nicht vorhergesehen wurde; dass „Entdeckung" für eine wissenschaftliche Tatsache immer auch bedeutet: Anerkennung durch eine Forschergemeinschaft (ein „Denkkollektiv", wie Fleck sagt); dass „die Wassermann-Reaktion" auf der Grundlage eines bereits etablierten Paradigmas von Wissenschaft nur ihre Verständlichkeit erhält; dass für „Diagnose" dasselbe gilt, nämlich: was eine Diagnose ist bzw. sein kann, wird schon im Voraus bestimmt von einem Denkkollektiv und einem Denkstil; dass schließlich auch „die Syphilis" ebenso wenig existiert wie „die Wissenschaft": noch die Umgrenzung, Einordnung, Kategorisierung, Auslegung von einzelnen Krankheiten unterliegt einem historischen Prozess, der eben keinem überzeitlichen Telos folgt (bzw. wenn er dies tut, lässt es sich einfach nicht feststellen).

Wie wahr und wichtig Flecks Beobachtungen sind, zeigt ein kurzer Blick in die gegenwärtige Wissenschaft, die gerade durch den Rückzugs des Staats aus der institutionellen Förderung von Forschung einer Kultur von externer Vorabbegutachtung und Zweckbindung unterworfen wird: Ein Forschungsprojekt, das heute auf dem Wege der „Drittmittel" seine Finanzierung erreichen möchte, tut gut daran, sich erstens so zu gerieren, als wisse es schon, was sein Ergebnis sein werde (also der Idee von Wissenschaft ganz grundsätzlich zu widerstreiten), zweitens die finanzielle Verwertbarkeit dieses zu erwartenden Ergebnisses in den Vordergrund zu stellen (also den „privaten" Geldgebern zu schmeicheln) und drittens auf keinen Fall irgendwelche neuen Methoden einzubringen, die im wissenschaftlichen „Mainstream" nicht vorgesehen sind – egal als wie fruchtlos sich dieser erwiesen hat. Denn paradoxerweise hält ausgerechnet ein sehr unfruchtbarer methodischer Mainstream das Denkkollektiv mit umso größerer Brutalität zusammen… an irgendwas muss man sich schließlich halten.

51 Daher ist es den Beteiligten auch nicht möglich, im Nachhinein halbwegs korrekt über diesen Prozess Auskunft zu geben. Alle legen in ihn nachträglich eine Zielgerichtetheit hinein, die, wäre es so gewesen, die Klärung der grundlegenden Frage längst vorausgesetzt hätte. Das hat aber ebenfalls seine transzendentalen Gründe, denn seit der Etablierung der Wassermann-Reaktion und *durch sie* hat sich die Welt für jene Wissenschaftler in konkreter Weise so geändert, dass die Situation des anfangenden Forschens mit all seinen Unsicherheiten nicht mehr gedacht werden kann. „[…] man transmittiert die Ergebnisse in die Absichten. Wie könnte es auch anders sein? Man besitzt jetzt fertige Begriffe, mit denen unfertige Gedanken nicht mehr ausgedrückt werden können." (Fleck: Entstehung und Entwicklung. 114) Wir werden im II. Teil noch ausführlicher auf diesen für alle Wissenschaftstheorie vollkommen grundlegenden Autor und seinen Text zurückkommen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist eine Ironie, dass gerade Wissenschaften, deren Methodik zwar sicher auch immer einen Mainstream kennt, der aber aufgrund der eigenen Natur dieser Wissenschaften niemals alleinherrschend sein kann, ausgerechnet durch ihre geringere Strenge echtem Erkenntnisfortschritt (im Jargon der Gegenwart: echter „Innovation“) mehr Raum geben als jene vorgeblich strengen (weil mathematisierenden) Wissenschaften. Ein Fach wie die Philosophie hat sicher immer ihre herrschenden Moden, aber ebenso sicher hatte sie immer ihre vielfältigen Gegenbewegungen und exzentrischen Einzelfiguren.

DAS PROBLEM DER ONTOLOGIE

Wir sind immer noch dabei die Schlüsse aus der Tatsache zu ziehen, dass in der Welt des Menschen von nichts festgelegt ist, als was es zur Erscheinung kommen soll. Es war lange von der materialen Fundierung der Auffassungen die Rede: aber muss man nicht argwöhnen, dass die vorgetragene These noch die Idee der Materialität selbst in Frage stellt? Ist das überhaupt nicht alles sehr widersprüchlich, was ich vorgetragen habe? Denn wenn ich allen Ernstes behaupte, dass es nichts gibt, das in seinem So-Sein bereits irgendwie festgelegt wäre, dass damit von keinem denkbaren Ding – da jedes nur im Fluchtpunkt einer Perspektive sichtbar wird – ein An-sich angenommen werden darf, ja nicht einmal die individuelle Begrenzung, die ein Ding zu *einem* macht,[52] schon feststeht – droht sich damit nicht die ontologische Grundlage unserer, ja sogar nur *meiner* Welt aufzulösen, im Wirbel der Auffassungsweisen?

Nächstens, zur Materialität: Wie vermag die Materialität dann noch gedacht zu werden? Denn vor allem hier müsste doch die Materialität als *vorausgesetzt* gedacht werden, aber wie? Als eine „neutrale“ Grundlage der Auffassungen, an die diese sich je nach Bedarf so oder so anschließen können? Aber das wäre ja nur eine spekulative Idee, denn erstens ist uns Materialität primär in unseren Auffassungen gegeben (eben als deren „Fundierung“) – allerdings scheint die Materialität durchaus breiter angelegt zu sein als nur als Grundlage, Fundierung von Auffassungen –, andererseits wäre die Ansetzung eines An-sich der Materialität ganz ebenso illegitim wie jedes An-sich in der transzendental-phänomenologischen Perspektive.

52 Denn wo immer von Gegenständlichkeit gehandelt wird, ist Leibnizens „Axiom“ ja am rechten Platz: „Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n’est diversifiée que par l’accent: *que ce qui n’est pas véritablement* un *être n’est pas non plus véritablement un* être.“ (Leibniz: Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld. 165. Brief von Leibniz, 30. April 1687) Es ist nur fraglich, ob damit *alles* erfasst ist, was in den Bereich des Seins gehört.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier ist noch eine Präzisierung erforderlich: Man darf nicht glauben, dass sich die Beschreibung, die wir vorschlagen, mit der groben Unterscheidung in Gegenständliches und Ungegenständliches zufrieden gibt, wobei das Gegenständliche als Korrelat einer Auffassungsleistung erscheint, dem das Ungegenständliche entweder als reell-immanente Erlebniskomponenten, als „phänomenale Korona" (etwa als Stimmung) oder eben als Rest (Kants Mannigfaltiges) entgegengestellt wäre. Diese saubere Aufteilung ist unmöglich gemacht durch die grundsätzliche Entscheidung für eine Perspektive, die Sinngeschehen als ein umfassendes, wenn auch nicht totalisierendes versteht. (Die Totalisierung kann zwar *angestrebt* sein, wie im Fanatismus etwa; aber gerade die Verbissenheit des Fanatikers zeugt davon, dass sie nicht gelingt. Ich nehme vorläufig an, dass sie *wesentlich* nicht gelingen kann.)[53] *Weil Auffassung hier als Entwurf verstanden wird, ist ihr Ergebnis niemals eine einfache Gegenständlichkeit, sondern vielmehr eine spezifische Form von (dann konkret gegebenen) Gegenständlichkeiten, inklusive jenes Netzes, das sie verbindet und allererst zu dem macht, was sie sind.*

Deswegen ist es auf der anderen Seite kein Widerspruch, wenn ich behaupte, dass die „Materialität" breiter gefasst werden muss als nur als Grundlage möglicher Auffassungen. Kann ich nicht jede Auffassung aussetzen und mich nur einem sinnlichen Eindruck hingeben? Das besondere Licht der Frühlingssonne, das wärmt, ohne schon Hitze zu spenden, das im Gegenteil der Frische der Luft jenen Kontrast zuspielt, der den ganz unverwechselbaren Reiz jener jungen Tage ausmacht; dagegen jener harte Wind des Herbstes, der noch einlädt ihn zu empfangen und in dem der kommende Winter wie eine harte Gewissheit mit entgegenschlägt; der außergewöhnliche Augenblick, in dem man zuerst ein unbekanntes Gewürz schmeckt, in dem noch nicht entschieden ist, *was* das ist, *wie* es schmeckt (d.h. auch welchem Geschmack es ähnelt), nicht einmal sicher, ob man den neuen Geschmack *mag*; das verlorene Streichen über einen Stoff, dessen Textur einem bis ins letzte angenehm, ja beruhigend ist; oder auch in einem Kunstwerk wie in *Dark Brother* (2005) von Anish Kapoor,[54] wo man auf dem Boden eines Raumes eine tiefschwarze, fast nicht spiegelnde Fläche findet und nach einigen Momenten der Sicherheit („Das ist eine Platte") der eigenen, so wohl begründeten (und in der Tat richtigen) Intuition zu misstrauen beginnt: „Oder ist das doch ein Loch? Ein tiefes, unendlich schwarzes Loch?", wo einen schließlich der Schwindel ergreift, zuerst weil man ein Loch vermutet, in das man zu stürzen fürchtet, dann aber, weil man der eigenen selbstverständlichsten Auffassung nicht mehr trauen kann.

Man sieht so, dass das Materiale keineswegs die Magd der Gegenständlichkeit ist. Man kann auch auf es acht geben oder aufmerksam werden. Aber das heißt nur, dass die Unterscheidung in Gegenständlichkeit und Ungegenständliches zu grob ist.

53 Auf diesen „Haarriss des Seins" wird ebenfalls im II. Teil zurückgekommen werden.

54 Im MADRE, museo d'arte contemporanea donnaregina, Neapel.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zum einen treten beide immer gleichzeitig auf und bedingen einander; nur kann je nach Blickwinkel die Bedeutung des einen oder anderen abnehmen. Grob formuliert ist in einer pragmatischen Einstellung der Fokus auf die Gegenständlichkeit meist größer: Will ich die Partitur lesen und zum Druck vorbereiten, stellt sich Beethovens berüchtigt unsaubere Handschrift als Hindernis dar; will ich dagegen über sein „Genie" spekulieren, ist sie ein willkommener Anlass und Beleg. Auch die Auffassung von Kunst zeigt deutlich die Bipolarität von Gegenstand und Materialität an: *Was* im Gemälde abgebildet ist, und *wie* es abgebildet ist (technisch, aber eben auch material), sind zwei einander ergänzende Fragen. Und wenn die experimentelle Musik meinte, den Klang befreien zu müssen, dann heißt das natürlich nicht, dass der zuvor keine Bedeutung hatte: Wie wären sonst gewisse Geigenbauer zu Berühmtheit gelangt, wenn nicht durch den ganz besonderen und immer individuellen Klang ihrer Instrumente?

Zum anderen hängt es seinerseits vom Blickwinkel ab, was als „Gegenstand" aufgefasst wird. Macht der Kunsthistoriker, der Giottos Praxis des Farbauftrags untersucht, etwa nicht die Farbe als Materialität zu einem Gegenstand? Das heißt aber, dass die Unterscheidung ins Gegenständliche und die ungegenständliche Fundierung oder „Begleitung" nicht nur eine ist, die verschiedene Grade kennt, sondern die ihrerseits von immer neuen Vorentscheidungen abhängt. Hier wie überall ist es die Einstellung, die die Dinge in ihre Bestimmtheit bringt, die sie „für sich" noch nicht haben.

Zu diesen Einstellungen gehören auch die Erlebnisse oder besser Erlebnisbahnungen, die wir *Stimmungen* nennen. Auch eine besondere Stimmung, in der ich bin, ist ja eine Weise des Zugangs, in der Welt mir erscheint. Es kann in der Melancholie jene eigentümliche Mischung aus einem Gefühl für die Vergeblichkeit oder doch unentrinnbare Endlichkeit aller Bemühungen und Genüsse einerseits und dem bitteren Genuss eben dieses Gefühls sein, von der alle einzelnen Gegenstände meiner Welt wie benetzt sind.[55] Es mag in der Heiterkeit eine selbstvergessene Offenheit sein, die die Sinne für das schärft, was mir begegnen wird (wobei es sich nicht so sehr um eine Erwartung oder Neugierde, sondern um eine ganz „gegenstandslose", aber bis zum Äußersten „gegenstandsfähige" Haltung handelt).[56] Immer gehö-

55 Vgl. auch hierzu Burton, der in einem der einführenden Gedichte seiner *Anatomy* diese Doppeltheit der Melancholie in wunderbarer Weise zu einem Ausdruck bringt (a.a.O. 11-13).

56 Vgl. auch die Konzeptualisierung der Heiterkeit (*hilaritas*) durch Spinoza. Die Heiterkeit ist ihm die Freude (*laetitia*), insofern sie sich auf Körper und Geist zugleich bezieht. Und die Freude ist definiert durch die Vergrößerung der *potentia agendi* meines Körpers bzw. meines Geistes (Ethik: Teil III. Lehrsatz 11. Scholium) – eine *potentia*, die Spinoza zuvor (im Beweis zu Lehrsatz 7) mit dem *conatus* synonym verwendet. Die Heiterkeit ist demnach die körperliche und geistige Entgrenzung der Seinstendenz selbst, die keinerlei an-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren die Stimmungen in jene welteröffnenden bzw. weltbestimmenden Rahmungen, die man als Einstellungen, Perspektiven, Auffassungsfunktionen bezeichnen könnte (ohne dass einer der Namen wirklich befriedigen würde).[57]

Andererseits wird man doch, etwa beim obigen Beispiel des Kunsthistorikers, jene These aufrufen, die gerade der Phänomenologie so teuer ist: dass es nämlich zwar kein An-sich der Dinge gibt (d.h. eine metaphysische Unabhängigkeit von einem Subjekt), wohl aber eine je *spezifische und originäre Weise ihrer Gegebenheit*, die allein das in Frage Stehende zu wirklicher, „wahrheitsfähiger" Erscheinung bringt. Denn ist das Gemälde etwa nicht eigentlich ausschließlich zum Anschauen da, so dass die Arbeit des Kunsthistorikers nur eine nachträgliche, zusätzliche, an sich überflüssige und dadurch eigentlich dekadente Theoretisierung ist, die vom Werk nur weiter entfernt? Kunstgeschichte wäre dann im Grunde des Dementi dessen, worum es in Kunst eigentlich geht. Zwischen dem Kunsthistoriker und jener berühmten Putzfrau, die ein Werk von Beuys zerstörte, indem sie eine absichtlich verschmutze und verfettete Badewanne reinigte, wäre dann im Grundsatz kein Unterschied.

Für die vorliegende Arbeit ist sicher kaum eine Frage so zentral, da sie ganz direkt die Frage der Ontologie betrifft. Für die Phänomenologie Husserls stellt sich die ontologische Frage in der Tat nicht so dringlich wie in diesen Analysen, da Husserl darauf verweisen kann, dass jeder Typus von Gegenständlichkeit seine ihm eigene Zugangsweise hat, die ihn in seinem „An-sich" (phänomenologisch verstanden) enthüllt. Dort liegt dann der Grund jeder Ontologie. Und in der Tat gehen wir doch immer vor allem in der Philosophie ganz selbstverständlich von solchen privilegierten Punkten der Betrachtung aus: So wird jemand, der mir das Phänomen der Musik durch irgendwelche Schwingungen erklären will, notwendig lächerlich erscheinen, denn Musik gibt es nur als gehörte, als wahrgenommene, also als Phänomen. Und es berührt mich ja auch nicht jede Musik in gleicher Weise. Wer Musik im engen Sinn durch die Physik und Physiologie erklären will, vollzieht unweigerlich das, was man in der Grundschule als „Themaverfehlung" bezeichnet. In dieser Unterscheidung der Standpunkte, von denen einer in der Lage ist, das Phänomen in seinem Eigensein zur Erscheinung zu bringen, während der andere es verfehlt, liegt ein wichtiger Teil des *kritisches* Potentials der Philosophie; es wäre auch aus dieser Warte ein großer Verlust, wenn sie aufgegeben werden müsste. Das Problem der Ontologie stellt sich also in vehementer Weise neu, ohne dass hier schon eine Klärung zu erhoffen wäre.

---

deres Ziel als diese Entgrenzung selbst hat (vgl. Teil III. Lehrsatz 25). Daher kennt die Heiterkeit auch kein Übermaß (Teil IV. Lehrsatz 42). Freilich legt Spinoza deutlich mehr Gewicht auf die *Aktivität* des menschlichen Geistes als die von uns vorgeschlagene (und doch von Spinoza inspirierte) Konzeption der Heiterkeit.

57 Eine systematische Einordnung der „Stimmungen" wird der Dritte Teil leisten.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir müssen zunächst die Exposition des Problems weiter treiben. Eine erste Frage war also, wie im Rahmen des Problems der Ontologie der Status der Materialität bestimmt werden kann, ob sie als neutrale Grundlage, als ontologisches Residuum etwa wird auftreten können. Das scheint doch sehr zweifelhaft, und nicht nur aus theoretischen Gründen – dem grundsätzlichen Ausschluss eines nicht ausweisbaren An-sich –, sondern auch in der Beschreibung. Ich hatte mir ja Mühe gegeben, ein paar solcher „bloß" materialer Phänomene zu beschreiben, also Erlebnisse, die keine Gegenstände vorstellen, sondern „reine" Erlebnisse von Sinnlichkeit sind. Allerdings fällt doch sofort der (etwas unbeholfene) poetische Stil dieser Beschreibungen auf: Das ist sicher auch kein Zufall, denn wenn man aufgefordert ist, solche reinen Erlebnisse der Sinnlichkeit zu beschreiben, wenn man andererseits aber die Forderung an die Beschreibungen von Wahrnehmungserlebnissen im Kopf hat – nämlich nicht irgendwelche abstrakten Situationen zu beschreiben, die nur der Philosoph kennt und nur, weil er sie *zu seinen Zwecken* herbeiführt –, dann wird man kaum darum herum kommen, Momente zu beschreiben, die sich als Erlebnisse einer „reinen" Sinnlichkeit eingeprägt haben, die also aufdringlich wurden, die herausstachen *als Erlebnisse einer reinen Sinnlichkeit*. Und das taten sie sichtlich immer dann, wenn sie einerseits über diese vorgebliche reine Sinnlichkeit hinauswiesen, ohne sich aber andererseits in bekannte, begrifflich wohl definierte Situationen der Verwendbarkeit oder des Handelns auflösen zu lassen. Wenn solche Erlebnisse einprägsam waren, dann deswegen, weil sie eine *Bedeutsamkeit* transportierten oder wachriefen oder suggerierten, die weit über den Bereich einer bloßen sinnlichen Erfahrung („Aha, das Feuer ist also heiß!", wie das stupide Standardbeispiel der Philosophen sagt) hinausreicht.[58] Deswegen ist die poetische Beschreibungsform auch nicht eine Dreingabe des Autors, noch weniger der verzweifelte Versuch, sich als Lyriker zu profilieren, sondern die einzige mögliche Form des Ausdrucks: *Weil das Erlebte nichts von einem begrifflich streng Fasslichen hat, weil es auf einen „Horizont" von Bedeutsamkeit verweist, der keinerlei dinglich-begrenzte Gestalt hat,*

58 Wie im Folgenden noch deutlicher werden wird, darf der Begriff der Bedeutsamkeit, wie er hier verwendet ist, nicht mit dem Heideggers aus *Sein und Zeit* zusammengeworfen werden. Überhaupt mag im Folgenden manches an Heidegger erinnern; das aber nur deswegen, weil der Punkt, an dem hier der Horizont Husserls überschritten wird, demjenigen nahe ist, an dem Heidegger diesen Schritt vollzieht. Der Modus der Überschreitung ist aber ein deutlich anderer, der sich antizipierend und sehr grob in den Stichworten einer Einbeziehung des Begehrens, einer konsequenten und konkreten Fruchtbarmachung der „logischen Zeit" und des Ergreifens einer metaphysischen Option zusammenfassen lässt. Weil sich so das vorliegende vom Heidegger'schen Projekt wesentlich unterscheidet, auch und gerade dort, wo sie Anklänge aneinander haben, musste auf Husserl zurückgegangen werden, der als Grundlage dient. Diese Bewegung muss auch dem Leser nahegelegt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern alles Begrenzte erst seinem möglichen Sinn zuführt, weil also mit anderen Worten der Ursprung von Sinn als solcher in diesen Augenblicken erfahren wird – deswegen kann die Rede von diesen Augenblicken überhaupt nicht anders, als ihrerseits jede begrenzende Begrifflichkeit aufzulösen, in der vagen Hoffnung, dass es gelingt, jenen „Ursprung von Sinn" im anderen zu *evozieren*.[59]

Auf eine reine Sinnlichkeit sind wir also nicht gestoßen. Es sprechen sowohl grundsätzliche Argumente aus der transzendentalen Perspektive dagegen als auch die Beschreibungen. Das Problem der Grundlegung einer Ontologie ist also durch den Verweis auf die Materialität nicht zu lösen.

Das Problem drängt sich aber noch von weiteren Richtungen her auf. Ich hatte ja oben ausgeführt, dass das ursprüngliche Verhältnis, das ein jeder mit seinen Nebenmenschen hat, das eines fundamentalen Missverständnisses ist; dass wir außerdem selbst dort, wo wir vielleicht zu gegenseitigem Verständnis gelangen, das Maß dieses Gelingens nicht werden bestimmen können. Aber widerspricht das nicht den grundlegendsten Gewissheiten des Lebens und Handelns? Müsste man nicht, wenn man so argumentiert, annehmen, dass es zwischen zwei Menschen und damit zwischen zwei Welten vielleicht gar keine Berührung gibt, dass wir immer, wenn wir den anderen „Flasche" sagen hören, einem Missverständnis aufsitzen, dass der etwas ganz anderes meint als wir? Wie kommt es dann aber, dass wir gerade in praktischen Belangen so häufig zusammenfinden. Also wenn ich in die Kneipe gehe und eine Flasche Bier bestelle, bekomme ich genau das, was ich mir gewünscht habe. Es scheint doch zu funktionieren. (Und man behaupte jetzt bloß nicht, dass der andere ja ebenfalls nur eine Konstitution meinerseits ist!) Wenn es anders wäre, weshalb würde der Autor sonst dieses Buch schreiben? Er könnte ja nicht wissen, ob es ein anderer verstehen würde (ganz davon abgesehen, dass er, würde er den idealistischen Bogen überspannen, nicht einmal wüsste, ob es einen anderen gibt!).

Um die Einwände etwas weniger polemisch zu formulieren: Wie können wir, unter Maßgabe des bislang Ausgeführten, noch sinnvoll jene Aussage treffen, die in

59 Wenn hier von dem Ursprung des Sinnes in solchen Situationen die Rede ist, dann wird zugleich etwas sehr Wichtiges (und mittlerweile eigentlich nur Folgerichtiges) klar: Es gibt nicht nur einen Ursprung von Sinn. Es ist also nicht so sehr wahr, dass der Ursprung ein Mythos ist, dass er sich immer entzieht etc., wie man das in der Nachkriegsphilosophie (getrieben von einer richtigen Intuition) oft liest. Man muss vielmehr mit einer Vervielfältigung der Ursprünge rechnen, entsprechend der Vielfalt der Sinnmöglichkeiten. Diese lassen sich aber präzise und in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander beschreiben, weshalb auch diese These sich nicht in „postmoderner Beliebigkeit" verliert. Daneben muss die Verschiebung bemerkt werden, die der Begriff des Horizonts hier schon erfährt und die sich im Weiteren noch ausweiten wird, um schließlich den Horizontbegriff zu der zentralen Beschreibungsgröße dieses ersten Teils werden zu lassen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Tat Grundlage unseres gesamten Handelns, Sprechens, Wollens, Wünschens und Miteinanderlebens ist, nämlich *dass wir* eine *Welt teilen*?

Gehen wir zuerst auf die polemischen Einwände ein, da sich aus den Antworten auf sie schon manches Weiterführende ergeben wird. Was zunächst das Buch angeht: Da kann man ja wirklich nicht wissen, ob das jemand je verstehen wird, oder noch genauer: es ist sogar sicher, dass niemand es je ganz verstehen wird. Das liegt nun nicht daran, dass ich so unglaublich kluge Gedanken hätte, die niemand nachvollziehen könnte; denn selbst wenn ich mich mächtig irre, wird man es nicht verstehen. Wer ein Buch liest und darin einen Fehler nach dem anderen findet oder die gesamte Ausgangsfrage für verfehlt hält, der versteht ja in der Tat den Autor nicht! Er versteht ihn zwar scheinbar „anders nicht" als jemand, der zum ersten Mal Heidegger lesen muss – aber das ist nur *scheinbar* der Fall. Beide Male ist ein Leser mit einem Text konfrontiert, wobei er nicht sagen könnte, was den Autor angetrieben hat, den Text zu verfassen und genau so zu verfassen. Dies im Ansatz zu verstehen, ist ja der Zweck des Textstudiums. Wir setzen voraus – und sehr (nämlich nur mit Ausnahme ausgesprochener Brotarbeiten) häufig zurecht –, dass der Autor für jeden Satz und jedes Argument seine guten Gründe hatte. Wieso sehen wir die nicht? Ich behaupte: Wäre es möglich, irgendeinen Philosophen zu verstehen, dann wäre die Philosophie mit ihm zum Schluss gekommen. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass es im Missverstehen keine graduellen Unterschiede gibt oder dass man, nach dem ersten Schock der Begegnung mit der *Kritik der reinen Vernunft*, nicht noch weiter bohren, sich ihr annähern und die „dornichten Pfade der Kritik"[60] vielleicht auch selbst beschreiten kann. Aber ein Verstehen im emphatischen Sinn – *d.h. dass man „die Welt so sieht" wie Kant oder Heidegger* und dementsprechend versteht, weshalb die Bücher genauso geschrieben wurden – ist zwar als Ideal der Orientierungs- und Endpunkt der Hermeneutik, aber aus Wesensgründen ausgeschlossen. Dadurch klärt sich auch transzendental, weshalb die Philosophiegeschichte, die Geistesgeschichte (in Wirklichkeit: die Geschichte *tout court*) eine Serie von Missverständnissen ist. Es ist Unfug zu sagen, dass wir Platon oder Thomas nicht mehr unmittelbar verstehen, weil sich die Zeiten geändert hätten: Nein, die Zeiten ändern sich in dem Maße, wie sich das Verständnis, das man von ihnen hat verändert, d.h. in dem Maße, wie neue Subjekte neue Auffassungsweisen erproben – ohne übrigens jemals die ganze Radikalität ihrer jeweiligen „Neuheit" erleben zu können.[61]

60 Kant: Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage. B XLIII.

61 Im Kleinen erlebt man das ja schon in philosophischen Seminaren: Es ist in keiner Weise vorhersehbar, was die Studenten aus dem Dargebotenen und Diskutierten machen. Wenn sie sich nicht auf das bloße Nachbeten der Interpretation beschränken, ist das, was im Zusammenprall von Dozent, Text und Student geschieht und entsteht, keiner denkbaren Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Na gut, aber die Buchstaben sind doch wohl dort! Oder kann man die auch noch anders „auffassen“? Hört nicht dort spätestens die Suche nach einer ontologischen Grundlage auf, bei etwas so Banalem wie der Druckfassung eines Textes? Um einen Autor misszuverstehen, muss man ihn ja erst mal lesen. Und genau dasselbe findet doch statt, wenn ich mir ein Bier bestelle: das Bier ist da, die Bedienung versteht mich, und alles löst sich auf. Wo soll da das Rätsel sein?

Also gibt es Buchstaben, Bierflaschen und ganz allgemein die Gegenstände unseres täglichen Lebens. Für diese macht die Frage nach ihrem So-Sein keinen Sinn mehr, denn ich kann nur noch mit größter theoretischer Anstrengung in derartige Banalitäten ein Mysterium reininterpretieren. Und irgendwann reicht es ja auch einmal. Wir *teilen* schließlich doch eine Welt, und wir tun dies, indem wir auf diese Dinge gemeinsam Bezug nehmen.

Ja, solche Dinge gibt es. Daran hat ja auch niemand gezweifelt. Aber ist es nicht eigenartig, dass die Welt, die wir so teilen, ausgerechnet aus Dingen besteht, die für uns keine echte Relevanz haben? Natürlich, ich kaufe ein Brot, weil ich Hunger habe, oder doch zumindest voraussehe, dass ich Hunger haben werde; ich will einen Text lesen, daher brauche ich die Buchstaben; und will ich mit demselben Buch eine Wespe erschlagen, dann weil sie mich stört – insofern haben die Dinge sehr wohl eine Relevanz. Aber das ist so nackt betrachtet erst einmal nur eine lebensweltlich-praktisch, die man am besten als *konsumativ* bezeichnen könnte: Ich habe einen praktischen Zweck (Hunger stillen, Text lesen, konzentrieren, oder auch: betrunken werden), und wenn der erfüllt ist, bleibt von den Dingen, die ihn erfüllen halfen, kein Rest. Sie sind fort, sie sind nicht mehr: Bei den Beispielen des Essens und Trinken ist das natürlich klar; die Wespe ist tot; und was die Buchstaben betrifft: wenn ich das Buch gelesen habe, dann doch nur um den Preis, dass die Buchstaben als einzelne mögliche Gegenständlichkeiten, auf die ich referieren kann, verschwunden sind. Das Buch mag zwar „noch da sein“, aber wenn ich damit das körperliche Ding meine, dann hat dieses doch auch nur ganz akzidentell etwas mit dem Text zu tun, um den es mir eigentlich ging. Ich komme auf es zurück, ich komme auf die Buchstaben darin zurück, um das zu tun, worum es mir eigentlich zu tun ist und um dessen willen ich dafür sorgen muss, dass Buch und Buchstaben als eigene Gegenstände verschwinden: den Text lesen.

Das erinnert sicher an Heideggers Unterscheidung in Vorhandenheit und Zuhandenheit, ist aber doch ein wenig anders gelagert. Denn erstens ist das Kriterium ein anderes, eben das „Verschwinden“ der Dinge, das durchaus auch ein ganz konkretes Verschwinden im Magen sein kann; dagegen fällt es vielleicht nicht ganz leicht zu sagen, ob meine genussvoll oder zumindest aufmerksam verzehrte Mahlzeit mit der Zuhandenheit wirklich zureichend beschrieben ist. Zweitens ist die Un-

setzmäßigkeit unterworfen. Das Subjekt ist, wie wir noch ausführen werden, das Clinamen der Geschichte. Vgl. zu diesen Überlegungen allgemein Teil II, 2.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

terscheidung, die damit eingeführt wird, nicht eine absolute, sondern vielmehr eine relative und gleitende – wie schon bei der materialen Fundierung, die hiermit in Beziehung steht, und wie gleich noch näher zu sehen sein wird.[62]

Das sonderbare Faktum bleibt: Jene Welt, die „wir teilen", jene gesuchte ontologische Grundlage soll in dieser Perspektive ausgerechnet aus dem bestehen, was verschwindet und aufgezehrt wird. *Sein ist so gegründet in dem, was es nicht gibt oder immer weniger gibt*! Diese einzige Welt, von der allein wir halbwegs berechtigt sagen können, dass wir sie „teilen", und die sich durch ihre bloß pragmatische Bestimmtheit auszeichnet, nenne ich die *biedere Welt*.

Aber vollziehe ich damit nicht eine etwas unfaire Umdeutung? Schließlich werden diese Dinge doch unzweifelhaft in dem Moment, in dem ich auf sie hinweise, durchaus zu etwas Stabilem, Bleibendem – wenn auch natürlich nicht für die Ewigkeit. Nur, *warum* weise ich auf sie hin? Z.B. weil jemand die etwas überspannte Fragen nach dem stellt, was *ist*. In der Regel ist dann auch schon alles gesagt: Die Flasche ist dort, wer wird's bestreiten? Aber in der Tat sollte man von diesen Philosophensituationen fortkommen. Normalerweise weise ich ja niemals auf die Dinge hin, um ihre Stabilität zu betonen und sie damit aus den Verbrauchszusammenhängen zu lösen, in denen sie üblicherweise stehen. Ich weise aber doch auf sie hin, wann z.B.? Wenn ich im Laden stehe und sie kaufen möchte zum Beispiel: „Ich hätte gerne eine Flasche von diesem Wein. Das Etikett gefällt mir."

Schon wieder so ein dummes Beispiel: Wer kauft denn schon Weine nach Etikett? Eine ganze Menge Menschen tun das, nämlich diejenigen, die „von Weinen nichts verstehen". Andere, rauschhungrige Jugendliche etwa, die doch einen Rest Anschein von Klasse bewahren wollen, oder die weinselige Spielart des Alkoholikers, kaufen den Wein vielleicht nach dem Preis. Aber das sind doch nur wieder Beispiele für eine *dem Gegenstand unangemessene Einstellung*: der Wein muss getrunken werden, und zwar indem man ihn wahrhaft genießt; d.h. indem man ihn in Maßen und mit einer geschulten Aufmerksamkeit für seine Nuancen zu sich nimmt. Wein ist schließlich nicht zum Besaufen da!

Darauf lässt sich kurz und knapp antworten: Doch, das ist er. Ob man als Weinkenner nur die edelsten Tropfen zu sich nimmt; ob man den Überschuss jugendlicher Kraft in den Rausch schicken will; ob man einfach nur das Zittern unterdrücken will, um sich halbwegs konzentrieren zu können – es sind doch nur drei verschiedene Weisen, mit einem Gegenstand umzugehen, den wir wieder sehr leicht-

62 Gemeint ist nicht, dass Vorhandenheit und Zuhandenheit in ihrer konkreten Gestalt starr und absolut gegeben wären. Genau das ist ja nicht der Fall. Gemeint ist, dass sich das, was wir beschreiben wollen, so wie allen anderen binären Gegensätzen, die wie bisher angetroffen haben, so auch dieser Unterscheidung entzieht. Etwas kann nur vorhanden oder zuhanden sein, und es muss wohl auch eines von beiden sein. Diese binäre Strenge lässt sich auf unsere Gegenstände nicht anwenden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fertig als „ein und denselben“ bezeichnen. Um zu verstehen, was hier geschieht, muss man nur auf einen kleinen und geradezu banalen Punkt aufmerksam machen: *Was jeder von den Genannten von seinem Gegenstand erwartet, „was er in ihm sieht“, hängt von Voraussetzungen ab, die selbst mit dieser Gegenständlichkeit nur noch mittelbar (in „Unähnlichkeit“) etwas zu tun haben. Ich bezeichne diese* Dimension als die des Begehrens.[63]

BEGEHREN, BEDEUTSAMKEIT, WELT

Erst unter Maßgabe des Begehrens wird die Rolle der *Bedeutsamkeit* für das menschliche Leben verständlich.[64] Ich verstehe unter Bedeutsamkeit die Tatsache,

63 Ich wähle den Begriff des Begehrens und stütze mich dabei auf ein psychoanalytisches Verständnis, zumal von Freud und Lacan. Es wird auch deutlich werden, dass Platon eine nicht unerhebliche Rolle im Versuch der Konzeptualisierung der gemeinten Phänomene spielen wird. Ich verwende nicht den Begriff des Willens, weil er zu unspezifisch ist und zu stark einer, bis Schopenhauer und Nietzsche reichenden Tradition des „Irrationalismus“, zumindest der strengen Abgrenzung vom Rationalen unterliegt. Dagegen zeigen schon diese ersten Beispiele, die ich angeführt habe, dass sich aus dem Begehren heraus *der Sinn der Gegenstände* erst ergeben muss, „Rationalität“ also hier ihren Ausgang nimmt.

64 Man wird folgendes einwenden: Wie kann man einen Ansatz pflegen, den man selbst als transzendentalphilosophisch bezeichnet, und doch zum einen mit dem Begehren einen dezidiert psychoanalytischen Begriff aufnehmen – wo die Psychoanalyse doch auf den ersten Blick mit einer Transzendentalphilosophie schwer vereinbar zu sein scheint – und zum anderen beständig vom „Leben“ sprechen? Muss ich mich nicht entscheiden, von welchem Subjekt ich sprechen will: von einem transzendentalen, einem psychoanalytischen, einem „natürlichen“? Die Legitimität dieser Konfrontation kann nur durch die Plausibilität der Ausführungen dargetan werden, nicht durch eine abstrakte Diskussion über die Kompatibilität von Erklärungsansätzen.

Die letzten Jahre haben einige Versuche gesehen, Psychoanalyse und Phänomenologie neu ins Gespräch zu bringen. Dabei wurde nun auch zunehmend Husserl selbst mit einbezogen. Ich werde darauf nicht näher eingehen. Mein Interesse an der Gegenüberstellung von Transzendentalphänomenologie und Psychoanalyse liegt vielmehr genau darin, dass sie in letzter Konsequenz inkommensurabel sind. Transzendentalphilosophie muss in dieser Konfrontation ihr Selbstverständnis ändern und erweitern. Man könnte aber ebenso sagen: Sie muss in dieser Konfrontation noch radikaler anerkennen, was eigentlich immer schon ihr Sinn war und was vor allem Merleau-Ponty (mit und gegen Husserl) stets herausgestellt hat: dass das Subjekt ein in jeder Hinsicht (körperlich, erotisch, historisch…)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass unsere Gegenstände für uns eine *je individuelle Hierarchie von Wert ausbilden, wobei die Kriteriologie der Werte mit zur Bedeutsamkeit selbst gehört*. (In Wirklichkeit wird es oft eher eine Pluralität von Hierarchien in wechselnden Allianzen und Machtverhältnissen sein.) Man sieht daher, dass wir zwar nicht vollständig *in* Bedeutsamkeiten leben – was wohl auch nicht wünschenswert, nicht erträglich wäre –, dass auch das Ausbleiben wirklicher Bedeutsamkeit eine strukturelle Möglichkeit des Menschseins ist – wiederum keine wünschenswerte –, *dass wir aber ganz und gar* von *Bedeutsamkeit leben*. Wenn ich eingangs sagte, die Thematik der Motivation würde, in grundlegender Abwandlung, die Analysen leiten, dann ist die Bedeutsamkeit jene Aufnahme und Neufassung des Motivationsproblems.

Allerdings ist die Dimension der Bedeutsamkeit den Philosophen nicht verschlossen geblieben. Ihre Antworten auf die Frage, was es damit auf sich hat, sind aber meistens hinter der Bedeutung des Problems zurückgeblieben. Wie oft liest man nicht, dass es den Menschen in ihrem Leben um Selbsterhaltung und Fortpflanzung ginge! Keine Auffassung könnte weiter von der Wirklichkeit entfernt sein. In dieser banalen Interpretation systematisiert sich ein Selbstmissverständnis der Menschen in Bezug auf ihre Handlungen, setzt sich die Rationalisierung, die sie diesen angedeihen lassen, unhinterfragt fort. Auch nach einem „aufgeklärten Eigeninteresse“ lebt wahrscheinlich niemand.

Außerdem finden sich in diesen und vergleichbaren Äußerungen Tendenzen zu einer Naturalisierung (wenn nicht Biologisierung) der menschlichen Tatsache. Das wäre nicht für sich zu verdammen, doch wird darin genau diese Differenz übersprungen, die wir als Trennlinie zwischen menschlichem und tierischem Dasein aufgestellt hatten: die „Willkür“ der Bedeutung der Gegenstände für den Menschen. („Willkür“ hier in strenger Analogie zur Willkür des Verhältnisses von Signifikat und Signifikant.) Man sieht also bereits, dass jenes Subjekt, mit dem wir es hier zu tun haben, vielleicht nicht mehr mit einem „klassischen“ transzendentalen (dem Kantischen oder Husserl’schen) „deckungsgleich“ ist; ein „natürliches“ ist es deswegen noch lange nicht.

Die Gegenbewegung bestünde darin, die Strebungen der Menschen als ausgesprochen irrational zu verstehen. Dies ist aber solange nicht wirklich hilfreich, wie als Maßgabe des rationalen Strebens wiederum nur Plattitüden wiederholt werden.

situiertes ist und daher notwendig sich selbst nie völlig transparent werden kann. Außerdem erlaubt es die Psychoanalyse, einen gelebten Zusammenhang des menschlichen Daseins zu denken, der weder nur formal ist (wie etwa in der Form des Bewusstseinsflusses oder auch in der letztlich gewollt „inhaltsleeren“ Konzeption von *Sein und Zeit*) noch sogleich in eine Teleologie mündet (wie es Husserl immer wieder geschieht); auch hier scheint mir Merleau-Ponty der gesuchten Dimension besonders nahe zu kommen. Vgl. zu dem Komplex Phänomenologie und Psychoanalyse auch mein: Die Phänomenologie und die Provokation des Unbewussten.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Am weitesten im Verständnis der Begehrensnatur des Menschen geht – von den hier leitenden Autoren Platon, Freud und Lacan abgesehen – ausgerechnet die christlich inspirierte Philosophie, die das Handeln des Menschen „in dieser Welt" als von einer unausrottbaren Sünde verursachte Verfehlung und Abirrung von einem rechten, einer transzendenten Wahrheit gemäßen Wollen (einer Liebe) versteht. Denn das sündhafte Handeln borgt sich doch all seine Energie von eben der Liebe aus, die es ständig negiert, und bildet so ein Zerrbild einer von der Liebe (*caritas*, *charité*) gelenkten Welt, das dem Urbild zum Verwechseln ähnlich sieht.[65] Sündhaftigkeit und wahre Liebe, abgefallenes und rechtes Streben bilden damit ein dialektisches Verhältnis gegenseitiger Bestimmung aus. Gleichwohl bleibt auch hier ein Moment grundsätzlicher Irrationalität leitend: wohlgemerkt nicht so, als sei die wahre Ordnung (und die Einsicht in sie) Gegenstand einer möglichen rationalen Erkenntnis, die aus akzidentellen Gründen nicht zustande kommt – anders herum: „Rationalität" ließe sich erst von dem Ort der Liebe her bestimmen. Der Abfall, die Sünde, und das aus ihr resultierende Leben der Menschen sind in einer radikalen Weise „irrational", so dass der Zugang zur echten Rationalität, die von der göttlichen Liebe gestiftet wird, nur mehr durch einen Gnadenakt möglich wird. Als letzter Ausläufer einer solchen Tradition entledigt sich Schopenhauer der Transzendenz des Gegenstandes des Wollens, so dass bei ihm ein „blinder Wille" zurückbleibt, der zwischen metaphysischer Irrationalität, damit auch Unverständlichkeit einerseits und der biologistischen Verharmlosung andererseits oszilliert.[66]

65 Wie Pascal es fasst, etwa in den Pensées L. 118, L. 210 oder L. 615.

66 Der Wille ist nämlich seinem Wesen nach durchaus insofern „irrational", als ihm jede weitergehende Bestimmtheit abgeht; nach der Grundlage des Willens lässt sich nicht noch einmal fragen: „[…] und hierin eben spräche sich eigentlich das Bewusstseyn aus, dass er selbst nichts, als Wille ist, dessen Wollen *überhaupt sich also von selbst versteht* und nur in seinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der nähern Bestimmung durch Motive bedarf. In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist." (Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Werke Band I. 228 f. Meine Hervorhebung) Solange der Wille rein an sich betrachtet ist, will er gar nichts (Bestimmtes), ist er „nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang"; doch sobald Vorstellung hinzutritt (bei Tieren und vor allem Menschen), wird *das Leben selbst* zu seinem Ziel und Zweck (ebd. 361 f.). Der Übergang in die Objektivation des Willens, also in die Erscheinung macht nun aber eine Organisation dieser Welt notwendig, die den Bestand der verschiedenen Objektivationen innerhalb der Welt der Erscheinungen sichert, wenn auch nur den der Spezies, nicht der Individuen; und so gelangt die „Natur" doch wieder zu einer überaus „vernünftigen" Struktur, nämlich die der inneren wie äußeren *Zweckmäßigkeit* aller Objektivationen (vgl. ebd. 217-226).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aber zum Argument: Warum sollte die Einschätzung eines aufgeklärten Eigeninteresses so vollkommen von aller Realität abgelegen sein? Stimmt es denn nicht: wir essen und haben Sex? Allerdings stimmt das, aber hätte man sich die Mühe gemacht zu beschreiben, was wir tatsächlich machen beim Essen und beim Sex, dann wäre man niemals auf die Idee gekommen, es handele sich um Selbsterhaltung und Fortpflanzung. Wir essen, das ist wahr; aber wir essen ja niemals irgendwas, und wir essen nicht irgendwie. Essen ist ein soziales Phänomen, in dem sich mehrere Menschen, die in irgendeiner Weise verbunden sind, zusammenfinden, um gemeinsam ein „natürliches Bedürfnis" zu befriedigen: Familie, Freunde, Kommilitonen, Arbeitskollegen.[67] Schon hier bemerkt man, wie vielfältig die Zusammenhänge sein können, in denen man isst. Dasselbe gilt für die Tischssitten: Ob man sitzt, wie man sitzt, ob man mit Händen, Messer und Gabel oder Stäbchen isst etc., all das sind von einer Kultur bestimmte Parameter des Essens (mit ihrer, für jede *lebendige* Kultur charakteristische Marge der Unbestimmtheit und Flexibilität zur Modifikation). Schließlich ist auch nicht gleichgültig, *was* man isst, und wann: Darf's zum Frühstück ein Brötchen mit Butter und dazu Filterkaffee sein, Weißwurst mit Weizenbier oder Cappuccino mit Cornetto? Trinke ich nach dem Mittagessen einen Schnaps oder einen Espresso oder beides? Bevorzuge ich meinen Fisch gebraten oder roh? Spiegelei auf Leberkäse oder Spinne auf offenem Feuer? Mit anderen Worten: *Weil Essen ein soziales Phänomen ist, ist es immer auch ein kulturelles*.

Allerdings ist das nun wirklich keine ganz neue Erkenntnis. Man denke nur an die geradezu enzyklopädischen Analysen von Lévi-Strauss zum Essen als Gegenstand einer Kultur (in der diese sich in ihrem eigenen Verhältnis zur „Natur" artikuliert). Oder auch an die schönen Beobachtungen von Roland Barthes, z.B. über die ideologische Aufladung von Steak und Pommes in den *Mythologies*.[68] Und um Kulturanalysen geht es hier doch gar nicht in erster Linie.

---

67 Die Beschreibung wirft unterschiedliches zusammen, weil die Kantine doch eher die erzwungene Geselligkeit ist? – Wer so spricht, hat wohl noch nicht erlebt – egal von welchem Platz aus –, wie auch Familie ab einem gewissen Alter der Kinder zu einer erzwungenen Sozialität wird oder zumindest werden kann. Es ist für das Heranwachsen keine unwesentliche Aufgabe, dieser ersten Sozialität der Familie, die langsam eine gewisse Fremdheit gewinnt, eine neue Rolle zuzuweisen, d.h. ihr Genüge zu tun und sie doch zu überwinden und in einen neuen, „selbstgeschaffenen" Kreis von Sozialitäten einzuordnen. Nur die Sozialität der Freundschaft ist eine, die auf einem freien Entschluss und freudiger Hingabe beruht, zumindest wenn es sich um echte Freundschaft handelt und nicht um das Zerrbild interessegeleiteter Verbindungen, die unter dem Titel des „Networking" eine Konkurrenz zum völlig unproduktiven und nutzlosen Zusammensein unter Freunden zu werden droht.

68 Roland Barthes: Mythologies. 72-74.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Tat, aber die angeführten Beobachtungen erlauben es in aller Deutlichkeit zu sehen, *dass das Essen nie ein Mittel der Selbsterhaltung ist*. Das klingt sicher zynisch angesichts der Tatsache, dass ein guter Teil der Menschen täglich das nötige Brot oder die Handvoll Reis zum Überleben von Neuem erkämpfen muss, und ist doch nichts anderes als die schlichte Wahrheit. Denn auch derjenige, der „ums Überleben kämpft", isst doch nicht, um sich am Leben zu halten, sondern weil er Hunger hat. Man wird behaupten, dass doch hier kein Unterschied bestünde, aber diese Behauptung hängt daran, dass man die phänomenologische Differenz übersieht. Denn das *Wissen* um die Notwendigkeit der Ernährung ist nicht identisch mit dem *Erlebnis* des Hungers, auch wenn man nur selten das eine ohne das andere findet. Das Essen ist als solches ein Genuss (*jouissance*, nach der Begrifflichkeit von Levinas), der vom Hunger zwar verstärkt werden kann, der sich aber nicht in die biologische Notwendigkeit der Ernährung auflösen lässt.[69] Es verhält sich hier ganz genauso wie mit der frischen Luft: Wir gehen nicht an die frische Luft, weil es gesund ist, sondern weil wir sie genießen.[70] Dass sie gesund ist, kann durch den Genuss der Luft suggeriert werden und damit den Genuss rationalisieren und vielleicht sogar „verstärken"; er ist aber nicht von irgendwelchen Einsichten über den Nutzen

69 Vgl. Levinas: De l'existence à l'existant. 56: „Nous mangeons parce que nous avons faim. Le désir est sans arrière-pensées semblables aux pensées." Vgl. ebenso die Ausführungen über die *jouissance* in: Totalité et infini. 145. Vor allem der Teil ‚Intériorité et économie'. In unseren Zusammenhang gehört etwa dieser Satz: „[…] la sensibilité est de l'ordre de la jouissance et non pas de l'ordre de l'expérience." Die Erfahrung, von der hier die Rede ist, ist eine objektivierende und selbst schon objektivierte. Zugleich ist klar, dass Levinas' Begriff des *désir* nicht mit dem zu verwechseln ist, der hier gebraucht wird: In Bezug auf die *jouissance* ist das *désir* für Levinas gerade ein ganz zielloses und in sich gekehrtes, das gerade weil es nur ein sinnliches Genießen ist, keinen „Hintergedanken" haben kann, also nicht „eigentlich" anderes meinen könnte. (Levinas grenzt sich im Anschluss an das erste Zitat auch deutlich von den Einflüssen der Psychoanalyse auf die Philosophie ab.) Sobald das *Désir* (dann großgeschrieben) als die Beziehung auf den Anderen, als wirklich metaphysische Beziehung gemeint ist, bricht für Levinas überhaupt jede Vermittlung sowie jede Möglichkeit des Genusses des Anderen als solchen zusammen. (Letzteres gälte auch für die psychoanalytische Theorie, wenngleich aus anderen Gründen: nicht weil der Andere kein Gegenstand ist, nicht die Seinsweise des Gegenständlichen hat, kann er unter keinen Umständen ergriffen werden, weshalb ein Genuss nicht möglich ist, wie bei Levinas; für Lacan etwa liegt die Unmöglichkeit des Genusses – und hier verwendet nun Lacan den Begriff der *jouissance* – darin, dass es das, was begehrt wird, überhaupt nicht gibt: es ist in einem strengen Sinn „unter-sagt". Vgl. dazu meinen Aufsatz ‚Von verschrobenen Menschen, ersetzbaren Dingen und den Namen der Eisblumen. Metonymie und Metapher bei Lacan.')

70 Levinas: Le temps et l'autre. 46.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

abhängig. So genießt ein Autobastler die besondere Luft der Werkstatt, mit ihrem Geruch nach Öl, Metall und Kunststoff; der Nachtschwärmer den Dunst der Kneipe, in der der Zigaretten- und Alkoholgeruch der letzten Jahrzehnte hängt, der Athlet die Luft der Sporthalle, in der es nach Schweiß und Wettbewerb müffelt.

Die Ernährung dienst also der Selbsterhaltung, das Essen ist aber Genuss. Beide Aspekte „derselben Sache" stehen in einem variablen Verhältnis zueinander, so dass im Extrem bloß um des Genusses willen gegessen wird – aber da man nur genussvoll essen kann, wenn man Hunger hat, ist dieses „Extrem" auch keine vollständige Abwesenheit des anderen Aspekts – oder aber bloß um der Selbsterhaltung willen – ein Extrem, das eher als realer Fall vorstellbar ist, das aber seinerseits nicht wieder ohne Genuss ablaufen wird. Biologischer und menschlicher Sinn gehören in diesen Phänomenen untrennbar zusammen, deswegen wurde dieser so oft auf jenen reduziert; sie dürfen aber nicht miteinander verwechselt werden.[71]

Nun soll es hier aber um die „individuelle" Bedeutsamkeit gehen, auch wenn dieses Wort in der transzendentalen Perspektive mit Vorsicht zu gebrauchen ist: Während das Individuum als einzelnes aus einer Reihe Ähnlicher begriffen wird, gibt es vom Subjekt ja immer nur eines überhaupt.

Der Übergang ist aber ganz einfach zu leisten. Es ist eine bei aller kulturellen Prägung zutiefst individuelle Angelegenheit, wie wir uns zum Essen halten. Wir können etwa die angesprochene Verwechslung von Ernährung und Essen in unsere „Weltsicht" aufnehmen: dann ist Essen im Wesentlichen eine Zeitverschwendung, die man besser mit Pillen bewerkstelligen sollte – von den Vorteilen bei der Lösung des globalen Ernährungsproblems ganz abgesehen! Essen ist dann keine Frage des Genusses mehr, oder nur mehr akzidentell, nebenbei. Was hier vorhergeht – die Ideologie oder die Unfähigkeit zum Genuss –, lässt sich nicht so einfach beantworten; man wird wohl, wie meist in solchen Fällen, von einer komplexen Struktur ausgehen müssen, aus der sich beides ergibt. Andererseits gibt es ausgesprochene Vorlieben für dieses oder jenes Gericht, für diesen oder jenen Geschmack etc.

Trivial, wird man sagen: der eine mag dies, der nächste das. Mag schon sein, aber Philosophie ist immer trivial, wenn man ihre Nuance verfehlt, jenes *Nichts*, das sie zu dem macht, was sie ist, und das andererseits ihren Gegenstand als den eigen-

71 Daher wird man die Umdeutung, die Lacan dem cartesischen Ich angedeihen lässt: „*Desidero*, c'est le *cogito* freudien." (Lacan: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. 173), auch auf den Spinozistischen *conatus* erweitern müssen. Seine korrekte Formel lautet dann: Omne esse in suo esse perseverare desiderat. Sed homo desiderat, ut in suo desiderare perseveret. Natürlich verstoßen wir durch diese Reformulierung gegen eine der grundlegendsten Intuitionen Spinozas: dass nämlich der Mensch *nicht* ein eigenes Reich innerhalb des Reichs der Natur ist. Erst ein vollentwickelter ontologischer Rahmen könnte in diesem Verhältnis „Mensch"-„Natur" Klarheit bringen; in diesem Buch wird das nicht geleistet werden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

artigen und rätselhaften sichtbar macht, der er „ist". *Das Triviale ist das Zerrbild des Philosophischen, das diesem aufs Haar gleicht und doch ganz anders ist*, so wie die Ordnung der *concupiscence* nach Pascal das Zerrbild der Ordnung der *charité* ist.[72] Denn es ist überhaupt nicht trivial, dass der eine dies, der andre das mag, wenn man sich bewusst hält, 1) dass es *in den Dingen selbst* dafür keinen irgendwie objektivierbaren Anhalt gibt (dass sich hierin also wieder die Willkür der Bedeutsamkeit ausdrückt), und 2) dass wir aufgrund der transzendentalen Tatsache gar keinen Einblick in die spezifische Weise gewinnen können, wie dem anderen „dasselbe" erscheint. Unsere Rede, dass der eine Spargel mag und der andre nicht, unsere Erklärung auch, dass Kinder ihn gewöhnlich deswegen nicht mögen, weil er zu bitter ist, geht über das eigentlich *Rätselhafte der unterschiedlichen Welthabe* hinweg, indem sie diese zu einer unbedeutenden Differenz *innerhalb* der Welt macht.[73]

Ob der eine nun lieber rote als gelbe Paprika mag, ist vielleicht wirklich keine philosophische Frage. Wichtig ist zu bemerken, dass jede Welthabe sich um Bedeutsamkeiten organisiert, die weder schon in den Dingen selbst liegen – denn die Welt ist in Bezug auf das Begehren fundamental unbestimmt –, die auch nicht schon fertig in einer Kultur vorliegen – denn Kultur *eröffnet* durch die Differenzen, die sie setzt, Welt zur Bedeutsamkeit, ohne sie schon darin zu determinieren – und die jede einzelne Welt in einer Weise prägt und durchwirkt, dass sie mit keiner anderen zur Deckung kommt. *Die Bedeutsamkeit kommt der Welt nicht nachträglich zu, sie eröffnet sie. Daher sind auch keine zwei Welten identisch*. Das lässt sich zwar selbst nicht noch einmal überprüfen, aber genau darin liegt ja der springende

72 Man kann auch sagen, dass die Philosophie der Struktur dessen folgt, was Kleist in seinem Text zum Marionettentheater beschreibt. Denn der Ausgang der Philosophie ist eine Realität, die in der Tat *irgendwie* schon verstanden und auch „richtig" verstanden ist. Das Verstehen dieser Realität versteht sich eben *von selbst*. Daher ist es so natürlich wie unverstanden. Aufgabe der Philosophie wäre es, dieses verständnislose aber organische Verstehen der Wirklichkeit in ein solches zu überführen, das zwar ein künstliches wäre, ein wissenschaftlich hergestelltes, das aber diesmal *verständig* wäre. So wäre die Philosophie das artifizielle vollkommene Abbild der Wirklichkeit in einer Spiegelung, die im Unendlichen liegt.

73 Warum aber sollen Kinder keine bitteren Sachen mögen? Warum sollen sie Spargel, Rosenkohl und Spinat scheuen? Man kann nun einiges über evolutionäre Ursachen oder der Entwicklung unterworfene Geschmacksrezeptoren auf der Zunge erzählen – oder man sagt, *dass gewisse Genüsse erlernt werden müssen*. Vielleicht sind sogar die meisten unserer Genüsse ausgesprochene Lernobjekte, die gerade insofern genussvoll sein können, wie sie noch ihre andere, abweisende Seite behalten: Wein, Kaffee, Tabak – alles Genüsse, die zuerst nicht schmecken und deren „dunkle Seite" durch das Erlernen des Genusses nicht verschwindet! Vgl. zu diesem Thema auch aus einer eher kulturtheoretischen Perspektive Robert Pfallers *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Punkt: Ich bin, auf Gedeih und Verderb, an meine Welt gebunden. Ich kann einfach *nicht verstehen*, wie ein anderer lieber Unternehmensberater als Philosoph wird und „Verbindungen" Freunden vorzieht. Dieses Nicht-Verstehen ist ganz radikaler Art: Es geht mir einfach nicht in den Kopf, sagen wir dann. Aufgabe sozialer Reifung ist es, solches Nicht-Verstehen in eine Duldung zu überführen, vielleicht sogar mir das Unverständliche wenigstens im Ansatz verständlicher zu machen. Soweit es das soziale Zusammenleben betrifft, ist die Neigung der Trivialisierung also heilsam. Dass darin aber keine kluge Absicht unsererseits oder seitens der „Natur" liegt, zeigt der Umstand, dass man gelegentlich von den Entscheidungen eines anderen wie *persönlich beleidigt* ist – und das selbst dort, wo diese Entscheidungen nichts mit einem selbst zu tun und auch keine sichtbare moralische Relevanz haben.

Was ich also erfahre, ist die Divergenz der Welten, und dies erfahre ich durch die teilweise radikale Andersartigkeit der Bedeutsamkeiten. Die Frage des Essens kann darin eine Rolle spielen, sie muss es aber nicht. Ich habe mich mit diesem Beispiel länger aufgehalten, weil es der stärkste Anhalt der Theorie der „natürlichen Bedürfnisse" zu sein scheint. In diesem Kontext gibt es aber ein anderes Phänomen, das bereits wesentlich weiter führt, nämlich den *Ekel*. Für den Ekel gibt es ebenfalls keinerlei objektive Gründe. Wenn ich sehe, was man im australischen Urwald isst, wird mir vielleicht übel; aber wer sagt, dass es dem Bewohner dieses Urwaldes an einer Currywurstbude etwa anders ginge? Überhaupt ließe sich nicht sagen, weshalb wir uns vor diesem oder jenem ekeln sollten. Davon abgesehen, dass noch jeder Gegenstand seinen perversen Anhänger findet, gibt es zu vielen „ekelhaften" Dingen auch sehr nüchterne Zugänge. Einen erfahrenen Mediziner schreckt man mit Körperflüssigkeiten jeder Art nicht so schnell. Spinnen – klassische Ekelkandidaten – sind für eine Vielzahl von Menschen Tiere von derartiger Faszinationskraft, dass sie ihnen ihr Leben widmen. Ekel ist also nicht natürlich und nur bedingt kulturell bestimmt. Wir müssen hier die Perspektive herumdrehen: Der Ekel ist ein Phänomen, das nur „sprachbegabte", „reflexionsfähige" – alles recht hilflose Ausdrücke für die hier überall gesuchte Seinsweise – Wesen kennen können. Denn Ekel bezieht sich niemals auf einen Gegenstand als solchen, etwa auf einen Geschmack rein für sich betrachtet. Ekel bezieht sich auf einen Geschmack, Geruch, eine materielle Konsistenz, eine Figuration etc., insofern dies mit anderem in Beziehung steht.

Ein Beispiel macht das deutlich: Tiere haben ebenfalls ihre Vorlieben. Eine Katze etwa verweigert beeindruckend lange den Verzehr eines Futters, das sie nicht „mag". Meist kapitulieren die Katzenbesitzer zuerst, fahren in den Supermarkt und kaufen das richtige Futter. Der Unterschied zwischen Katzen und Kindern z.B. ist aber: dass man Katzen nicht austricksten kann! Das klingt nun wie eine Stärke der Katzen gegenüber den Menschen, es deutet aber doch nur ihre andere ontologische Verfasstheit an. Man kann versuchen, das „falsche" Katzenfutter in eine alte Packung des „richtigen" umzufüllen, diese dann vor den Augen der hungrigen Katze

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu „öffnen“ und in den Napf zu entleeren. Die Katze wird keine drei Sekunden brauchen und sicher nicht einmal einen Bissen nehmen müssen, um den Betrugsversuch zu durchschauen und sich anschließend stolz und indigniert abzuwenden. Einem Kind kann man aber durch kluge Taktik suggerieren, das Abendessen sei nicht das, was es so ungern isst, bzw. sei sein liebstes, oder sei etwas ganz anderes, als es eigentlich ist. Daran zeigt sich überdeutlich, dass die Katze das Futter als ganz genau das annimmt (oder eben verweigert), was es ist: dieses bestimmte Futter oder eben ein anderes. Es gibt hier zwar eine gewisse „Individualität“ im Geschmack, aber der fixiert nur ein bestimmtes Aroma als „gemochtes“. Anders beim Kind: Dieses mag diesen oder jenen Geschmack, *insofern er zugleich ein anderer ist als er selbst*.

Bedeutsamkeit ist das, was unsere Welt organisiert. Wir leben aus ihr. In Bezug auf das Bedeutsame gewinnt anderes Bedeutung. Ist das Bedeutsame ein Gegenstand? Nein, die Bedeutsamkeit ist der Horizont*, innerhalb dessen und durch den alles Einzelne für uns Bedeutung gewinnt*.[74] Man kann es auch anders ausdrücken: Nicht nur ist jedes Ding, jede Gegenständlichkeit allgemein für einen Menschen verschiedener Auffassungen fähig. *Nichts ist für einen Menschen einfach nur das, was es ist*. Dieses Prinzip – das noch näher als *Prinzip der Altermination* bestimmt werden wird – mag als Protokollsatz den gesamten Sinn dieses Ersten Teils zusammenfassen; der Zweck dieses Teils ist nichts anderes als die Entwickelung der Implikation des Prinzips.

Die Illusion der Selbstidentität der Dinge (in diesem Kontext immer allgemein für Gegenständlichkeit genommen) rührt ausschließlich von jenen Situationen her, die in der Tat keine Bedeutsamkeit haben, oder genauer: deren Entfernung vom Zentrum der Bedeutsamkeit – das es in einem ganz strengen Sinn, der noch ausgeführt werden muss, *nicht gibt* – ihnen den Anschein der Selbstgenügsamkeit erteilt. Es sind jene Situationen, in denen eine konsumative Logik herrscht, d.h. jene Beziehung zu den Dingen, in denen diese zu bloßen Mitteln des Verbrauchs oder Ge-

74 Man sieht, welche Transformationen der Begriff des Horizonts durchgemacht hat: Im Ausgang vom Husserl’schen Gebrauch in den Analysen der Wahrnehmung wurde er zuerst umdeutet zu einem präreflexiven „Wissen“ um die Möglichkeit des Horizonts selbst, also der Möglichkeit der weiteren Wahrnehmung. Dann wurde er zur Möglichkeit nicht nur der weiteren Wahrnehmung desselben, sondern der Auffassung „desselben“ als eines anderen. Schließlich erreicht er hier die Dimension, aus der die früheren Umdeutungen erst ihren Sinn erhalten: Der Horizont erscheint nun als das konkrete und individuelle „Apriori“ der Bedeutsamkeit, als der Entwurf, innerhalb dessen es Wahrnehmung als bestimmte auf dem „Untergrund“ einer fundamentalen Unbestimmtheit überhaupt geben kann. Der Horizont geht somit jeder einzelnen Begegnung mit der und in der Welt vorher und bestimmt sie in ihrem Wie. Im folgenden zweiten Kapitel wird noch eine weitere, ebenfalls völlig grundlegende Gestalt des Horizonts begegnen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genständen des (gleichwertigen) Austausches werden. Die Frage verstummt dann angesichts scheinbarer Selbstverständlichkeiten. Warum kaufst du ein Brot? Weil ich es essen will. Aber man könnte ja auch alles mögliche andere kaufen, oder ganz fasten. Warum will man was wie und mit wem essen? Nicht die Beantwortung solcher Fragen ist die Aufgabe der Philosophie, wohl aber der Hinweis darauf, dass die Leichtfertigkeit der Antwort die Fragwürdigkeit des Tuns verschleiert. Bzw. dass das Beispiel, wenn es denn wirklich trivial ist, das falsche ist, um Aufschluss zu geben, weil es jenes Moment nicht in den Blick eintreten lässt, um das sich alles dreht: das Leben aus einer Bedeutsamkeit, die durch nichts im Voraus festgelegt ist, sondern die immer nur als Entwurf geschieht.

Was uns begegnet, ist also in doppelter Weise unbestimmt: Alles lässt sich, für ein Wesen, wie es für uns als „Mensch" in Frage steht, in mehr als einer Weise betrachten; alles ist der grundsätzlichen Verschiebbarkeit der Auffassungsweisen unterworfen. Und zugleich ist alles, was uns begegnet, nicht nur das, was es ist; sondern es erhält seine Bedeutung – wenn es überhaupt eine hat – aus der Beziehung auf ein anderes, das selbst nicht als Gegenständlichkeit ist und das mit dem Ausdruck „Zentrum der Bedeutsamkeit" ehrlicherweise auch nur sehr unbeholfen angedeutet ist. Um diese doppelte Entfernung jeder Gegenständlichkeit von sich selbst in eine griffige Formel zu gießen, könnte man sagen: Alles kann aus Wesensgründen ein anderes sein, als es ist; und nichts ist, es sei denn, es ist ein anderes als es selbst. Es ist diese Differenz des Gegenstandes zu sich selbst, die Slavoj Žižek als „Parallaxe" bezeichnet.[75]

Man sieht, wie sich diese beiden Weisen der Entfremdung gegenseitig bedingen. Das heißt auch: nur ein Wesen wie der Mensch, nur ein Wesen mit Sprache, kann ein Begehren haben.

75 Vgl. Žižek: Die Parallaxe: „Die allgemeine Definition der Parallaxe lautet: die scheinbare Verschiebung eines Objekts (die Veränderung seiner Position vor einem Hintergrund) durch einen Wechsel der Beobachterposition, der eine neue Sichtlinie schafft. Der philosophische Clou dabei ist natürlich, dass die beobachtete Differenz nicht einfach ‚subjektiv' ist, weil dasselbe Objekt, das ‚da draußen' existiert, von zwei verschiedenen Standpunkten oder Blickwinkeln gesehen wird. Es ist eher so, dass, wie Hegel gesagt hätte, Subjekt und Objekt in sich vermittelt sind, so dass eine epistemologische Verschiebung des Standpunkts des Subjekts stets eine ontologische Verschiebung im Objekt selbst reflektiert. Oder um es lacanianisch auszudrücken: Der Blick des Subjekts ist immer schon in das wahrgenommene Objekt eingeschrieben, und zwar in Gestalt des blinden Flecks, also dessen, was ‚in dem Objekt mehr ist als das Objekt selbst', dem Punkt, von dem aus das Objekt selbst den Blick erwidert." (21)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir gingen in diesem ersten Kapitel von einer relativ klassisch phänomenologischen Überlegung zur Analyse der Wahrnehmung aus. Im Durchgang hat sich allerdings bald deren Begrenztheit herausgestellt, so dass sich in dieser ‚Hinführung' der Blick von einigen überkommenen Topoi weg und zu einigen anderen (im Übrigen nicht weniger überkommenen) Fragen hinwenden musste. So haben sich gewisse strenge Gegensatzpaare (wie „gegenständlich – ungegenständlich", „ideal – material") als unzulänglich erwiesen; ebenso wurde die paradigmatische Rolle der Fundierung in Frage gestellt. Aber auch solche letztlich unumgänglichen Begriffe wie „Reflexion", „Sprachlichkeit" oder Sinn" haben ihre Fragwürdigkeit erwiesen: Sosehr damit immer etwas Richtiges gemeint ist, so wenig ist bereits geklärt, was genau dieses „Richtige" ist.

Auf der anderen Seite trat der *Horizont* immer weiter in den Mittelpunkt der Analysen, und das in einer Weise, die ihn nach und nach von einem *Aspekt* phänomenaler Gegebenheit zu ihrem (ungreifbaren) *Zentrum* machte. Diese Seite der Analyse fand ihr Gegengewicht in dem schrittweisen Eindringen in das Wesen der *Materialität*. Beides – Horizont und Materialität – dürfen noch nicht ihrem Sinn nach als erschöpft gelten. Als asymmetrische Gegenpole – die schiefe Metapher mit Bedacht gewählt – werden sie auch im nächsten Kapitel das Nachdenken anleiten.

Ziel des ersten Kapitels war es darüber hinaus, der ganzen Radikalität der transzendentalen Problematik Rechnung zu tragen. „Welt" konnte deswegen immer nur im Plural auftreten, denn der aufrichtigen Analyse enthüllt sich eine Vielstimmigkeit schon „innerhalb" eines Subjekts und erst recht die oft geradezu kakophonische Meiststimmigkeit zwischen den Subjekten, der gegenüber (der fremden wie der eigenen) uns oft nur eine ausgesprochene Taubheit der Stabilität von Welt und Selbst versichern kann. Diese Stabilität als Einstimmigkeit ist immer Ergebnis einer transzendentalen Funktion, wie es Husserl richtig erkannt hat. Deswegen darf sie aber gerade nicht mit den anstürmenden Vielstimmigkeiten zusammengeworfen oder vorschnell zu deren Telos erklärt werden. Diese sind das eigentliche Problem einer transzendentalen Analyse, jene, die Einstimmigkeit, ist selbst schon eine transzendentale Funktion, um diese zu zähmen.

Allerdings hat sich uns im Durchgang durch diese Destruktionen und Entwickelungen unter der Hand ein anderes Gegensatzpaar aufgedrängt, nämlich das von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Es wird weiterhin die Untersuchungen begleiten; dabei muss es freilich immer in seine heuristische Funktion zurückversetzt bleiben, es darf nicht seinerseits hypostasiert werden; sein exakter systematischer Ort wird sich in II, 1 zeigen. Weiterhin hat sich die gesuchte Transzendentalphilosophie als notwendig einer Philosophie des Begehrens bedürftig erwiesen. Dass hierzu lange noch nicht alles gesagt ist – dass hierzu vielleicht aus Grundsätzen nicht alles gesagt werden kann –, versteht sich von selbst.

Als Grundfrage einer so verstandenen Transzendentalphilosophie ergab sich das, was wir als *Altermination* angesprochen haben. Als deren erste Formel darf

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelten: *Nichts ist einfach nur das, was es ist*. Ihrer näheren Entwicklung wird das zweite Kapitel gewidmet sein.

DIE RITOURNELLE

Davor möchte ich aber noch einmal anders auf eine der ersten Fragen zurückkommen. Diese neuerliche Beschreibung soll zum einen noch einmal die Vorläufigkeit herausstellen, mit der gewisse Fragen oft gestellt werden; zum anderen wird sie begriffliches Instrumentarium bieten, das hoffentlich später, wenn wir die Genese des Subjekts näher zu fassen suchen, hilfreich sein wird.

Die ganze Frage der sogenannten vorprädikativen Erfahrung ist zumeist falsch gestellt. Es geht doch nicht darum, dass wir unsere Handlungen und Erfahrungen mit Gedanken begleiten. Das ist sicher nicht notwendig der Fall. Das genaue Gegenteil ist der Fall, aber nicht etwa so, dass wir manchmal auch etwas denken und manchmal nicht. *Entscheidend ist, dass wir fast immer an etwas anderes denken* als an das, was wir gerade tun oder erleben. Wir sind gerade nicht damit beschäftigt, das Erleben und Tun zu verbalisieren; unser Denken bewegt sich vielmehr immer auf anderen Wegen, die die des Erlebens und Tuns, des Wahrnehmens und Handelns manchmal kreuzen, sich aber viel öfter noch von ihnen entfernen.

Dabei bedarf der Begriff des Denkens einer gehörigen Ausdehnung. Es darf darunter nicht mehr nur das rein intellektuelle Nachdenken und Theoretisieren fallen (schon gar nicht das methodisch geregelte, das es ja überhaupt nicht gibt, bzw. nur als nachträgliche Rechfertigung). Auch die Träumerei und die Vorstellung muss darunter fallen, die Bilder der Phantasie und der Erinnerung, die Wortfetzen und Sätze der Fragen, die einen umtreiben, und der Gespräche und Lektüren, die „hängen bleiben"; weiterhin gehören auch die Melodien und Lieder und Motive hierher, die uns, sei es als „Ohrwürmer", sei es als halbbewusste Rezitationen, umschwirren.

Einen wichtigen Hinweis auf den Charakter dieses „Denkens", das die Erfahrungen umfängt und gewissermaßen in ein Medium einbettet – zumindest die mediokren Erfahrungen –, ist das „Hängenbleiben". Diese Bilder, Worte und Klänge haben, solange sie nicht zum Gegenstand einer expliziten Aufmerksamkeit gemacht werden, den Charakter der *Ritournelle*.[76] Wie eine hängengebliebene Platte kommt

76 Den Begriff verwendet Lacan in seinem Seminar zu den Psychosen (42 ff.), allerdings gemäß seines Gegenstands in einem anderen Sinn. Die Ritournelle grenzt sich als einer der beiden Mechanismen der Erscheinung von Sprache im Wahn von dem „Wort" (in einem emphatischen Sinn) ab: Während dieses (z.B. ein für jeden Außenstehenden „sinnloser" Neologismus) dem Subjekt verspricht, den Kern und Keim aller Bedeutsamkeit auszudrücken (wenngleich es dieses Versprechen niemals einlöst), bezeichnet die Ritournel-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Denken in ihnen auf das Immergleiche zurück. Um den Bann zu lösen, bedarf es zumeist nur der Hinwendung der Aufmerksamkeit auf diese Phänomene; dann lassen sich die Worte in Sätze und echte, vollzogene Gedanken fortschreiben; die Töne zu Liedern ergänzen; die Bilder in Geschichten oder Erinnerungen einbetten. Eine andere Möglichkeit ist selbstverständlich eine solche Erfahrung, die durch ihre Unerwartetheit oder ihre Intensität die Aufmerksamkeit so auf sich zieht, dass kaum noch Platz für weiteres bleibt.

Daher ist es auch wichtig zwischen „gewöhnlichen" und „außergewöhnlichen" Erfahrungen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist aber gar nicht besonders emphatisch gemeint: Gewöhnlich sind jene Erfahrungen, bei denen ich mich auf eine Habitualisierung verlassen kann, also z.B. das Zähneputzen, das Kaffeekochen, das Essen, das Fahrradfahren etc. Außergewöhnlich sind dann schon, und in unterschiedlichem Maße, jene Erfahrungen, die eine Aktualisierung der Habitus erzwingt, etwa wenn ich beim Radfahren *beinahe* an einen Baum fahre etc.

Diese Ebenen des „Denkens" in einem weiten Sinn bleiben uns meist verborgen, nicht deswegen weil sie etwas besonders Mysteriöses wären oder durch ihren eigenen Entzug definiert wären oder aus ähnlich pathetischen Gründen. Sie bleiben meist verborgen aus dem ganz schlichten Grund heraus, dass sie nur als „Begleitmusik" fungieren, und zwar als eine, die im Hintergrund spielt, bald ihre Motive den Hauptstimmen der Erfahrung entnimmt, sich bald von ihr abwendet, um diese Motive zu wiederholen und die Hauptstimmen zu überlagern. Allerdings lässt, so behaupte ich, zu jedem Zeitpunkt eine Wendung der Aufmerksamkeit diese Hintergrundmusik entdecken. Freilich lässt sich das wiederum nicht gezielt herbeiführen, denn wenn ich mich darauf konzentriere, das bewusst wahrzunehmen, was ihm Hintergrund meines Bewusstseins abläuft, dann kann ich auch ebenso wohl versuchen, mich „normal zu verhalten" – es geht einfach nicht, wenn man es will.

All das sind ja doch Banalitäten, und doch muss man sie einmal erwähnen, um der Frage nach der genauen Charakterisierung des menschlichen Weltzugangs näher zu rücken und sich von sterilen Diskussion wie der nach der „vorprädikativen

---

le jene sich unendlich wiederholenden Formeln, die gerade als bedeutungslose erscheinen: „A l'opposé, il y a la forme que prend la signification quand elle ne renvoie plus à rien. C'est la formule qui se répète, qui se réitère, qui se sérine avec une insistance stéréotypée. C'est ce que nous pourrons appeler, à l'opposé du mot, la ritournelle." (Ebd. 43 f.) Das Phänomen findet sich aber sehr wohl auch diesseits des Pathologischen – wobei zu vermuten ist, dass es, sobald es in jenes eingeht, seine Charakteristik ändert – und nur als solches, als „alltägliches" soll es uns interessieren. Die Phänomene, die Lohmar als „inneres Reden" untersucht (Phänomenologie der schwachen Imagination. 58-61), gehören einer sehr rationalisierten Stufe der psychischen Organisation an und decken daher naturgemäß nur einen kleinen Teil der „untergründigen" Versprachlichung selbst noch beim „normalen" (d.h. nicht-kranken) Menschen ab.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrung“ freizumachen. Wenn man darunter einer Erfahrung versteht, die nicht schon verbal durchorganisiert oder vorbereitet oder begleitet ist, dann gibt es das natürlich; was es nicht gibt, ist eine „nicht-menschliche Erfahrung“.[77]

Oder gibt es nicht auch die? Was genau geschieht denn, wenn eine Erfahrung so ins Bewusstsein einbricht, dass ein Raum für anderes, für eine „Hintergrundmusik“ nicht mehr bleibt? Kann es das geben: dass eine Erfahrung den ganzen „Raum des Bewusstseins“ einnimmt?[78]

In der Erfahrung im emphatischen Sinn stockt, stoppt der Hintergrund der Ritournelle, er setzt aus. Bin ich also dann ganz bei der Erfahrung, gehe ich ganz in ihr auf, ohne den Aspekt der Altermination, der Distanzierung und Möglichkeit, auch anderes zu tun, zu denken, aufzufassen? Es mag sein, dass es Erfahrungen gibt, die so charakterisiert sind, aber es sind die allerwenigsten und nur die außergewöhnlichsten, vielleicht sogar nur die allerschlimmsten. Aber selbst dort, ist es nicht sicher, dass die Charakteristik die einer *Einsinnigkeit* ist.

---

77 In der Tat scheint Lohmar aber eine solche Position zu vertreten. Schon in *Erfahrung und kategoriales Denken* sucht er vor allem bei Kant und Husserl die systematischen Grundlagen einer Zwischenschicht der menschlichen Erfahrung, die jenseits der Wahrnehmung einzelner Gegenstände steht, aber diesseits einer mitteilbaren Erkenntnis. Dabei erscheint eher die Husserl’sche Idee eines Logos leitend, der noch die Wahrnehmung und unmittelbare Erfahrung selbst durchwaltet. Während diese Idee in einem, wenn auch spannungsvollen Verhältnis zur (von uns vertretenen) These steht, wonach die menschliche Erfahrung nirgends eine sprachfreie sein kann, auch wo sie nicht versprachlicht ist, nimmt Lohmar in *Phänomenologie der schwachen Phantasie* nun tatsächlich nichtsprachliche „Repräsentationssysteme“ an, die unberührt vom „Höherstufigen“, wenn auch in Zusammenarbeit mit ihm die biologische Grundlage der Welthabe bilden: „Diese Repräsentations-Systeme sind das immer noch in uns ständig fungierende, sozusagen phylogenetisch ältere System des Denkens, das mit dem im Menschen vordergründig dominierenden, sprachlichen System störungsfrei zusammenarbeitet.“ (217) Dagegen ist einfach mit Merleau-Ponty zu erwidern: „Davantage, il n’y a pas d’expérience sans parole, le pur vécu n’est pas même dans la vie parlante de l’homme.“ (Phénoménologie de la perception. 1037)

78 Diese Metaphern dürfen auf keinen Fall wörtlich genommen werden. Das Bewusstsein ist nicht nur deswegen nicht mit einem Raum zu verwechseln, weil es eine andere Seinsweise hat; auch die Vorstellung einer bestimmten „Fassungskraft“ des Bewusstseins, die bald ausgefüllt, bald noch aufnahmefähig wäre, muss so fern wie möglich gehalten werden. Hier ist Bergson ein wertvoller Zeuge: Das Bewusstseins muss – wenn man es schon „vorstellt“, und wie sollte man sonst davon reden? – als ein dynamisches Sein begriffen werden, das sich im Rhythmus seiner Anstrengung zusammenzieht und konzentriert oder entspannt und weitet. Freilich sind auch diese Bilder mit Vorsicht zu nehmen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Betrachten wir solches näher. So könnte man doch etwa beim Sex, genauer: beim Orgasmus sagen, dass ein Punkt der Nicht-Entzweiung erreicht wäre, eine Einsinnigkeit höchsten Grades. Das ist aber keineswegs sicher, denn der Orgasmus ist ja nur der Endpunkt einer Steigerung, in deren Verlauf sich reale sinnliche Erfahrung und Phantasma gegenseitig in die Höhe treiben. Es mag sein, dass man im Augenblick des Orgasmus „an nichts anderes denken" kann, aber diese Erfahrung ist eine, die eben durch die Struktur der Altermination erst herbeigeführt wird. Und diese Einsinnigkeit hält auch nur einen Augenblick, einen Wimpernschlag an. Das Beispiel ist dennoch instruktiv, denn es ist kein Zufall, dass sich solche Theorien der Einsinnigkeit gerade hieran orientieren, und zwar egal ob sie in einem biologistischen Sinn oder, nur scheinbar im Gegenteil, in einem mystischen Sinn argumentieren. Die Notwendigkeit, mit der die Sprache der Mystik ihre Begriffe dem Sexuellen entlehnt (und umgekehrt!), ist wohlbekannt, sie ist auch verständlich: Die „Vereinigung" im sexuellen oder im mystischen Sinn ist zum einen das Maximum an Einsinnigkeit, sie ist zum anderen auch die Legitimation der Rede von Einsinnigkeit überhaupt. In der Erfahrung des Sexuellen scheint sich das Streben nach Einsinnigkeit als natürliches Bedürfnis des Menschenwesens zu erweisen; die Einheit, die vom Sexuellen vorgeblich nur illusorisch, von „Höherem" wie einer Mystik z.B. dann „wirklich" erreicht wird, kann so als das natürliche und wahre Ziel des Menschseins vorgestellt werden. (Wichtig ist hier die Unterscheidung: Es sind zwei durchaus verschieden Fragen, ob es ein menschliches Streben und „Bedürfnis" nach solcher „Einheit" und Einsinnigkeit gibt und ob diese Einheit und Einsinnigkeit das natürliche Ziel des Menschseins ist. Man kann ersteres bejahen, ohne das letztere zu unterschreiben. Aber schon das erstere geht vielleicht viel zu weit, ist bereits von metaphysischen Konzeptionen massiv belastet.)

Ein anderes Beispiel wäre das spannende Buch, das ich lese. Aber auch hier bin ich doch niemals, „ganz beim Text". Jeder Autor weiß das, und jeder gute Autor berücksichtigt das. Die Lektüre eines Krimis z.B. zieht doch gerade ihren Reiz daraus, dass *nicht alles klar ist* und der Leser daher jedes Ereignis als *Indiz* für die Lösung aufzufassen geneigt ist. Das gilt sicher nicht in der selben Weise für andere Genres, man könnte aber Analoges sicher überall feststellen, wo von Spannung die Rede ist. Spannung ist ja gerade das Gespannt-Sein auf etwas, das noch nicht vollzogen ist, also bereits eine Einordnung des Vollzogenen oder Aktuellen in einen Horizont der Unbestimmtheit.

Anders ist das Phänomen des Erschreckens. Im Erschrecken zieht sich das Bewusstsein tatsächlich auf *einen* Punkt zusammen, auf jenen „Schreck" eben, dessen hinreichende phänomenologische Klärung noch aussteht. Charakteristisch für den Schreck ist das Zusammenzucken, das Zurückweichen, das An-sich-Halten, aber auch zugleich und ohne jeden Widerspruch, das Erstarren. Im Augenblick des Schrecks scheint in der Tat keinerlei Distanz zum Erleben stattzufinden, die Ritournelle setzt für einen Moment aus. Aber eine solche Position ist ja auch nicht haltbar;

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Schreck ist seiner Definition nach nur eine vorübergehende, äußerst kurze Erfahrung. Vielleicht muss man gar die Überlegung umdrehen: Das Schreckhafte am Schreck mag gerade die Unmöglichkeit selbst sein, an anderes zu denken. Für einen Augenschlag zwingt das absolut Unerwartete zu einer Aufgabe des Hintergrunds.[79] Dann allerdings setzt dieser wieder ein: Ein Schreck mag sich in eine dauerhaftere Angst fortsetzen; doch schon diese ist wieder mit einer Frage beschäftigt, und sei es nur die, worum es sich bei der Bedrohung handelt, woher sie kommt, wie mit ihr umzugehen sei etc.

Noch einmal anders liegt wohl die Sache bei dem Trauma. Doch auch hier lässt sich keineswegs behaupten, dass der ritournellehafte Hintergrund, das „etwas anderes denken", vollkommen eingestellt wäre. Im Kontext des hier Ausgeführten müsste man viel eher sagen, dass nicht die Ritournelle selbst, wohl aber ihre Freiheit eingeschränkt ist durch die Erfahrung des Traumas. Dieses erweist sich als so stark und unüberwindlich, dass sich die Ritournelle nicht von ihm abzulösen vermag. Der Hintergrund mag zwar immer noch eigene Wege gehen, diese verbleiben aber immer oder doch nachhaltig im „assoziativen" Umkreis der traumatischen Erfahrung.

Man muss allerdings aufpassen, dass man ausgehend von dieser Charakteristik nicht in allzu schlichte Assoziationstheorien abrutscht. Zwar ist es durchaus auch richtig, dass einer der Wege, die ein echtes, produktives Denken gehen kann, in der Einbeziehung des Hintergrunds zum Vordergrund bestehen kann; es soll damit aber nicht der Vorstellung einer „quasi-rationalen" Autonomie der Ritournelle das Wort gesprochen werden. Diese kann solche quasi-rationalen Hinweise geben, sie muss es aber nicht. Ihr Charakter hängt wesentlich auch mit der Nähe zum Vordergrund zusammen: Es ist so, als übe der Vordergrund eine gewisse Funktion der Selektion und Verstetigung aus. Wo ein Gedankensplitter aus der Ritournelle in den Vordergrund drängt, gerät er gewissermaßen an eine Schwelle, deren Überschreitung, wenn sie gelingt, ihn einer Modifikation seiner Natur unterwirft: Er formt sich zum Gedanken aus, der bereits eine erkennbare Gestalt hat und daher beachtet oder aber zurückgewiesen werden kann. Das Fragment büßt damit seine Eignung zur Ritournelle ein, gerade in dem Maß, in dem es sich zum Anknüpfungspunkt einer echten Überlegung macht. Das scheint aber als Beschreibung der Wege des Erkennens

79 Die Phänomenologie des Schrecks ist damit keineswegs erschöpft. Vor allem sollte man auch das Unerwartete nicht zu stark machen: Neben dem wirklich unerwarteten Schreck gibt es doch auch den antizipierten, der um nichts geringer sein muss. Mit solch antizipiertem Schreck spielen die unterschiedlichen Subgenres des Horrorfilms: Man folgt einer Figur durch dunkle Gänge, immer in der paradoxen Erwartung, dass gleich etwas Unerwartetes eintrete. Man nimmt so den Angriff, den Lärm, die Hand aus dem Dunkel etc. immer schon vorweg… und ist doch erschrocken, wenn es wirklich geschieht.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

noch zu eng gefasst zu sein; in Wirklichkeit werden mehrere Prozesse mitspielen.[80] Was man aber in Bezug auf die Ritournelle festhalten kann, betrifft ihre spezifische *Seinsweise*, denn das, was ihr „Inhalt" ist (wenn man dort noch so sprechen kann), ist liminal, es ist *auf der Grenze zum Gegenständlichen verharrend*, halb schon fest umrissen, halb noch in einen unbegrenzten Abgrund gehörend. Die Bedeutung dieses fast schon Gegenständlichen, noch Unscharfen wird sich erst im Dritten Teil ganz erweisen.

Ein weiterer Aspekt ist hier noch zu betrachten. Was geschieht nämlich, wenn wir versuchen, den Hintergrund auszuschließen, wenn wir „ganz bei einer Sache sein" wollen? Es stellt sich sofort heraus, dass das ein äußerst schwieriges Unterfangen ist. Fast nie sind wir jener Dimension der Ritournelle bar. Es bedarf größter Anstrengungen, um eine vollständige Aufhebung des Hintergrunds und seine Integration in den Vordergrund zu erreichen (und selbst dort ist der Erfolg noch zweifelhaft). Im Allgemeinen lassen sich die gezielten Praktiken einer solchen Aufhebung des Hintergrunds unter den Begriff der Meditation fassen; diese hat eben das in ihren verschiedenen Ausprägungen zum Ziel. Ob es wirklich erreichbar ist, ist eine Frage für sich. Interessant ist aber doch die *Sehnsucht* nach einer solchen Einsinnigkeit, die durch die Verbreitung solcher Praktiken – zu denen im gegebenen Kontext auch solche der Herbeiführung einer Trance zu rechnen sind – belegt ist.

Ein anderes Beispiel ist aber noch sehr viel aufschlussreicher: Wenn man versucht, in absoluter Geistesgegenwart eine Handlung zu vollziehen, wird sie schlechthin unmöglich. Damit ist aber nicht in erster Linie gemeint, dass der motorische Vollzug unter der zu großen Aufmerksamkeit auf ihn leidet; das ist sicher auch der Fall. Doch will man etwa vollkommen und jenseits allen denkbaren Zweifels sicher gehen, dass man den Herd ausgestellt hat, dann wird das niemals gelingen. Die neurotische Konzentration auf das Ausschalten des Herdes, die die Gewissheit anstrebt, macht sie gerade dadurch unmöglich. Der Neurotiker kann niemals ganz sicher sein, dass der Herd aus ist, und wenn er auch noch so aufmerksam

80 Ritournelle bedeutet selbstverständlich nicht, dass es im Hintergrund keinerlei Veränderungen gibt, im Gegenteil. Ein bekanntes Phänomen mag hier als Analogie, und vielleicht als mehr denn nur als Analogie dienen: Die Philologie hat es vor allem bei älteren Texten immer wieder mit dem Problem der Korruption des Textes zu tun. Ein Abschreiber hat mechanisch, also in einer Handlung, während derer der „Hintergrund" die dominantere Schicht des Bewusstseins war, einen Text kopiert und dadurch Fehler generiert. Oder aber er hat im Gegenteil „zu viel" Aufmerksamkeit auf den Text gerichtet, dort eine *ihm* unverständliche Stelle identifiziert und diese selbstständig „emendiert". Aufgabe der Philologie ist dann die Herstellung des (wahrscheinlichen) Urtextes. Vor allem die erste Möglichkeit der Korruption scheint einige Parallelen mit der Veränderung des ritournelleartigen Hintergrunds zu haben. Auf ein der zweiten Korruptionsmöglichkeit paralleles Phänomen werden wir gleich noch zu sprechen kommen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Handlung selbst vollzogen hat. Im Gegenteil: Je aufmerksamer er sie vollzogen hat, desto unsicherer wird er ihrer sein. Die Ironie ist, dass nur der sicher sein kann, seinen Herd ausgestellt zu haben, der sich nur in einem begrenzten Maß für die Frage interessiert. Fast scheint es, als würde der Neurotiker auf ein metaphysisches Problem ersten Ranges stoßen, nämlich auf die Unmöglichkeit der Übereinstimmung von Verstand und Sache. Die *adaequatio* ist dann eine metaphysische Unmöglichkeit, wenn sie wirklich und bewusst angestrebt wird. Sie ist es deswegen, weil sie, betrachtet man die Handlungen und Dinge allzu genau, radikal unverständlich bleibt. Sie ist aber sehr wohl möglich, wenn man sich auf ihr schlichtes Faktum verlässt: „Ja, ich bin mir ziemlich sicher, dass ich den Herd ausgestellt habe. Mach' dir keine Sorgen."

Diese Ausführungen zur Ritournelle bleiben noch bruchstückhaft – fast wie die Ritournelle selbst. Aber sie eröffnen neue Fragen, auf denen erst sehr viel später, in Teil III zurückgekommen werden kann. Zuerst muss die Strukturierung von Welt im Zeichen der Altermination vollständig expliziert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel II: Ausführung

Wir müssen nun also die Systematik des Prinzips der Altermination entwickeln. Dies wird über den Aufweis einiger für dieses Prinzip in seinem Wirken zentraler Phänomene, über das Problem der Typik des Begehrens und die Analyse der Textur der Materialität geschehen. Die Motive, die sich bereits im ersten Kapitel andeuteten – Horizont, Begehren, Materialität – werden also weiterentwickelt, damit wir am Ende dieses Teils eine klare Konzeption der Altermination vorstellen und, in eins damit, den metaphysischen Sinn, den Phänomenologie annehmen muss, klären können.

Wir hatten schon eine Reihe von Beispielen gebracht, in denen es einerseits um den Ausweis der Verschiebbarkeit der Auffassungen der Dinge ging, andererseits um die Vorbereitung der Dimension des Begehrens. Wir hatten anhand des Unterschieds von Essen und Ernährung die absolut irreduzible Stellung des Begehrens gegenüber einer bloß konsumtiven Relevanz (in der das Gewollte mit der Befriedigung verschwindet oder durch eine numerisch bestimmbare Gleichheit ausgetauscht werden kann) herausgestellt. Dasselbe soll nun noch einmal anhand des Unterschieds zwischen Sex und Fortpflanzung geschehen. Damit wird der Übergang zu einer umfassenderen Problematisierung vorbereitet.[1]

1 Woher diese Fixierung auf das Sexuelle? Richtig verstanden, nämlich als *Erotik*, erweitert es sich zu einem Phänomen, das durch seine Charakteristik eine paradigmatische Rolle für die Beschreibung des Wesens Mensch einnimmt. Wir verstehen unter Erotik alles begehrende Zugehen auf die Welt, ganz gleich, was die Objekte hiervon sind. Dann ist die Erotik ein Phänomen unbedingter Universalität (weil *jeder* sie kennt), sie ist zugleich die mehr als bloß begriffliche Vereinigung von Erfahrungen aus den unterschiedlichsten Bereichen (weshalb es fragwürdig wird, ob man die Erotik selbst noch als Phänomen bezeichnen kann) und sie ist vor allen Dingen konstitutiv durch ihre Pluralität und Widersprüchlichkeit (schon bei einem Subjekt, umso mehr im Vergleich verschiedener) ge-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch hier sagt sowohl der herrschende biologistische Gedanke als auch so manche Theorie der Philosophiegeschichte, dass wir miteinander schlafen, um uns fortzupflanzen. Schon der Wechsel der Subjekte, der durch das beiderseitige „wir" verdeckt wird, sollte uns aufhorchen lassen. Denn das erste „wir" meint uns alle als einzelnen Wesen, insofern wir eben Sex haben; dagegen nimmt uns das zweite „wir" als biologische Gattung auf. In Wirklichkeit lautet der Satz dann: Einzelne Menschen haben miteinander Sex, um der Gattung Mensch das Überleben zu sichern. Dieser Satz ist wie jede metaphysische Überhöhung wissenschaftlicher Thesen eine höchst fragwürdige Aussage, und wie die meisten biologistischen Spekulationen irrt sie, indem sie der Natur Zwecke unterstellt. Dass das nicht angeht, zeigt schon die einfache Nachfrage, wer oder was denn die Natur sei, dass sie nach Zwecken handeln kann. Von zweckgerichtetem Handeln haben wir nur in Bezug auf Bewusstseine einen halbwegs verständlichen Begriff. Darauf hat schon Spinoza hingewiesen, als er meinte, selbst wenn Gott – der für ihn mit der Totalität des Seins zusammenfällt – Absichten verfolgte, einen Wille hätte, so wäre unser Begriff des Willens dem dieser Willensakte so ähnlich wie ein Hund dem Sternbild Hund.[2]

In Wirklichkeit haben Menschen Sex, weil sie ihn genießen, und nur in sehr seltenen Fällen, weil sie einen Kinderwunsch haben (der dann übrigens auch nichts mit der Fortpflanzung der Gattung zu tun hat, höchstens bei sehr versponnenen und selbst biologistisch verblendeten Menschen). Wer nun moralisierend aufschreit und meint, genau diese egoistische Konzentration auf den persönlichen Genuss sei ein Problem unserer modernen, gottvergessenen Welt, der gesteht die Differenz zwischen Sex und Fortpflanzung ein. Denn ein Sollen kann es ja nur dort geben, wo keine natürliche Gesetzmäßigkeit herrscht.

Das führt uns zu solchen Phänomenen, die es auch erlauben werden, den Begriff des Begehrens präziser zu fassen. Sex ist also eine Handlung, die wesentlich und ausschließlich genussvoll ist. Nur weil es keine natürliche, etwa instinktuelle Prägung des Geschlechtlichen gibt, kann es auch alle möglichen Formen von „Perversität" geben, die in manchen Fällen bis zu einer schmerzvollen Erfahrung der Sexualität gehen kann. Perversität ist dabei in dem präzisen Sinn verstanden, in dem Freud den Begriff definiert hat. Freud nimmt nämlich die Idee der Fortpflanzung als den Kern des Sexualgeschehens auf, deutet ihn aber in einen Grenzbegriff, letztlich eine bloße heuristische Fiktion um, womit es ihm gelingt, das Wesen der menschlichen Sexualität als das zu beschreiben, was diesen Kernpunkt manchmal umspielt, manchmal sich von ihm entfernt, in keinem Fall aber auf ihn reduzierbar ist. Freud kennzeichnet die reife Sexualität durch die Bündelung des Begehrens in den Genitalien. Doch diese Gestalt von Sexualität muss erst erarbeitet werden; das Kind ist

kennzeichnet. Genau in dieser Charakteristik liegt der unschätzbare Wert für die transzendentale Analyse eines alterminierenden Subjekts.

2 Spinoza: Ethik. I. Teil. Lehrsatz 17. Anmerkung. 46 f.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zunächst und zuerst polymorph-pervers. D.h. es ignoriert eine Reihe von Grenzen, die eben erst nachträglich, aus der Position des erworbenen „Genitalprimats“ als solche erscheinen:

> erstens durch das Hinwegsetzen über die Artschranke (die Kluft zwischen Mensch und Tier), zweitens durch die Überschreitung der Ekelschranke, drittens der Inzestschranke (des Verbots, Sexualbefriedigung an nahen Blutsverwandten zu suchen), viertens der Gleichgeschlechtlichkeit, und fünftens durch die Übertragung der Genitalrolle an andere Organe und Körperstellen. Alle diese Schranken bestehen nicht von Anfang an, sondern werden erst allmählich im Laufe der Entwicklung und der Erziehung aufgebaut. Das kleine Kind ist frei von ihnen.[3]

Man sieht, dass der Übergang zu einer reifen Sexualität zugleich ein Übergang in menschliche Kultur selbst ist: die Prägung von Genuss und Ekel, die Vertrautheit mit den je historisch dominanten Vorstellungen von Geschlechtlichkeit, die Scham, die Beziehung von Mensch zu Tier etc. Zugleich hat, immer nach Freud, jede einmal herrschende Stufe der psychischen Entwicklung ihre Reste, auf die, zumindest im Prinzip, jederzeit zurückgekommen (regrediert) werden kann. Wir legen also unsere polymorphe Perversion nie vollständig ab. Das wird deutlich, wenn Freud sagt, der Kuss sei ein perverser Akt.[4] Damit ist sicherlich nicht gemeint, man solle auf das Küssen gefälligst verzichten, weil es pervers ist. Der Perversionsbegriff hat so gefasst durchaus keine normative oder wertende Komponente. Genau darin liegt seine Kraft, die ihn für uns so interessant macht, denn diese nicht-hierarchisierende Sichtweise öffnet den Blick auf ein komplexes Geflecht von möglichen Bezugnahmen, das nicht aus einer Norm, *sondern ausschließlich aus seinen „Abweichungen“ sein Wesen schöpft*. Gemeint ist dann nämlich, dass unsere Sexualität, weil sie ausschließlich auf Genuss gerichtet ist, aus dem, was man leichtfertig als pervers bezeichnet, allererst ihre Wirklichkeit gewinnt. Genussvoll ist genau das, was nicht unter den reinen Zweck der Fortpflanzung fällt, was sich keiner Logik des Verbrauchs, des Nützlichen, der Konsumtion unterwirft.[5] Und man kann noch weiter gehen: Genussvoll ist die Sexualität genau in dem Maße, wie sie sich *bewusst* von diesen Zwecken entfernt. Da andererseits durch religiöse oder auch pseudowissenschaftliche Vorurteile diese Zwecke – die es, wie gesagt, nur als Unterstellung gibt – immer auch zur Norm des Geschlechtlichen erhoben wurden, kann man mit Bau-

3 Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 213.

4 Ebd. 333.

5 In etwa so, wie nach Bergson Bewusstsein gerade die Distanz und Nicht-Identität von Vorstellung und Handlung bezeichnet.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

delaire sagen: „[…] la volupté unique et suprême de l'amour gît dans la certitude de faire le *mal*."[6]

Aus diesen Überlegungen heraus scheint es richtig, hier einen anderen Begriff als den biologisierenden Begriff der Sexualität zu wählen (von dem noch „nüchterneren" und vollkommen unangemessenen des „Geschlechtsverkehrs" ganz zu schweigen). Insofern man vom Menschen spricht, ist daher der Begriff der *Erotik* als Überbegriff für alle in diesem Sinn lustvollen Handlungen, Wünsche, Phantasmen etc. anzusehen.

Nun ist es aber so, dass wir nicht einfach alles und jeden begehren. Im Gegenteil: Unsere Erotik fordert eine sehr dezidierte Auswahl an Partnern. Wieder liegt hier eine ganz banale Auslegung nahe: Der eine mag halt Blonde lieber, der andre Brünette; der erste schlanke, der nächste solche mit weiblicheren Formen; manche Frau fühlt sich zu dem weicheren „Typ" hingezogen, manche zu den ausgesprochen „männlichen" Männern, inklusive Machismo etc. Der Geschmack ist halt unterschiedlich, wie sollte man daraus eine große Frage machen?!

Ganz recht, diese Unterschiede des „Geschmacks" sind uns so geläufig, dass wir in ihnen keine besondere Fragwürdigkeit sehen. Doch wiederum nur deswegen, weil wir diese Differenzen und ihre Fragwürdigkeit gekonnt ignorieren. Wir haben solche im Wesen des Bewusstseins liegende Ignoranz schon gelegentlich angetroffen; hier tritt sie wieder auf, und wird sogar noch dadurch verstärkt, dass gerade die Abweichung vom eigenen „Geschmack" besonders „praktisch" ist: Wer dieselbe Frau begehrt wie ich, wen ich also insofern „verstehe" (zumindest vermeintlich), der ist ja mein Rivale und damit durch seine Nähe zu mir, dadurch dass er in diesem wichtigen Punkt meine Welt *nicht* erschüttert, überhaupt nur ernst zu nehmen (d.h. er *muss* dann ernst genommen werden). Dagegen ist derjenige, der eine Frau begehrt, die mir besonders hässlich erscheint, nur wieder ein Kuriosum, vielleicht ein Gegenstand meines Spottes, der Auslöser eines ungläubigen Schulterzuckens – *ernst* muss ich ihn dann gerade nicht nehmen.[7]

---

6 Zitiert nach Georges Bataille: L'érotisme. 141. Aber widerspreche ich mir hier nicht offensichtlich? In allen Formulierungen bleibt die Unterstellung des Normativen, des Gesetzlichen, deren Wahrheit ich bestreite, doch mit wirksam! In der Tat bedarf es der *Unterstellung* eines Gesetzes; das darf aber nicht mit dessen metaphysischer Wahrheit verwechselt werden. Im Kontext der Dialektik wird das verständlicher werden.

7 Dieses Verhältnis kehrt sich erst dann wieder um, wenn die „Abweichung" etwas Grundsätzliches in Frage zu stellen droht. Davon zeugt das schlichte, und nach Kriterien des vielberufenen aufgeklärten Eigennutzes absolut nicht erklärliche Vorhandensein der Homophobie. Nach diesem betrachtet, in Hinsicht auf die Nützlichkeit für mich (insofern ich selbst heterosexueller Mann bin), müsste ich jeden homosexuellen Mann dankbar begrüßen, denn er ist ein potentieller Rivale weniger. Dass irgendjemand homophob sein kann, fordert also ganz anderes zu seiner Erklärung als die Kategorien, die eine naive Anthro-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Frage, die sich so niemals stellt, ist die, wie es sein kann, dass der andere jene hässliche Frau schön finden kann. Wie gesagt, es wird hier der Bereich des Ästhetischen und Erotischen, gewissermaßen als nicht wahrheitsfähige Privatangelegenheit, von der Objektivität der für sich bestehenden Welt abgeschnitten. Dort die Dinge und Menschen, über die man bei wichtigen Themen auch objektive Aussagen machen und Wissenschaft betreiben kann – hier der persönliche „Geschmack", der sich nach recht undurchsichtigen, aber eigentlich auch irrelevanten Kriterien auf diese Welt richtet.

Man sieht das übliche Problem: Es wird auch hier wieder die Tatsache übersehen, dass es die Welt in ihrer Bestimmtheit nur für ein Subjekt geben kann. Es liegt nicht erst die Welt in ihrer Objektivität und Bestimmtheit herum, um dann in den Geist der Menschen zu spazieren, und sich dort als schön oder hässlich beurteilen zu lassen. Die Welt ist aufgefasste Welt, und derjenige, der diese oder jene Frau schön findet, die all seine Freunde gar nicht attraktiv finden, *der sieht sie in einem präzisen Sinn anders*. Man wird sagen, dass sei doch bloße Spekulation, schließlich könne man das nicht überprüfen. Aber wieder liegt darin der Irrtum zu glauben, Frauen (oder Männer) würden ebenso isoliert auftreten wie Tische und Bäume (die das ja ebenfalls nicht tun). Wir sagen ganz richtig, dass wir „etwas in jemandem sehen", wenn ein Mensch uns interessiert. Wir sagen ebenso richtig und häufiger, wenn wir das Interesse eines anderen Menschen an einem dritten nicht nachvollziehen können: „Ich weiß nicht, was er in ihm sieht." Andererseits hat eine vulgarisierte Psychoanalyse den Ausdruck geprägt, dass Frauen für Männer und Männer für Frauen Projektionsflächen seien. Damit ist etwas ganz Wesentliches getroffen, auch wenn es meist nicht genauer ausgeführt wird. Interessanterweise findet man diesen

pologie aufbieten kann. Davon ganz abgesehen, dass schon diese Begriffe einer „sexuellen Orientierung": „Heterosexualität" – „Homosexualität" (im Übrigen genauso wie „Pornographie") Erfindungen des so „wissenschaftlichen" 19. Jhs. sind. Es ist damit eine ganz andere, viel grundlegendere Frage, ob diese Begriffe schlichte Beschreibungskategorien sind, die ein Gegebenes ordnen, oder ob sie dieses nicht vielmehr in einer klaren Abtrennung und Ausschließlichkeit *allererst schaffen*! Dann wäre der Begriff der Bisexualität nichts anderes als der blutleere Versuch, eine Aufteilung zu retten, die nicht viel mit den Realitäten zu tun hat, indem man einen Begriff schafft, der das ursprüngliche Begriffssystem gegen alle Anfechtungen schützen soll – und der es doch eigentlich in Frage stellt. So behauptet Freud eine ursprüngliche „Bisexualität" des Kindes, und das heißt doch nichts anderes als: ursprünglich wendet sich das Kind undifferenziert mit seinem Lustleib an die Welt. Die Geschlechterdifferenz in ihrer jeweils gültigen kulturell bestimmten Form – denn die Geschlechterdifferenz gibt es nicht an sich, sondern nur als kulturelles Produkt – ist das Ergebnis einer späteren Aneignung, die eine ursprüngliche Lustweise aufspaltet und damit erst in Kultur eintreten lässt. Für „natürlich" darf hier nichts gehalten werden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausdruck gerne in Bezug auf Prominente, vor allen Dingen Schauspielerinnen und Schauspieler. Denn diese definieren sich ja geradezu durch eine eigenartige Doppelstellung: Zum einen sind sie uns aus Filmen bekannt, in denen sie Abenteuer und Leidenschaft verkörpern, ein Leben leben, das sich von dem in seinen meisten Teilen banalen Alltag wundersam abhebt – und sei es auch nur, weil das Drama, wie Hitchcock bemerkte, das Leben sei, nur mit den langweiligen Teilen rausgeschnitten[8] –, das also eine Intensität aufweist, die uns verschlossen bleibt, die zugleich betörend und unheimlich ist. Zum anderen sind uns dieselben Schauspieler als strahlende Helden der roten Teppiche bekannt, wo sie uns in ihrer Schönheit und ihrem Reichtum ruhmvoll entgegenlächeln. Doch je austauschbarer diese Szenen sind, je nichtssagender auch ihre Äußerungen zu ihren Filmen vor allem sind, je mehr uns die Presse Details aus ihrem Privatleben enthüllt, die zeigen, dass dieses dem unsrigen aufs Haar gleicht – desto sicherer ist man doch, dass sich hinter dem Anschein der uns allzu vertrauten Trivialität ein anderes Sein verbergen muss, das sich triumphal von unserem abhebt. Wenn diese Personen unsere „Projektionsflächen" sind, dann deswegen, weil ihnen ein Sein unterstellt wird, das sich von unserem unterscheidet, das aber selbst nicht näher bestimmt werden kann, das durch die Intensität der Filme nur in seinen Möglichkeiten angedeutet wird, das aber durch alles, was man von ihnen wissen kann, nur verschoben, *aufgeschoben* wird.[9]

8 „Das Drama ist ein Leben, aus dem man die langweiligen Momente herausgeschnitten hat." François Truffaut: Mr. Hitchcock, wie haben Sie das gemacht? 91.

9 Barthes hat in seinen *Mythen des Alltags* mehrmals diese eigenartige Funktion bürgerlicher Ideologie analysiert, dass nämlich gewisse Personen als dem „Normalmenschen" entrückt und doch ihm zum Verwechseln ähnlich dargestellt werden. Das sind die Filmstars ebenso wie Politiker oder Wissenschaftler. Die Beschreibung der „Menschlichkeit" und „Gewöhnlichkeit" solcher Ideale tut ihrer Idealisierung keineswegs Abbruch, ganz im Gegenteil: Ihre magischen Fähigkeiten werden dadurch erst recht magisch, weil sie von jeder Herleitung aus einer *Geschichte* abgeschnitten werden. Sie erscheinen gewissermaßen als göttliche Gaben, die bestimmte Menschen immer schon aus der Gesellschaft mit den übrigen herausheben. Barthes' Analysen sind messerscharf und treffen die mediale Darstellung „Prominenter" heute ebenso exakt wie in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. (So kann man etwa in *einem* Boulevardmagazin nacheinander Berichte über Skandale in einem Adelshaus, menschliche Tragödien in einem anderen und schließlich den alles überstrahlenden Glanz in einem dritten sehen.) Ebenso unzweifelhaft ist ihre ideologische Bedeutung für eine bürgerliche Gesellschaft. Dennoch stellt sich die Frage, ob es sich *nur* um eine ideologische Problematik handelt, oder ob diese nicht vielmehr einen Ansatz in bestimmten transzendentalen Strukturen findet (ohne natürlich zwingend aus ihnen folgen zu müssen).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

EIN HORIZONT RADIKALER UNBESTIMMTHEIT

Denn wie tritt uns Schönheit entgegen? Ich behaupte, die erotische Schönheit anderer Menschen hat die Form des *Versprechens*. Eine schöne Frau, der ich begegne, ist ein Versprechen auf etwas, das sie für mich sein könnte, ohne dass das, was sie sein könnte, darin bereits festgelegt wäre. Es ist ja gerade nicht so, dass beim Anblick einer schönen Frau sofort sexuelle Phantasien in Gang gesetzt würden; zumindest ist das nicht zwangsläufig der Fall. Oder anders formuliert: Solche sexuellen Phantasien können nur dann einsetzen, wenn sich durch den Anblick der Frau ein Raum für sie eröffnet. *Schönheit ist genau die Eröffnung eines Raums der Möglichkeit*, der Erwartung, dessen, was sein kann. Schönheit, und alle ihr verwandten Phänomene, werden damit zu Eröffnungen eines Horizonts in einem weiteren Sinn, nun aber einem ganz neuen.[10] Denn der Horizont der Schönheit lässt sich gerade nicht in wirkliche Wahrnehmungen überführen. Was mir der Horizont der Schönheit gibt, ist das Schöne als Schönes, nicht aber irgendeine empirische oder isolierbare Wahrnehmung. Das ist einer der Gründe, weshalb sich das Begehren zwar legen oder auf andere Objekte richten kann, weshalb aber ganz streng keine einzige Erfahrung mit der Geliebten das Ende des Begehrens erzwingen kann, ebenso wenig wie die Schönheit der Bestätigung durch weitere Erfahrungen bedarf.

Die Liebe – die weder einfaches Korrelat der Schönheit, noch ein Synonym für das Begehren ist – ist hierfür aufschlussreich: Wenn ich liebe, dann ist es diese Liebe, die mir jede Bewegung, jede Äußerung und Eigenart, jede Macke und Schwäche liebeswert erscheinen lässt. Ich prüfe meine Liebe nicht an den Erfahrungen, die ich mit der Geliebten mache. Sie ist der Rahmen, innerhalb dessen ich diese Erfahrungen machen kann. Deswegen ist es durchaus möglich, dass die herbste Enttäuschung und schmerzvollste Verletzung meiner Liebe kein Ende setzt. Nichts kann an sich die Liebe bestätigen und verstärken oder in Frage stellen und beenden. Dies kann nur – das Ende der Liebe. Die Tautologie ist hier unvermeidlich, auch wenn darin zugegebenermaßen keine echte Erklärung liegt. Aber wenn es der Horizont des Begehrens ist, der sich als ein empirisch nicht einholbarer, ja: nicht einmal in irgendeiner Weise realisierbarer Rahmen des Erfahrens aufspannt, dann berührt ihn eben nur wieder sein eigenes Ende, nicht aber die empirischen Ereignisse. Selbstverständlich kann die Liebe enden, und sie endet vielleicht auch tatsächlich anlässlich einer Enttäuschung. Aber sie endet nicht durch sie, denn sonst müsste die

10 Vgl. auch Canetti: Nachträge aus Hampsteadt. 20: „Es ist wohl so, dass es plötzlich *beginnen* muss, aber wenn kein Augenblick der Ruhe folgt, zerfällt es gleich und ist verloren. Plötzlichkeit und Ruhe durchdringen sich, damit einem etwas schön sei: der Blitz des Augs und die unmerkliche Geduld der Hände.“ 29: „Alles was er nicht kennt, könnte schön sein. Was er kennt, ist bedeckt mit dunkler Lava.“

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Enttäuschung regelmäßig die Liebe beenden, anstatt sie, wie in manchen Fällen, allererst anzustacheln und auf neue Höhen der Verzweiflung zu treiben.

Ich hatte von Phänomenen gesprochen, die mit der Schönheit in der Eröffnung eines Horizonts absoluter Unbestimmtheit verwandt sind, im Charakter eines *Versprechens ohne Gegenstand*. Solche Phänomene sind etwa die *Sehnsucht*, mit ihren nur scheinbar konkreteren Formen des Fernwehs oder des Heimwehs.[11] Wer sich in die Ferne sehnt, wer etwa, wie im Lied, nach New York, Hawaii, San Francisco will, weil er dort noch nie war, kann man von ihm sagen, dass er einfach nur weg will? Das scheint mir zu kurz gegriffen. Es ist doch vielmehr so, dass sich die „gelebte" Existenz gewissermaßen verdoppelt, um sich in einer nicht gelebten zu spiegeln, sich durchleuchten, vielleicht auch beurteilen zu lassen. Die Pointe ist aber, dass die Existenz, die dort erträumt wird, eben oft nicht *erträumt* wird, d.h. sie muss nicht zwangsläufig durch eine elaborierte Phantasie begleitet sein. Es mag schon der Klang des Namens einer exotischen Stadt sein, der wie ein Ton eine andere Saite erklingen lässt, wie die Obertöne auch die tieferen Saiten eines Klaviers in Schwingung versetzen können, wenn man nämlich die Hämmer von diesen zurückzieht und ihnen so den Raum zur Schwingung eröffnet! Nichts anderes tun diese Phänomene der Sehnsucht. In Anderschs Roman ist es der bloße Name *Sansibar*, der die eskapistischen Träume des Jungen katalysiert.

Man musste Rerik verlassen, erstens weil in Rerik nichts los war, zweitens, weil Rerik seinen Vater getötet hatte, und drittens, weil es Sansibar gab, Sansibar in der Ferne, Sansibar hinter der offenen See, Sansibar oder den letzten Grund.[12]

11 „Konkret" hier bezogen auf ihren Inhalt. Als Phänomene ist alles Beschriebene zuhöchst konkret. Ob Fernweh und Heimweh symmetrische Phänomene sind; ob sie „Unterformen" der „allgemeineren" Sehnsucht sind oder für sich bestehen und mit dieser nur bei oberflächlicher Betrachtung eine Gattungsgemeinschaft haben – solche und ähnliche Fragen überlasse ich den Herstellern philosophischer Kataloge und Klassifikationen.

12 Alfred Andersch: Sansibar oder der letzte Grund. 95. Der „letzte Grund" lässt sich dann auch unbedingt „metaphorisch" lesen: als Horizont absoluter Möglichkeit ist er Un-Grund der wirklichen Erfahrungen. Es ist eigenartig und doch „verständlich" – ohne eine Erklärung im engen Sinn anbieten zu wollen –, dass eben dieser Junge, dessen Sehnsucht dem Roman den Namen gegeben hat, am Ende die Möglichkeit, sich in Schweden davonzumachen (einem geradezu märchenhaft einladenden Schweden) und Sehnsucht und Freiheit so in Realität überzuführen, einfach und ganz selbstverständlich wieder fahren lässt. Fast ist es, als verstünde er, dass er die Freiheit und Absolutheit seiner Sehnsucht gegen die Gefahren der Wirklichkeit (wozu auch die „Verwirklichung" gehört) schützen müssen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und auch das Heimweh ist nicht unbedingt wesentlich konkreter: Wer in Italien das deutsche Essen vermisst und in Spanien überhaupt alles am liebsten so haben möchte wie daheim, der hat ja kein Heimweh. Denn er war nie in der Ferne, höchstens durch Zufall und irrtümlicherweise. Denn das Heimweh bezieht sich letzten Endes auf einen Ort, der ebenso wenig real oder konkret ist wie „die Ferne". Es ist nur die Möglichkeit, einige seiner Eigenschaften aufzuzählen – wie das Brot schmeckt, wie die Leute heißen und sprechen, dass die Müllabfuhr dort pünktlich ist etc. –, die den Irrtum befördert, es ginge in wirklichem Heimweh um einen realen Ort. Denn all diese Eigenschaften erhalten ihren Sinn daher, dass sie „Heimat" sind, und nicht etwa anders herum! Wonach sich der sehnt, der Heimweh hat, ist also nicht ein Ort, sondern das Gefühl der Vertrautheit, das man sich an diesem Ort erträumt. Noch genauer: Heimweh ist die Sehnsucht nach *dem einzigen wirklichen Ort*, d.h. nach jenem einen archimedischen Punkt, der nicht in einem überallhin ausdehnbaren Raum austauschbar ist, sondern von dem aus sich die Welt erschließt und vielleicht auch gleich wieder schließt. Interessanterweise muss er erst verloren sein, um als solcher empfunden werden zu können. Und es ist alles andere als sicher, dass er in der Rückkehr auch als solcher *erfahren* werden kann. Vielleicht verhält es sich mit der „Heimat" wie mit der Unbekümmertheit: Solange man sie hat, kennt man sie nicht als solche; wenn man sie verloren hat, hat man sie endgültig verloren.

Noch deutlicher wird aber die Charakteristik des Horizonts der Sehnsucht, wenn man ein anderes Phänomen beleuchtet. Wer des Abends durch die Straßen einer Stadt streift, wird hier und da einen Blick in ein beleuchtetes Wohnzimmer oder eine Küche werfen können. Vielleicht sieht er darin Unbekannte ihren Tätigkeiten nachgehen oder nur sitzen und fernsehen; vielleicht erhascht er nur einen Blick auf die Einrichtung, vielleicht wird er diese in einem Augenschlag beurteilen und Schlüsse über die dort lebenden Menschen ziehen. So oder so sind diese kurzen verstohlenen Einblicke faszinierend, denn was hier fesselt ist nicht so sehr, dass sich dort dieses oder jenes abspielt, also nicht ein Geschehen, nicht etwas Außergewöhnliches, von dem man berichten könnte. Faszinierend ist gerade, dass sich dort überhaupt nichts Ungewöhnliches abspielt, dass aber diese vollkommene Alltäglichkeit doch im Horizont völliger Fremde erscheint.[13] Was dort fasziniert, ist die ganz leer und unbestimmt bleibende Möglichkeit einer radikal anderen Existenz,

13 Es ist nicht wichtig, ob es eine vollkommene Fremdheit geben kann. Sie kann es wohl in allen empirischen Begegnungen nicht geben, sonst gäbe es auch keine Begegnung. Sie ist aber doch wohl in jeder solcher Begegnung vorausgesetzt und bleibt uneinholbar. Levinas' Beschreibungen des Anderen als desjenigen, der nicht die Gestalt eines Gegenständlichen annehmen kann und diese Unmöglichkeit in jeder seiner Wirkungen auf mich bekräftigt, der mich genau dadurch zu einer anderen, nämlich ethischen Einstellung zwingt – die auch das Böse und den Hass erst als Möglichkeiten eröffnet –, scheinen mir in diesem Kontext unbezweifelbar.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

letztlich die Tatsache, dass da jemand ist, der mir fremd ist und bleibt, der nicht in meine Welt auflösbar ist, und der doch lebt. Es ist die Faszination der Alltäglichkeit, die diese nur dem Blick von Außen bieten kann, der ihre Rätselhaftigkeit erkennt. Faszinierend ist dabei nicht dieses oder jenes Alltägliche, sondern *dass* es Alltäglichkeit gibt. Nur ist diese Faszination in keiner Weise auf das eigene Leben übertragbar, denn der Unterschied besteht nicht zwischen einem spannenden und einem langweiligen Leben, *sondern zwischen der* Unbestimmtheit *der reinen Möglichkeit und der* Bestimmtheit *des Wirklichen*. Mein Leben kann niemals auf mich die Faszination ausüben, die ich im Blick durch das Fenster empfinde, weil es in allen seinen Teilen, selbst noch in den außergewöhnlichen ein genau bestimmtes bleibt und damit jener (ganz radikalen) Offenheit entbehrt.[14]

Ein weiteres Beispiel: Es wurde schon vom Fernweh gesprochen. Der bloße Name, sagten wir, kann das Fernweh antreiben. Ebenso kann das ein Bild sein, etwa das Bild labyrinthischer Straßenschluchten oder endloser Weiten. Gerade in diesen Bildern, die ja gerne von Filmen in Szene gesetzt werden, um einen Ort, einen „Schau-Platz“ zu etablieren, bündelt sich oft eine gewisse Sehnsucht. Wieder geschieht dies, indem das Unübersichtliche, das Unübersehbare einen Sinn von radikaler Unbestimmtheit evoziert. In diesen Städten, die sich in ihren Straßen bis zum Horizont verlieren, müsste doch absolute Freiheit herrschen. Wer sollte einen dort noch einschränken, wer könnte einen dort kennen, selbst nach Jahren, der der Freiheit, der absoluten Unbeschränktheit wenigstens durch Bindung und Autorität Einhalt gebieten könnte? Man kann sich fragen, ob die USA ihren Beinamen des Landes der unbegrenzten Möglichkeiten auch ohne die Kinobilder ihrer Städte und Landschaften, ohne deren Weite und Offenheit, hätten zementieren können.

Wiederum ist aber klar, dass die so erträumte und unbekannte Stadt absolut nichts mit der erfahrenen gemein hat, und zwar nicht, weil zu viele Erwartungen enttäuscht wurden. Sondern ganz im Gegenteil deswegen, weil die Offenheit und

14 Vielleicht geht man nicht zu weit, wenn man diesen Blick ins Fenster mit jenem grundlegenderen Phänomen vergleicht, das in der vorigen Fußnote und schon früher mit Bezug auf Büchner angesprochen wurde, nämlich mit der Unmöglichkeit, die Welt auch nur eine Sekunde lang aus den Augen eines anderen zu sehen. Das geschieht auch hier nicht, und würde es geschehen, dann wäre doch dieser Blick um nichts ungewöhnlicher oder aufregender als der aus meinen Augen. Denn wenn ich in der Wohnung wäre und von dort auf die Straße blickte, dann sähe ich diese eben in der gleichen unspektakulären Gestalt wie sonst auch. Was mir dort vorgeführt wird – wahrscheinlich auch erst dadurch, dass sich die dortigen Menschen unbeobachtet fühlen (Menschen, die ich, wie gesagt, gar nicht unbedingt sehen muss) –, ist im Gegenteil der Hiatus der Welten als solcher. Er erscheint aber nicht noch einmal in einer Gestalt, die sich näher fassen ließe, sondern nur in der Eröffnung des genannten Horizonts radikalster Unbestimmtheit.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unbestimmtheit des Versprechens einer Bestimmtheit der Realität Platz gemacht hat. Die ersehnte Stadt war eben nie eine, die man bereisen könnte.

Diese Phänomene finden sich nicht nur im Fernweh, im verstohlenen Blick durch ein fremdes Fenster, in Photos oder Filmen oder auch bloß Namen ferner Orte; sie finden sich auch immer wieder in der Kunst. Der Aphoristiker Nicolas Gómez Dávila hat den hierher gehörigen Unterschied sehr spitzzüngig und sehr treffend auf den Punkt gebracht: „Dumm sein heißt glauben, man könne den Ort photographieren, den ein Dichter besungen hat.“[15] Die besungene Landschaft ist genau dadurch ausgezeichnet, dass in ihr nicht alles bestimmt ist, dass es auch erst bestimmt werden muss (durch den Leser/Hörer), aber nicht vollbestimmt sein kann. Dagegen weicht die Unbestimmtheit des Epischen im Photo der Prosa der Einzelheiten – es sei denn, dem Photograph gelingt seinerseits ein Bild, das mehr Evokation als Abbildung ist. (Man sieht, dass daher viele der Schwierigkeiten rühren, ein literarisches Werk in einen Film zu „übertragen“; im Übrigen schwanken die Schwierigkeiten je nach der Art der Literatur.) Gómez Dávila hat in jedem Fall recht: Die besungene Landschaft ist schlicht und ergreifend nicht dieselbe wie die, die photographiert werden kann.

Ähnliches mag man auch in Werken der Malerei und bildenden Kunst finden. Den hingeworfenen Strichen und Figuren und Farbklecksen eines Gemäldes von Miró entwindet sich plötzlich die *Idee* – anders lässt es sich nicht sagen – eines Jahrmarkts mit seiner bunten Budenwelt und seinen Zerstreuungen, und darin ein kleines Mädchen.[16]

Was haben nun all diese Phänomene gemein? *Immer sieht man etwas*, oder kann, allgemein gesprochen, etwas wahrnehmen. Immer ist das nur ein kleines bisschen von dem, worum es geht; das Sichtbare gibt sich als *Ausschnitt* eines Größeren, als Bruchteil, gerade groß genug, um wahrgenommen zu werden und das Interesse zu wecken.[17] Wir haben es also wiederum mit einem Prozess der „Fundierung“ zu tun, der deutlich macht, wie sehr die „unterstufige“ von der „höherstufigen“ Schicht abhängig sein kann: Zwar stützt sich diese Sehnsucht oder dieser Ge-

15 Nicolás Gómez Dávila: Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. 216.

16 *Die kleine Blonde im Vergnügungspark* von 1950. Alle Beispiele sind nur mögliche. Nicht jeder wird etwa in dem Gemälde von Miró etwas sehen. Mancher wird an andere Werke denken, vielleicht stärker noch an andere Kunstgattungen, wird die Musik vermissen etc. Das alles bestätigt ja nur die Grundbehauptung: die der unkommunizierbaren und inkommensurablen Andersheit aller Welten.

17 Natürlich weckt der Blick selbst, bzw. das in ihm Sichtbare das Interesse eben nicht von sich aus – davon abgesehen, dass „Interesse wecken“ ein zu banalisierender Ausdruck ist. Da es sich um eine Beziehung transzendentaler Sinnstiftung handelt, fungiert das Gesehene als Fundament und vielleicht „Auslöser“ der Faszination; dass es dies aber vermag, verdankt es vorangehender Sinnstiftungen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nuss der Idee einer absoluten Freiheit[18] auf sinnliche Erfahrungen – zumindest in den angeführten Beispielen; Sehnsucht mag sich vielleicht auch als ganz unbestimmtes Sehnen und Unruhe bemerkbar machen –, doch ist schließlich der Sinn des so Erfahrenen diesem ein ganz Fremdes. Denn in diesem Sinn erscheint das sinnlich Erfahrene als der bloße Ansatzpunkt einer radikalen Unbestimmtheit, die mit keinen empirischen Maßstäben von Bestimmtheit oder Unbestimmtheit gemessen werden kann. So überschreitet dieser Horizont radikaler Unbestimmtheit nicht einfach nur die Erfahrung, wie es jeder Horizont tut (bzw. wie es alle von mir unter den Horizontbegriff gebrachten unterschiedlichen Aspekte und Funktionen transzendentaler Beziehungen tun); er übersteigt diese Erfahrung vielmehr *in unendlicher Weise*. Vielleicht könnte man auch sagen, in irrealer Weise, indem die Erfahrung nicht auf einen Horizont weiterer Möglichkeiten, die realisiert werden können, überschritten wird, sondern im Gegenteil auf eine Irrealität, die grundsätzlich nicht realisiert werden kann und die ihrerseits die Erfahrung „irrealisiert". Denn das so Erfahrene löst sich in eigenartiger Weise aus der Prosa einer Welt, in der alles bestimmt ist, und öffnet sich zu einer Poesie der Freiheit.

Wir haben also wieder jenes wichtige Widerspiel von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, das uns schon länger begleitet. Bevor wir hier noch einige kritische Nachfragen formulieren, die von den Beschreibungen aus direkt auf das vorliegende Projekt als Ganzes zurückfallen, muss noch einmal auf die Schönheit zurückgekommen werden. Passen diese Beschreibungen noch auf das Erscheinen der Schönheit, nicht der „Kunstschönheit" (ein schwieriger Begriff), sondern auf die Schönheit eines anderen Menschen?

Man muss hier einiges unterscheiden. Es gibt wohl mindestens drei Weisen, in denen mir die Schönheit eines Menschen begegnen kann.[19] Zum einen gibt es so etwas wie eine gedachte Schönheit: Ein Mann, eine Frau – hier ist auch die „sexuelle Orientierung" hinfällig – kann so sein, dass ich mit einiger Sicherheit sagen kann, er oder sie sei schön, ohne dass ich im mindesten eine Anziehung verspüre. Solche Schönheit „lässt uns kalt". Sie ist dann auch keine Eröffnung eines Horizonts im

18 Wie ich zu beschreiben versucht habe, ist diese „Freiheit" derartig vollkommen, dass sie mit gängigen philosophischen oder gar politischen Konzepten von Freiheit nichts mehr zu tun hat. Es wäre letztlich auch die Freiheit vom eigenen Sein, von dieser Fatalität, die dafür sorgt, dass ich „an mich selbst, an mein Selbst festgenietet" bin, wie Levinas das ausdrückt (Totalité et infini. 26: „le moi rivé à soi"). Heiterer drückt dasselbe (in sich keineswegs heitere) Faktum Jean Paul aus: „Ein so närrisches Ding, als das selber ist, woran es klebt, der Mensch!" (Ästhetik. 124)

19 Die Unterscheidung ist nicht ganz einfach. Es ist wohl auch möglich, dass ein und derselbe „Gegenstand" nacheinander in den verschiedenen Weisen der Schönheit erscheint. Wiederum wäre das nur ein Hinweis darauf, dass diese Modi der Schönheit vor allen Dingen als transzendentale Sinne begriffen werden müssen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beschriebenen Sinn. Ich kann höchstens eben diese Diskrepanz zwischen einer Wirkung, die zu erwarten wäre, und ihrem Ausbleiben konstatieren. Es gibt weiterhin eine Schönheit, die ich bewundernd bemerke, die aber nur als Gegenstand einer Kontemplation auftritt – eine Schönheit also, die mich nicht „kalt lässt", die aber in ihrer Vollkommenheit wie von ihrer körperlichen Grundlage losgelöst erscheint, auch wenn sie doch nur in ihrer spezifischen Körperlichkeit ist und sein kann. Wir sprechen dann von Unnahbarkeit oder von „ätherischer Schönheit", um anzudeuten, dass sie sich wie von einer anderen Welt einstellt. Auch diese Schönheit ist noch nicht unbedingt die Evokation des Horizonts. Die Weise, in der wir sie beschreiben, deutet aber durchaus darauf hin, dass sich hier etwas vollzieht, was unsere Weltgewissheit wenigstens punktuell erschüttern mag.[20]

Schließlich gibt es jene Schönheit, die sich weniger als Eigenschaft des Gegenstands gibt denn als Bewusstsein einer spezifischen Ergriffenheit. Natürlich gilt das in Wirklichkeit auch für die ersten beiden Weisen der Schönheit; sie sind eben das Angesprochensein eines Subjekts durch einen anderen Menschen in spezifischer

20 Vielleicht sind damit auch die Phänomene äußerster Anmut verwandt, wie sie z.B. bei Charlie Chaplin begegnen. Die Figur des Tramp ist eindeutig durch seine Ikonographie (Hut, schlecht sitzender Anzug, Stock, Bärtchen), vor allem aber durch seine Bewegungsweise gekennzeichnet. Schon allein der Gang ist berühmt. Es ist dieser Gang, der immer dort nachgeahmt wird, wo jemand zu einer „Hommage" an Chaplin sich bemüßigt fühlt. Die Ironie besteht darin, dass dieser Gang, ebenso wie andere Bewegungen Chaplins, einfach nicht nachgeahmt werden kann, denn sein „Genie" – und vielleicht passt dieses viel missbrauchte Wort hier einmal – besteht darin, dass sich eine Perfektion und Glätte und Beherrschung der Abläufe der einzelnen Bewegungen, ihr Zusammenschluss zu einem organischen Ganzen, dass sich also die Eigenschaften, die ein talentierter Tänzer sich anarbeiten kann, zu einer höheren Einheit verbinden, die man nur noch andeuten, nicht mehr aber selbst voll ausdrücken kann. „Anmut", „Grazie", „Leichtigkeit" sind solche Andeutungsversuche. Wenn Chaplin ein Huhn ist (wie in *Gold Rush*), dann *ist* er ein Huhn, und zwar nicht einfach, weil er einzelne Bewegungen eines Huhnes perfekt nachahmt, sondern weil er das mit der größten denkbaren *Selbstverständlichkeit* tut. (Und die größte „denkbare" Selbstverständlichkeit ist die, die – zumindest dem Anschein nach – gerade nicht mehr bedacht werden muss: sonst wäre es ja keine Selbstverständlichkeit.) Und wenn er in Rollschuhen rückwärts in halsbrecherischer Volte kurz vor dem Abgrund umkehrt und Haken schlägt (in *Modern Times*), dann lässt sich darin nicht eine Sekunde lang erkennen, dass er wüsste, dass dort ein Abgrund ist. *Die Meisterschaft der vollkommenen Anmut ist die Inszenierung der vollständigen Abwesenheit von Reflexion*. Wie das möglich ist, lässt sich nicht mehr erlernen oder nachahmen. Auch die Schönheit, von der wir sprechen, ist ein ähnliches Phänomen, denn ihre Anmut ist ebenfalls eine, die sich in allerhöchster Selbstverständlichkeit manifestiert: das ist konstitutives Element der Schönheit selbst.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise.[21] Aber in ihnen erscheint die Schönheit als etwas gewissermaßen Objektives. (Zwar nicht in der Weise objektiv, wie die Existenz des schönen Menschen oder eine wissenschaftliche Aussage; aber zum transzendentalen Sinn gehört eben die Auffassung der Schönheit als etwas, was meinen persönlichen „Geschmack" übersteigt.) Wenn ich aber eine Frau sehe, die ich schön finde, die mich wie direkt „anspricht", an deren Formen und Bewegungen, an deren Blick und Lächeln ich „etwas finde", dann finde ich darin eben nie etwas Bestimmtes. Was mich anzieht, ist das noch ganz offene Versprechen, dass sie *etwas für mich sein könnte*. An dieses Versprechen können sich dann Phantasien anschließen, gleich ob es besonders romantische oder besonders erotische sind. *Aber das ursprüngliche Versprechen ist es, was diese Phantasien erst ermöglicht*. Außerdem muss auf es immer wieder zurückgekommen werden: Der Liebende, Begehrende will den geliebten Menschen immer wieder sehen, „kann sich nicht satt sehen" an ihm. Aber nicht um etwas Bestimmtes zu sehen, etwa ein Detail näher kennen zu lernen (so wie man einen Forschungsgegenstand sukzessive näher kennen lernen kann); auch nicht um den Phantasien genauere Grundlagen zu schaffen: Er *schaut* nur, um zu *sehen*. Dem Liebenden schmilzt die Welt auf einen Menschen zusammen, den er immerzu sehen muss. Das ist aber für ihn kein Verlust, denn dieser Mensch trägt ganz alleine und ohne Anstrengung die ganze Offenheit und Möglichkeit, zu der Welt überhaupt nur fähig ist. Deswegen ist der Blick des Liebenden oder Begehrenden eben auch a priori nicht auf ein Ende eingestellt: es gibt keinen irgendwie empirischen Punkt, an dem genug gesehen wäre. Es wäre so, als wollte man von ihm fordern, nun endlich einmal genug geatmet zu haben.[22]

21 „Angesprochensein eines *Subjekts* durch einen *anderen Menschen*": die Problematik, die in einer solchen Formulierung liegt, ist mir bewusst. Es ist die der genauen Situierung des Subjekts, um das es hier geht, und um die klare Auffassung des Verständnisses von Transzendentalphilosophie, das für eine solche Untersuchung noch gelten kann.

22 Ich beschreibe freilich eine sehr intensive Verliebtheit, Liebe, Begehren (vorläufig unterscheide ich diese Begriffe nicht). Dennoch ist davon die Form des Liebeswahns zu unterscheiden, in der für den Liebenden der Besitz des Geliebten schon vollzogen oder zumindest das Anrecht auf ihn eine unbezweifelbare Tatsache ist. Solcher Liebeswahn mag vielleicht auch schon genau wissen, wie die „Zukunft" mit dem geliebten Menschen aussehen wird. Nach allem Ausgeführten ist doch klar, dass dieser Liebende das Wesen der Liebe selbst verfehlt: Denn die Offenheit, den Horizont radikaler Offenheit, den die Schönheit der geliebten Person eröffnet, kann es nur geben, wenn mir diese nicht nur noch nicht gehört; sondern wenn sie mir grundsätzlich nicht „gehören" kann. Dieser Wahnsinnige stellt sich denn auch nicht dem Wagnis dieser Offenheit, wie klar zu sehen ist. Im Übrigen bleibt ihm ein Bewusstsein für die Unmöglichkeit seines angeblichen Besitzes, denn warum sollte er sich sonst in diesen Besitz so hineinsteigern? Man kann sich fragen, ob diese Bezogenheit noch „Liebe" heißen darf.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es passt zu dieser Form des Begehrens, dass der begehrte Mensch nicht unbedingt schön, im Sinn kulturell herrschender (und vom Subjekt geteilter) Auffassungen ist. Der Begehrende kann sich völlig darüber im Klaren sein, dass das Objekt seines Begehrens „nicht eigentlich schön" ist. („Elle n'est pas vraiment belle/, c'est mieux: elle est faite pour moi", wie es im Chanson heißt.) Das hindert sein Begehren in keiner Weise, es kann ihm sogar eine besondere und besonders reizvolle Färbung geben.

Aus diesen ausführlichen Beschreibungen scheint aber doch gerade etwas hervorgegangen zu sein, was unserer Ausgangsthese widerstreitet. Die war doch – freilich ohne dass die ganze Tragweite für eine Ontologie schon voll abgeschätzt werden kann –, dass die Bestimmtheit ein transzendentaler Schein im engen Sinn ist, dass nämlich Einstimmigkeit der Erfahrung etwas ist, was durch die Ignoranz gegenüber allen anderen Welten einerseits und andererseits durch die nachträgliche Umdeutung der eigenen Sinngeschichte entsteht. Nun haben wir eine Reihe von Phänomenen beschrieben, die die grundsätzliche Unbestimmtheit zwar als Horizont in sich tragen, in denen dieser aber eher wie eine Illusion auftritt. Was ist nun richtig?

In Wirklichkeit gibt es hier keinen Widerspruch. Denn in den beschriebenen Phänomenen ist die Offenheit keine Illusion. Sie kann nur nicht eingelöst werden, weil jede wirkliche Erfahrung, *für sich betrachtet*, durchaus den Charakter der Einstimmigkeit und Bestimmtheit trägt. Aber eben nur, wenn man einzelne Erfahrungen herauslöst und als etwas betrachtet, was für sich besteht. Dagegen ist der Horizont in der vollen Bedeutung, die wir ihm nun gegeben haben, der Ermöglichungsgrund aller einzelnen Erfahrungen. Die Phänomene, die hier beschrieben wurden, zeigen nun durchaus außergewöhnliche Momente an, in denen eine fundamentale Offenheit und Unbestimmtheit selbst und als solche erfahren wird. Sie wird nicht so erfahren wie ein Gegenstand; sie ist aber auch nicht etwa nur eine vage Ahnung, ebenso wenig eine nur private „Stimmung". Sie ist vielmehr eine Transzendenz, auf die hin jene einzelnen Erfahrungen überschritten werden, die in ihr auftreten. Und diese Transzendenz ist eben eine absoluter Offenheit.

Es sind außergewöhnliche Momente, vielleicht entzündet sich daran die Kritik. Sollte man nicht lieber auf die alltäglichen, die „normalen" Phänomene blicken, die doch den Großteil unserer Zeit und unseres Strebens ausmachen? Aber es ist doch gerade die These, dass es überhaupt keine „normalen" Phänomene gibt, wenn man darunter solche versteht, die in sich nicht eine Aufladung mit Bedeutsamkeit tragen. Oder genauer: es gibt sie nur insofern, als sie sich ihrerseits gewissermaßen als Mittel und Notwendigkeiten einer Bedeutsamkeit unterordnen, die mich dazu bringt, morgens aufzustehen. Wenn noch die Selbsterhaltung für die Menschen keine Selbstverständlichkeit ist – weil ich mich dagegen entscheiden kann, aus verschiedensten Gründen –, wie sollte dann in den Momenten alltäglicher Banalität das Wesen menschlicher Existenz entdeckt werden? Das Streben ist eben immer bezo-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen auf eine Bedeutsamkeit, und sei es als auf eine fehlende; dann können Handlungen und Zwänge als leer und sinnlos, vielleicht als entwürdigend empfunden werden. Aber dass sie dann schmerzvoll werden können, zeigt an, dass sie eine Bedeutsamkeit fordern, die nicht eingelöst wird. Im Übrigen wird man nicht sagen können, dass diese beschriebenen Erfahrungen so besonders außergewöhnlich wären: Schon eine zufällige Begegnung auf der Straße kann einem etwa jenen Horizont der Schönheit eröffnen – auch wenn nicht jeder diese Erfahrung wiederum poetisch so wird überhöhen können wie Baudelaire im Sonett an die *Passante*.

Die These ist also, dass sich in den beschriebenen Phänomenen etwas ganz Grundlegendes menschlicher Welthabe zeigt. *Es zeigt sich, dass der Horizont, in dem Bedeutsamkeit, echte Bedeutsamkeit* – die sicherlich Abstufungen der Intensität kennt, die aber im Ganzen besehen ein Leben allererst sinnhaft macht und antreibt – *sich konstituiert, ein Horizont fundamentalster Unbestimmtheit und Offenheit ist. Radikale Unbestimmtheit ist also das Kennzeichen jenes Entwurfs, der Sinnstiftung möglich macht. Somit haben wir die Unbestimmtheit auf der einen Seite als eine wohlgemerkt rekonstruierte Grundlage von Sinnstiftung überhaupt* – insofern die Welt eben nicht eine irgendwie a priori schon bestimmte ist –*, und auf der anderen Seite, aber dieses Mal erfahrbar, als zielloser Entwurf im Horizont, in dem sich Bedeutsamkeit, und damit „rückwirkend" Bestimmtheit der Welt, konkret konstituiert.*[23]

Allerdings stellt sich so in Dringlichkeit die Frage der Ontologie. Kann man wirklich sagen, dass die Welt „zunächst" unbestimmt ist? Auf die Probleme, die solche Reden mit sich bringen, wurde schon hingewiesen. Es sei an dieser Stelle nur an eine Tatsache erinnert, die mit den genannten Phänomenen in engen Zusammenhang steht und zugleich das Problem der Unbestimmtheit noch einmal anzeigt: Wer liebt und dann aufhört zu lieben, der sieht die einst geliebte Person wie „mit anderen Augen". Sie ist insofern noch dieselbe, als man weiß: das ist die, die ich einst liebte. Sie ist aber durchaus auch nicht mehr dieselbe Person, denn wie man sie hat lieben können, das ist vielleicht inzwischen wie durch einen Abgrund vom jetzigen Empfinden getrennt. Dabei ist dieses Nicht-Wiedererkennen ein ganz konkretes und *als solches* sich aufdrängendes Erlebnis. Auch jene Gesten und Worte und Eigenarten, die einst voller Grazie waren, in denen sich die Liebe wie in ei-

23 Im Übrigen gibt es nicht nur *eine* solche Sinnstiftung im Horizont. Ganz im Gegenteil: Wesensmerkmal dieser Form von Sinnstiftung ist gerade ihre beständige *Verschiebung* und Neuordnung. (Wir werden darauf zurückkommen.) Das eröffnet zugleich die Möglichkeit, allzu strikte und emphatische Abgrenzungen zu unterlaufen. Es geht nicht zwangsläufig immer um den einen Moment, der das ganze Leben verändert oder prägt. Die Verschiebungen können ganz beiläufig, unmerklich, wie unter der Oberfläche ablaufen. Somit erhält sich das so als Begehrensleben bestimmte Dasein seine Beweglichkeit und Offenheit, die ihm der Horizont, wenn auch empirisch uneinlösbar, verspricht.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nem Brennpunkt bündelte, sind nun erblasst und wertlos, vielleicht sogar albern oder abstoßend. Man bemerkt es selbst erstaunt. „Irgendwie" sind es noch dieselben, und doch sind sie es nicht. *Identität* wird so zu einem Problem, das neu formuliert werden muss. Soweit ich sehe, haben wir für diese Art der „Identität" kein Wort. (Denn es geht hier nicht um Identität in ihrer Beziehung zum Wandel. Dass hierin kein Widerspruch, sondern im Gegenteil eine Bedingung besteht, hat spätestens Leibniz gezeigt.)

Schließlich soll noch eine terminologische Klärung erfolgen, die wohl überfällig ist. Habe ich bisher zwischen Liebe und Begehren nicht gehörig unterschieden, so soll ab jetzt „Begehren" als Überbegriff fungieren. Es ist ein Über*begriff*, denn als solches, „rein" gibt es das Begehren nicht. Es soll damit eine Familie von miteinander durch Strukturähnlichkeit verwandten Phänomenen angezeigt sein. *Sie zeichnen sich alle dadurch aus, dass in ihnen etwas erstrebt wird, wobei dieses etwas aber zugleich ein anderes ist als es selbst. Jenes andere, in Bezug worauf erstrebt wird, hat selbst in keiner Weise die Form eines Gegenstands*. Dieses andere „gibt es nicht". Man wird vermuten dürfen, dass das, was ich im Vorangegangenen als Kennzeichen bestimmter Phänomene wie Sehnsucht oder Liebe angeführt habe, unter gehöriger Berücksichtigung der Unterschiede im Einzelnen, auch auf andere Phänomene des Begehrens Anwendung finden kann.

DIE TYPIK DES BEGEHRENS

Die Frage der Typik des Begehrens knüpft unmittelbar am zuletzt Ausgeführten an. Was ist damit gemeint? Als die Beschreibung der Phänomene des Liebens begann, fiel der Satz, den man allerorten hört: „Er/Sie ist nicht mein Typ." Was wollen wir damit sagen? Wir meinen damit, dass wir nicht nur nicht jeden anziehend finden, sondern dass in dieser, in sich völlig unbegründeten Wahl dennoch eine Regelmäßigkeit besteht. Wir mögen bestimmte *Typen* von Frauen und Männern z.B. Wenn man sich aber anschickt, zum einen solche Typen näher zu bestimmen und zum anderen die Ursachen für diese oder jene „Vorliebe" zu benennen, kommt man oft nicht allzu weit.

Wenn ein Mann etwa sagt, er bevorzuge blonde Frauen, oder besonders schlanke oder große, oder solche mit oder ohne Brille, oder solche, die viel lächeln, oder eher unnahbar-arrogant wirkende – dann ist damit in Wirklichkeit noch fast nichts gesagt. Was er damit meint, ist wohl, dass solche Frauen ihm in besonderer Weise auffallen, ihn besonders oft oder nachdrücklich beschäftigen. Es ist damit nicht gesagt, dass er sich nicht unsterblich in eine Frau verlieben wird, die mit seinem „Idealbild" rein gar nichts gemein hat oder seinem „Typ" nicht entspricht. Es fällt außerdem auf, dass man mit solchen Angaben mit Sicherheit nicht seine „Traumfrau"

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zusammenbasteln kann. Das liegt wohl daran, dass das, was ein Mann an einer Frau anziehend findet,[24] sich in keiner Weise auf Eigenschaften oder „Äußerlichkeiten" reduzieren lässt. Nicht deswegen, weil es schlecht wäre, auf Äußerlichkeiten zu achten und man sich stattdessen auf „innere Werte" besinnen sollte – eine ebenso unsinnige wie nutzlose Ermahnung. Sondern deswegen weil sich *etwas zeigt* und zwar *in* dem Sichtbaren (oder Hörbaren, oder Fühlbaren, übrigens nicht zuletzt auch im Geruch), etwas, das aber seinerseits nicht noch einmal die Form eines Gegenstands annimmt. Wenn man so will, liegt das Anziehende gewissermaßen im Zwischenraum der Eigenschaften. Aber auch unter Verzicht auf solche Formulierungen kann man mutmaßen, dass *das, was ich begehre, etwas ist, was selbst nicht eine Eigenschaft ist*.[25] (Nur dann wird auch erklärlich, wie ich aufhören kann zu lieben: Wäre es eine bestimmte benennbare Eigenschaft, eine echte und einfache Präsenz, würde als Erklärung, dass mir heute nicht mehr gefällt, was ich gestern noch liebte, wohl nur eine massive physiologische Beeinträchtigung herhalten können!)

Damit ist offenbar auf eine alte Frage in Bezug auf die Liebe die Antwort gegeben: Liebe ich *jemanden* oder *etwas an* jemandem? Nur letzteres ist eine verständliche Antwort – eine Antwort, die im Übrigen bereits Platon gegeben hat. Der Eros richtet sich auf dieses oder jenes Schöne nur, weil der schöne Körper, die schöne Seele und schließlich die Schönheit der Erkenntnisse teilhaben am Schönen an sich. Das Schöne an sich ist nun aber selbst nicht wieder eine Eigenschaft, sondern nur noch es selbst. Es fällt zwar schwer nachzuvollziehen, wie Platon meinen kann, dass dieses als solches noch einmal Gegenstand einer Schau werden kann – einer Schau allerdings, die gewisse Züge einer Gnadenwirkung hat: sie geschieht *exaiphnès*, plötzlich (Symp. 210a); sie wird zwar *vorbereitet*, aber ihre *Erreichung* ist ein Sprung, von dem nicht klar ist, ob er in der Macht des Menschen steht; entsprechend verwendet Platon dasselbe Wort *exaiphnès* auch im Siebenten Brief zur Kennzeichnung der Einsicht in das Bedeutendste (*ta megista*; Siebenter Brief 340b ff.).[26] Doch der Text des *Symposions* ist nicht nur einer der schönsten der Philosophiegeschichte, sondern auch einer der ergiebigsten, was das hier in Frage Stehende angeht.

---

24 Der Einfachheit halber behalte ich diese Redeform im Folgenden bei.

25 Ein wenig philosophische Reflexion würde also schon ausreichen, um sich die Zeit und Mühe zu sparen, die auf jene kindischen Unternehmungen angewandt werden, in denen aus Tausenden von Bildern (!) und unter Befragung ebenso vieler Probanden, schließlich unter Aufwendung neuester Technologie das Bild der „perfekten Frau" gebastelt wird. Die Naivität ist mit Händen zu greifen – ganz anders eben als die Schönheit.

26 Übrigens beklagt sich Alkibiades – jener bedauernswerte und doch schuldige Nicht-Versteher (mit der Betonung auf dem Widerspiel der Verneinung) – im *Symposion* darüber, dass ihm Sokrates immer so plötzlich erschiene, immer dort, wo man ihn nicht erwartet! Vgl. Symp. 213c.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei Platon erweist sich das Begehren (der Eros) als wesentlich *verschiebbar*; das deswegen, weil es sich über sich selbst täuscht: Ich glaube, ich begehre diese Frau. In Wirklichkeit begehre ich sie nur, *insofern sie schön ist*, d.h. insofern sie ein anderes ist als sie selbst. Deswegen kann das Begehren an allen endlichen Gütern keine Ruhe und Befriedigung finden: nicht so sehr, dass sie endlich sind, macht ihre Unzulänglichkeit aus, sondern dass sie ihr Gutsein, ihre Schönheit nicht sich selbst verdanken. So erklärt sich die charakteristische Bewegung der Unruhe, die das menschliche Begehren auszeichnet: Kaum ist es befriedigt, erwacht es von neuem. Kaum habe ich diese Frau „besessenen" (oder glaube es zumindest), begehre ich die nächste. Immer meint man dabei, wirklich bei den Dingen und Menschen als solchen zu sein. Aber sie sind bedeutsam nur durch ihre Beziehung auf ein Schönes, das sich in unterschiedlichen Abstufungen in ihnen verkörpert.

Das Begehren richtet sich so auf etwas im Präsenten, im einfach Anwesenden, Wahrnehmbaren, was diesem gegenüber *transzendent* ist, es aber erst zu dem macht, was es für mich ist – schön.[27] Daher ist das Begehren seinem Wesen nach *verschiebbar*. Nun gibt es zwar eine Aufstiegsgeschichte des Begehrens, nämlich die, von der die Rede Diotimas erzählt. Aber dieser Aufstieg ist die Ausnahme: die meisten verirren und verlieren sich in ihrem Begehren.

27 Soll es also keine „wahre Liebe" geben? Keine Liebe, die den anderen *nur um seiner selbst* willen liebt? *Verständlich* ist eine solche unbedingte und nicht mehr auf ein anderes im Anderen gerichtete Liebe aus den hier vorausgesetzten Prinzipien nicht mehr. Sie wäre also ein Mysterium. Andererseits konstatiere ich ja nichts Geringeres als die grundsätzliche Uneintauschbarkeit und letzten Endes Unkommunizierbarkeit unserer Welten. Wenn es schon schwer ist, sich über ein philosophisches Buch z.B. oder die Aufführung einer Oper zu einigen – wie sollte dann das mit dem Wort „Liebe" nur sehr hilflos Angedeutete je zu einer objektiven Charakteristik gelangen? Liebe gibt es nur, darin ist der Phänomenologie zu folgen, als erlebte und gefühlte. Wer weiß also, zu welcher Exaltation das Gefühl fähig ist? Liebe wäre dann, wenn sie als eine „reine" möglich ist, diejenige, in der die bezeichnete Struktur des Begehrens noch einmal überschritten, übersprungen würde. Eine solche Liebe wäre schwer zu begreifen, hier stieße eine theoretische Analyse an eine unüberwindbare Grenze; aber man sollte sich auch gelegentlich an Pascal erinnern: „Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être." (L. 149, 521a). Und der von Pascal verehrte wie gefürchtete Montaigne hat diese Idee einer „reinen" Liebe in seinem Essai I, 28 (‚De l'Amitié') in Bezug auf seinen verstorbenen Freund Étienne de la Boétie mit der ihm eigenen Eleganz in eine berühmte Formel gebracht: „Si on me presse de dire pourquoi je je l'aimais, je sens que cela ne peut s'exprimer qu'en répondant: Parce que c'était lui: parce que c'était moi." (I. 373)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich teile nun eine wichtige Voraussetzung Platons nicht mehr, nämlich die der Transzendenz der Schönheit (allgemein einer Transzendenz des Ideellen).[28] Wo diese Voraussetzung fällt, ändert sich die gesamte Theorie des Begehrens in ihren zentralen Punkten: Zum einen gibt es nicht mehr ein wahres, natürliches Begehren. Das Begehren richtet sich nicht, wie es Platon auch dem christlichen Denken aufgegeben hat, ursprünglich auf ein absolutes Gut, von dem es nur „nachträglich" abgefallen ist. Es hat das absolute Gute, das vollkommen Schöne vielmehr nie gegeben; es tritt aber durchaus im Begehren *als verlorenes* auf. Damit fällt aber auch eine a priori gültige Hierarchie der Begehrensformen und -objekte fort: Das Begehren ist ein grundsätzlich in der Vielfalt seiner möglichen Objekte zerstreutes (und prinzipiell kann eben *alles* Objekt des Begehrens werden, so wörtlich, wie dieses „alles" nur aufgefasst werden kann). Damit wird aber die „Individualität", d.h. die je eigene und unvergleichliche Gestalt, die das Begehren in den einzelnen Menschen einnimmt, nicht zu einem (durch Sünde, Verkörperung oder anderes) gewissermaßen akzidentell zu einem wahren Begehren hinzugetretenen Irrtum, sondern zum Wesen des Begehrens selbst. Die Unkommunizierbarkeit des Subjekts in seinem Standpunkt, mit seiner Welt, und die seines Begehrens sind Seiten ein und derselben Tatsache.[29] Daher „macht mich" mein Begehren ebenso vollständig „aus" wie jener unverwechselbare Blick, in dem sich für mich Welt eröffnet: beides – Blick und Begehren, korrelativ die gesehene und begehrte Welt – lässt sich denn auch nicht voneinander trennen.

Damit entsteht die Aufgabe, jene Charakteristik, die das Begehren seit Platon in der Philosophie hat (und die sich durch sämtliche Metaphysiken durchträgt), als Elemente seiner transzendentalen Struktur verständlich zu machen. Man sieht bereits, welcher Modifikation der Gedanke des Transzendentalen damit unterworfen wird, denn das Begehren wird so nicht ein Aspekt unter anderen für ein „transzendentales Subjekt", sondern der Kern desselben.[30]

Damit eröffnet sich aber auch die Möglichkeit, die je „individuelle" Gestalt des Begehrens ernst und als Herausforderung für eine philosophische Erklärung anzunehmen. Wir mögen dieses oder jenes Wollen, Wünschen, Begehren persönlich als kindisch, geschmacklos, sogar verwerflich oder schlecht beurteilen – für die philo-

28 Die folgenden Ausführungen sind sichtlich auf jene Modifikationen in der Theorie des Begehrens gestützt, die Freud und, in seiner Nachfolge, Lacan eingeführt haben.

29 Wenn es so etwas wie eine reine Tatsache gibt, etwas, das Faktum ist und nichts sonst, das sich nicht noch einmal in eine Theorie, eine Regelmäßigkeit, unter ein Gesetz etc. ordnet, dann dies: dass ich bin und dass ich ich bin, und Ich das einzige Ich ist, das ich kenne und kennen kann.

30 Da wir im Anschluss an Freud und Lacan dieses Begehren aber strukturell begreifen, darf dieser „Kern" nirgends in substantieller Weise gefasst werden, wie es etwa noch bei Schopenhauers individuellem Willen der Menschen der Fall ist.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sophische Analyse sind solche Urteilskategorien selbst noch begründungsbedürftig: Sie kann nur die Vielfalt des Begehrens konstatieren und ihre Erklärung unternehmen.

Nun aber waren wir bereits darauf gestoßen, dass unser Begehren – also immer mein Begehren – einer *Typik* folgt. Ich begehre nicht alles; ich meine selbst, dass mein Begehren in sich einer gewissen Logik folgt; ich glaube, eine Regelmäßigkeit in, eine Verwandtschaft zwischen den Objekten meines Begehrens zu erkennen (zumindest soweit ich sie der Reflexion für wert befinde). Wie ist das zu *erklären*?

Das Faktum ist bekannt,[31] aber die Erklärungen sind meist dürftig ausgefallen. Platon selbst antwortet im *Phaidros* mit einem Mythos: In den Zeiten zwischen den Verkörperungen schauen die Seelen jene Gottheiten im Glanz ihrer Ewigkeit, nach denen sie sich in ihren irdischen Leben dann sehnen. So schaut die eine Seele etwa den Kriegsgott Ares und ist dann, in ihrer Verkörperung, von einem unstillbaren Begehren nach allem Kriegerischen, Kämpferischen, nach Kräftemessen, Wettbewerb und Sieg getrieben. Bei Schopenhauer verbleibt die „Ursache" des individuellen Willens – der allerdings mehr in Bezug auf die moralische Disposition betrachtet ist – ebenfalls in einem metaphysischen Nirwana: Der Charakter ist einfach angeboren. Es gibt allein schon deswegen keine Ursache des Willens für Schopenhauer, weil Ursache und Wirkung Begriffe sind, die nur innerhalb der Welt der Erscheinungen ihre legitime Anwendung finden können. Der Charakter verweist aber auf einen durch keine Erfahrung erklärbaren Rest von Individualität.

Bei Freud kommt es unter dem Einfluss Darwins zu einer neuen Fassung des Problems: Meine Triebnatur ist sowohl von Vorindividuellem als auch von meinen Erfahrungen bestimmt, denn sie verweist auf eine Geschichte der Sedimentierung von Trieben, die mich als Einzelwesen weit übersteigt, die in verschiedenen Graden auf eine Vorzeit verweist (von der unmittelbaren Familie bis zur Geschichte der Menschheit), die ich nur noch annehmen, nicht mehr ändern kann. Gleichwohl entwickeln sich die Triebe in mir durch meine Erfahrungen und die Weise meines Umgangs mit ihnen fort, sodass ich erstens nicht einfach von ihnen determiniert

31 Etwa bei Locke: Essay. 269: „The Mind has a different relish, as well as the Palate […]." Oder bei Pascal, L'art de persuader. 356a: „La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme; un riche et un pauvre en ont de différents; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient; les moindres accidents les changent."

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bin, sondern mir eine „Freiheit“ belassen bleibt, und die Geschichte des so bestimmten Trieblebens eine prinzipiell unabschließbare ist.[32]

Eine kuriose Selbstbeschreibung liefert ausgerechnet Descartes: Er habe immer eine unerklärliche Zuneigung zu schielenden Menschen gespürt – unerklärlich, bis er sich erinnerte, dass er als Kind eine Amme hatte, die schielte. Es war also die *Assoziation* mit jener schielenden Kinderfrau, die die Regelmäßigkeit seines Begehrens verursachte. Kurios ist nicht nur die Geschichte selbst und der Umstand, dass ausgerechnet ein Descartes sie berichtet – kurios ist vor allem seine Behauptung, dass die Neigung in dem Augenblick aufhörte, wo er sich ihrer Ursache bewusst wurde![33] Auch wenn dieses Geschehen *der Struktur nach* mit psychoanalytischen Theorien zusammenpasst, ist sie doch etwas zu glatt und problemlos und vor allem *restlos* vorgestellt, um ganz glaubwürdig zu sein.[34] Hier ist es also eine durch Erfahrung bestimmte „Objektwahl“, die den Rationalisten irritiert, aber auch nur, bis sein souveräner Geist sie aufklärt.

Letztlich ist die Frage, ob das Begehren seine Ursachen ganz im Metaphysischen oder nur in Erfahrungen hat, nicht zu klären, und daher auch nutzlos. Sie ist eine im schlechten Sinn spekulative. Sie muss aber auch keineswegs geklärt werden, denn Freuds etwas salomonische Antwort ist doch durchaus einleuchtend, zumindest wenn man ihren Biologismus hinter sich lässt: Als unerklärlicher Rest verweist das Begehren tatsächlich auf einen Ursprung, der nicht mehr der eines seiner selbst bewussten Ich ist. Mein Begehren geht mir in gewisser Hinsicht vorher. Dieser Primat muss dabei keineswegs unbedingt als biologisches Erbe begriffen werden. Dass ich der Sohn meines Vaters und meiner Mutter bin, hat nämlich einen körperlichen und einen geistigen Aspekt, und es ist zum einen nicht sicher, wie jener diesen „begründen“ kann, zum anderen ist für unsere Betrachtung das Begehren ein Entwurf, der wiederum sinnlich, diesmal leiblich fundiert ist; doch hatten wir schon gesehen, dass die leibliche Fundierung nicht schon das so Fundierte *bestimmt*.

---

32 Wenn Freud sagt, das Unbewusste und die Triebe seien zeitlos, dann meint er damit eben nicht, sie stünden jenseits aller Zeit, wie transzendente Instanzen; er meint vielmehr, dass das Unbewusste keine Zeit *kennt*, dass also *für* das Unbewusste die Zeit keine Rolle spielt. Der Trieb für sich betrachtet – und das ist immer nur eine Abstraktion – beachtet die Zeitlichkeit nicht. Das steht in unmittelbarer Verbindung zur Theorie der ursprünglich imaginären Befriedigung des Triebes, eine direkte imaginäre Befriedigung, die im Traum Auferstehung feiert.

33 Brief an Chanut, 6. Juni 1647. AT V. 56 f.

34 Die Psychoanalyse würde ja nicht behaupten, dass sich das Begehren mit der Einsicht in seine Ursächlichkeiten (im weitesten Sinn verstanden) schlichtweg auflöst, sondern nur, dass gewisse Symptome sich dann klären können.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Also dass mir mein eigenes Begehren vorhergeht, hat einige Plausibilität. Vor allen Dingen verträgt es sich aber gut mit dem Erlebnis dieses Begehrens: Denn obwohl es immer *mein* Begehren ist, das ich erlebe, *kommt es wie ein fremdes über mich*. Es entwirft sich ja kein Ich-Subjekt nach reiflicher Überlegung in einem Horizont des Begehrens. Sondern erstens besteht dieser immer schon und zweitens kann mir mein Streben auch fremd und „unheimlich" (nämlich im engen Freudschen Sinn) sein. Es ist ja bereits dann ein „fremdes", wenn ich etwa von glühendstem Verlangen nach einer Frau ergriffen werden: Dieses Verlangen „kommt über mich", „ergreift mich", „überwältigt mich", sagen wir etwa, und wir meinen ganz ernst, dass das Verlangen auf uns fällt, als käme es von anderswoher, als wäre es *nicht* mein ganz eigenes und eigenstes. Noch deutlicher wird die Fremdheit des Begehrens, wenn es sich um solche Wünsche handelt, die ich mir selbst nicht eingestehen kann, wo sich also mein bewusstes Ich gegen die Anstürme seines Begehrens verteidigt, genauer: wo dem Ich diese Verteidigung von dem Über-Ich abgenommen wird, das dafür sorgt, dass nur solches zu Bewusstsein kommt, was mit ihm in eine, wenigstens prekäre Übereinstimmung gebracht werden kann. *Das Subjekt des Begehrens ist also wesentlich ein gespaltenes*.[35]

Im Grunde wurde diese Fremdheit des Begehrens immer schon bemerkt: Der Mythos Platons, die Transzendenz des Willens bei Schopenhauer, die Triebe bei Freud, ja: letztlich das gesamte uralte Thema der Leidenschaften – all diese theoretischen Ansätze versuchen eben dieser Fremdheit Rechnung zu tragen.[36] Freilich

35 Es ist *wesentlich* gespaltenes. Wieder darf man nicht der Versuchung erliegen, das „zugrundeliegende" begehrende Es für ein tatsächlich früheres zu halten, das erst „nachträglich" durch eine kulturelle Überformung und damit auch Überforderung in akzeptable Bahnen gedrängt wird. Das einzige uns bekannte Subjekt des Begehrens ist ein solches, dass es grundsätzlich in der Differenz zwischen einem Begehren und seiner „Kultivierung" steht. Tiere haben kein Begehren, so wie wir den Begriff verwenden, denn ihre Objekte des Wollens sind *eindeutig* bestimmt (durch Instinkt und Prägung), wie bereits ausgeführt wurde. Begehren ist genau die Einführung jener Doppeldeutigkeit und Unbestimmtheit in eine menschliche Welt, die sich eben dadurch erst als solche eröffnet. Mit anderen Worten: *Eine echte Transzendentalphilosophie (also die Philosophie der Möglichkeitsbedingungen einer Welt für ein Subjekt, das sich zu sich selbst verhält) ist unvollständig, ihr Gegenstand unverständlich ohne eine Theorie des Begehrens*.

36 Weshalb liest man heute nur noch wenig über die Leidenschaften? Ich denke, das liegt daran, dass es „Leidenschaften" nur geben kann (in einem ganz strengen Sinn), solange das Bewusstsein in seinem Leben und Streben an einem transzendenten Maßstab gemessen werden kann. Die Leidenschaft, als die körperlich oder durch die Begierde (im religiösen Sinn) bedingte Verunreinigung eines an sich reinen Strebens, welches letztere immer auch ein „vernünftiges" ist, diese Leidenschaft hört auf, ein Thema zu sein, hört auf, überhaupt zu sein, wo der Glaube an eine „Orthorexis", an ein rechtes und richtiges Stre-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schließt das keineswegs aus, dass mein Begehren mir ein für alle Mal zufällt. Es wird sicher von den Erfahrungen, die ich mache, mit bestimmt und immer wieder neu inkliniert (wie eine Bewegung, die beständig neue *clinamina* erfährt).

Vor allem bleibt aber die Frage, wie die Regelmäßigkeit des Begehrens zu fassen ist. Bisher war sie nur behauptet, nicht schon erklärt. Descartes' Beispiel führt schon in eine Richtung, ebenso wie der Mythos Platons: Was Descartes begehrte, war eine Ähnlichkeit mit…; und so auch die Seele bei Platon, die eben noch Ares schaute und nun dem Krieg sein irdisches Leben widmet. In der Tat wird man annehmen müssen, dass die Kommunikation der Objekte des Begehrens untereinander durch das besorgt wird, was man einige Jahrhunderte lang *Assoziation* genannt hat. Dabei ist man aber der Klärung ihrer Prozesse erst im 20.Jh. näher gekommen. Die Assoziation fungiert nach Ähnlichkeit und Kontiguität, hieß es seit Hume.[37] Aber damit ist doch noch nichts gesagt, denn die Nähe in Raum und Zeit und die Ähnlichkeit bezeichnen ein unendliches Feld *möglicher* Verknüpfungen, aber nicht eine verständliche Bestimmung *wirklicher*. Davon abgesehen, dass die „Nähe" ein bloß relativer Begriff ist (Ist etwas zeitlich nahe, was am selben Tag geschah, im selben Monat, im selben Jahr? Muss es dasselbe Zimmer sein, dasselbe Haus, reicht dieselbe Stadt?), es ist doch immer unendlich vieles gleichzeitig und in räumlicher Beziehung zueinander. Ebenso ist sich doch vieles ähnlich, jeder Gegenstand hat eine solche Vielzahl an Bestimmtheiten, die alle ihre Doppelgänger finden können. Was bestimmt nun aber, was in die Assoziation eingeht?

Man sieht, dass die Frage solange falsch gestellt ist, wie man auf dieser Ebene verbleibt: So wird man nie zu einer Antwort kommen. Was man immer berücksich-

---

ben, das in einer natürlichen oder gar übernatürlichen Ordnung vorgegeben ist, versiegt. Wenn, wie ich behaupte, das Streben des Menschen niemals einfach nur vernünftig ist, wenn sogar ein ganz vernünftiges Streben kein menschliches mehr sein könnte, wenn jeder Akt des Wollens und Begehrens die sinnhafte „Überformung" eines in sich ganz Indifferenten ist – was soll man dann mit der klassischen Entgegensetzung von Vernunft und Leidenschaften noch anfangen? Dass es also z.B. in dem hier vorgeschlagenen Denken keine Leidenschaften mehr gibt, heißt nicht einfach, dass der Begriff für uns unnötig oder unverständlich ist, sondern das heißt, dass es tatsächlich *nichts gibt*, was ihm entsprechen könnte – ganz wörtlich. Es wird später noch diskutiert werden, was von solchen Übergängen zu halten ist, wo etwas, was über Jahrhunderte wie selbstverständlich da war, plötzlich verschwindet und nur das Befremden hinterlässt, wie man sich so lange damit beschäftigen konnte. So bringt ja auch das Phlogiston nichts mehr zum Brennen, es erhitzt keine Gemüter mehr; bestenfalls wärmt es uns in unserer Selbstgewissheit, dass wir es eben heute besser wissen.

37 David Hume: A Treatise of Human Nature. 12 ff. (Book 1, Part 1, Section 4). Freilich nennt Hume als Drittes noch die Beziehung von Ursache und Wirkung, die als Mechanismus der Assoziation wirkt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tigen muss, ist die Dimension der Bedeutsamkeit. Die Bedeutsamkeiten, die wir in der Welt finden/stiften – und die doppelte Kennzeichnung folgt, das ist nun klar, einem Zwang in der Sache – heben uns dieses oder jenes heraus, was sich entweder an dem Gegenstand, der in Frage steht, abhebt und somit zum Anknüpfungspunkt von Ähnlichkeiten wird, oder aber was in der Erfahrung mit dem Gegenstand die Marksteine seiner räumlichen und zeitlichen Positionierung werden, an die sich die Assoziation der Kontiguität anschließen lässt. (In der Realität ist es freilich häufig genug umgekehrt: Nicht dient mir eine in sich neutrale Idee von Räumen und Zeiten als Rahmen der Einordnung meiner Erlebnisse; es sind vielmehr diese, die Räume und Zeiten skandieren, ordnen und damit bestimmen. Auch hier darf also nicht von einer, selbst nie gegebenen Basis von Neutralität ausgegangen werden, auf die sich eine Bedeutsamkeit erst aufpfropft; es sind die Bedeutsamkeiten, die unsere Auffassung von Raum und Zeit prägen.)

Aber auch das reicht noch nicht hin, um die Mechanismen der Assoziation wirklich zu klären. Gelungen ist das erst durch die Einbeziehung der Einsichten der Sprachwissenschaft in die Analyse des Bewusstseins und des Unbewussten.[38] Lacan hat die Freudschen Begriffe der Verschiebung und Verdichtung mit den Analysen Roman Jakobsons verbunden und sie als *Metonymie* und *Metapher* deuten können. Dann sind nicht nur die Mechanismen, die die Zensur leiten (mit anderen Worten: die die Produktivität eines menschlichen Begehrens formen), im wesentlichen sprachlicher Natur, sondern auch die Prinzipien der Assoziation.[39]

Wir hatten seit dem Anfang davon gesprochen, dass für ein menschliches Bewusstsein nie etwas nur es selbst ist; es ist immer auch zugleich ein anderes als es selbst. Diese Doppelbestimmung aller Gegenständlichkeiten wird nun allererst verständlich. Denn was man einst als Kontiguität bezeichnete, erweist sich nun als ein Prozess, durch den sich eine Bedeutsamkeit auf etwas verschiebt, was mit dem „ursprünglich“ Bedeutsamen in einer äußerlichen, zufälligen, aber dennoch irgendwie gegebenen Verbindung steht. Wenn in den Liedern von der enttäuschten Liebe der Verlassene den Spiegel zerstört, in dem sie sich schön machte, dann folgt er den Wegen der Metonymie: Dort saß sie immer, dort habe ich sie gesehen; der Platz, der Spiegel sprechen daher von ihr. Jakobson nachfolgend bemerkt Lacan denn auch, dass die Metonymie die Stilfigur ist, die den sogenannten „Realismus“ be-

38 Soweit man irgendwie sagen kann, die Bewältigung eines solchen Problems sei wirklich gelungen. Wer weiß, welche Naivitäten man in einigen Jahrzehnten darin finden wird.

39 Vgl. zu diesem gesamten Thema, wie allgemein zur Einbeziehung der Freud’schen und Lacan’schen Thesen in den Kontext einer Transzendentalphilosophie meine Aufsätze ‚Von verschrobenen Menschen, ersetzbaren Dingen und den Namen der Eisblumen‘ und ‚Eros – Trieb – Begehren‘.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

herrscht, während die Metapher dem „Symbolismus“ ihr Gepräge gibt.[40] Denn in dieser wird zwischen den Gegenständen eine *innere* Verbindung gestiftet: Sie sind sich, in irgendeiner Weise, *gleich*. Wenn der Verlassene im gleichen Lied (*Dites-moi*, von Michel Jonaz) beklagt, dass man immer noch so viel Lärm von dem unter der Wohnung liegenden Schulhof hört, doch keinen mehr aus dem Bett, das sie einst teilten – dann folgen seine Gedanken der Logik der Metapher. Hier ist es nicht die Idee der räumlichen Nähe zwischen Schulhof und Wohnung, die leitend ist, sondern der *Lärm*, in dem sich zwei Vorstellungen bündeln und verdichten.

Die Assoziation ist also ein Prozess, der ein Bewusstsein voraussetzt, das sich sprachlich eine Welt eröffnet. Zugleich setzt sie ein begehrendes Bewusstsein voraus. Kurz: *In Metonymie und Metapher spricht sich assoziativ ein menschliches Begehren aus*.

Solche Thesen scheinen dem Unbewussten oder Vorbewussten (denn die genannten Beispiele sind ja nicht solche, die der Zensur unterliegen, bedürfen also nicht des Eindringens in psychoanalytische Tiefen) eine ziemlich hohe Reflexionsfähigkeit zuzutrauen. Sind wir es nicht gewohnt, Metaphern und Metonymien für besonders anspruchsvolle Verwendungen der Sprache zu halten? (So anspruchsvoll übrigens, dass der Streit der genauen Abgrenzung der beiden und der präzisen Bestimmung vor allem der Metonymie noch lange dauern wird.) Denkt also das Denken noch einmal, bevor wir es gedacht haben?

Solche Einwände verfehlen das Wesentliche der Argumentation: Da denkt kein Denken, bevor gedacht wird. Was mit Metonymie und Metapher beschrieben wird, ist nicht ein eigenständiges Denken, das ich dann einholen kann oder auch nicht. *Metonymie und Metapher sind die Prozesse, in denen sich eine menschliche Welt, eine Begehrenswelt erst artikuliert; sie sind damit aber auch die Möglichkeitsbedingungen des Denkens überhaupt!*

Wenn wir uns endgültig von der irrigen Idee verabschiedet haben, dass die Welt uns neutral entgegentritt und uns einlädt, mit ihr dies oder jenes zu machen oder von ihr zu denken; wenn wir die Welt radikal als das Korrelat eines Subjekts begriffen haben, das diese Welt allererst in seiner Ordnung, Gliederung, Gewichtung, eben: *Artikulation* zu entwerfen hat – dann kann dieser Entwurf nur geschehen, indem sich die Elemente der Welt in ein Geflecht von Beziehungen zueinander begeben. Genau das beobachten wir doch auch, dass nämlich die Dinge und Menschen aufeinander verweisen, dass sie eben nicht *erst* isoliert stehen und *dann* verbunden werden müssten. Sie sind immer schon, insofern wir Bedeutsamkeit stiften, miteinander in Kommunikation.

40 Lacan: Les psychoses. 260. Jakobson entwickelt diese These in: Randbemerkungen zur Prosa des Dichters Pasternak [1935]. In: Jakobson: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 192-211.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Ort, von dem her der Entwurf dieser Bedeutsamkeit geschieht, ist ein Nirgendwo – ein Nirgendwo und ein Nichts, das uns später noch näher beschäftigen wird. Der Horizont der Unbestimmtheit, der sich im Begehren eröffnet und seinerseits als Bestimmungsgrund der Gegenständlichkeiten fungiert, lässt sich selbst nicht noch einmal einholen und zu einer Gegenständlichkeit machen. Mit anderen Worten: Was wir wirklich begehren, das wahre Objekt unseres Begehrens *gibt es nicht*.[41] Nur weil es das nicht gibt, begehren wir wie Menschen: indem sich das Begehren verschiebt und verdichtet. Lacan nennt dieses Objekt, das es nicht gibt, auch das Objekt *a*. Das ist nur eine Weise das anzudeuten, was sich begrifflich kaum noch fassen lässt, weil ihm das fehlt, was für eine Be-Greifen vorausgesetzt sein müsste: die Kontur des Gegenständlichen. Zugleich tritt das Objekt *a* immer als ein *verlorenes* auf: Davon erzählten ja sowohl der platonische Mythos als die cartesische Episode! Dadurch wird auch die Rhetorik der Liebe verständlich, die sich nun, wo der wahre Geliebte gefunden ist, wie vervollständigt fühlt – wieder denkt man an Platon –, so als sei das gefunden, was man immer suchte etc.

Lacan geht selbst auf den Vorwurf des Intellektualismus ein. Was die Zeitgenossen Freuds empörte, war nicht, so Lacan, dass er von der Sexualität gesprochen hat. Das sei ein akzeptierter wissenschaftlicher Gegenstand gewesen. Was Empörung hervorrief, sei die Tatsache gewesen, dass Freuds Unbewusstes, seine Triebe so „vernünftig" waren![42] Und Lacan fügt hinzu, seine Hörer mögen allen misstrauen, die diesen Vorwurf des Intellektualismus teilten.[43] Aber ist das nicht doch etwas viel verlangt: Metapher und Metonymie als sprachliche Prozesse sollen konstitutiv unsere Sinnstiftung anleiten?

Um hier ein wenig Klarheit zu gewinnen, muss man sich nur einer simplen Tatsache erinnern: Die Ähnlichkeit, die in den Theorien der Assoziation immer fungiert und mit der wir alltäglich umgehen wie mit der größten Selbstverständlichkeit der Welt – diese Ähnlichkeit ist alles, *nur keine objektive Eigenschaft*! Es gibt radi-

41 Eine schöne Formel für die Vorstellung jenes wahren Objekts, die zugleich den richtigen Schluss zieht – dass nämlich in seinem Genuss die Verschiedenheit der Geschmäcker ihr Ende findet (was diese Verschiedenheit endgültig als eine gewissermaßen äußerliche Verunreinigung eines an sich rechten Begehrens erweist) –, liefert wiederum Locke: „Could we suppose their relishes as different there [im Jenseits] as they are here, yet the Manna in Heaven will suit every one's Palate." (277)

42 Man hat also einen guten Hinweis darauf, *wann* sich der Übergang vollzog von einer Sicht, in der es Vernunft auf der einen Seite und Leidenschaften auf der anderen gab, zu jener anderen, die Vernünftigkeit selbst als Frage betrachtete und diese gemeinsam mit der „Leidenschaft" entstehen ließ.

43 Lacan: L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In: Écrits I. 490-526. 520. Im gleichen Text schlägt Lacan übrigens auch seine strukturelle Lesart der Freud'schen Rede von einem „Kern unseres Wesens" vor.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kal keine Möglichkeit, Ähnlichkeit objektiv auszuweisen oder zu bestätigen. Ebenso kann ich eine Person auf der Straße einem Bekannten ähnlich finden, während ein Freund, der neben mir läuft und den Bekannten ebenfalls kennt, jede Ähnlichkeit abstreitet. Zwar kann ich ihm sagen: „Doch! Sieh mal die Mundpartie!" Aber zum einen ist es dann immer noch nicht sicher, dass mein Freund die Ähnlichkeit sieht; und zum anderen: Selbst wenn er sie sieht, dann heißt das, dass man zwar den Blick eines anderen auf eine Ähnlichkeit lenken kann; vollziehen muss er sie selbst.[44] Denn dass es ein aktiver Vollzug ist, der dazu erfordert wird, das zeigt die Tatsache, dass der andere, nachdem er die Ähnlichkeit bemerkt hat, die unbekannte Person anders sehen wird, gewissermaßen *als andere*.[45] Der Beweis: jenes ununterdrückbare gedämpfte Lachen, das einen kurz im Vollzug der Ähnlichkeit überkommt. Dieses Lachen ist keines der Belustigung, sondern wie ein Ventil, aus dem die Spannung und Verblüffung abgeleitet wird, die sich daraus ergibt, dass einer, der eben noch er selbst und damit „irgendwer" war, plötzlich wie ein anderer ist und doch nicht der andere ist.

Aber dass es keine objektive Ähnlichkeit gibt, das lehrt nicht nur die Erfahrung, sondern auch die Natur der Sache. Denn Ähnlichkeit kann allein deswegen keine objektive Eigenschaft sein, weil sie eine *Beziehung* ist. Und Beziehungen, Relationen sind nun einmal ihrem Wesen nach logische und nicht reale Eigenschaften. Man sieht, wie sich der Begriff des Logischen verschieben muss, um seinem grundsätzlichsten Niveau gerecht werden zu können. Die Ähnlichkeit – ein Grundsatz, unter den wir praktisch durchgehend unsere Welt ordnen – ist ja kein formallogischer Grundsatz. *Im Gegenteil, sie ist Ermöglichungsgrund der Bedeutungen, die erst das Material der Logik bilden sollen, indem sie Ermöglichungsgrund der spezifischen Identität ist, die Dinge für uns bekommen können: Sie werden nämlich erst zu dem, was sie sind, indem sie auch etwas anderes sind! Die bemerkte Doppeltheit*

44 Sie ähnelt darin den Phänomenen des *esprit de finesse*, die Pascal beschreibt: Ihre Prinzipien sind „vor aller Augen", nicht artifiziell, zugleich aber so vielfältig und fein, dass es fast unmöglich ist, nicht eines von ihnen zu übersehen. Und es macht unendliche Mühe, sie jemandem sichtbar zu machen, der sie nicht schon sieht. Allerdings ist auch deutlich, dass nach Pascals Beschreibung die gesamte Komplexität der Welt, d.h. alles, was sie an Sinn jemals wird gewinnen können, indem ihre Elemente unendlich viele verschiedene Beziehungen eingehen, schon in der Welt liegt. Das ist und bleibt eine zweifelhafte metaphysische Voraussetzung: Vielmehr vollzieht sich in jedem Augenblick eben die Bestimmtheit der Welt aufs Neue, mit ihrer Aura der Unbestimmtheit, ohne aber dass sich sagen ließe, der Sinn, den ich so finde, läge in metaphysischer Weise schon in ihr. Dies ist vielmehr gerade der transzendentale Sinn, der der Auffassung je notwendig zugeschrieben wird.

45 Mit einem aktiven Vollzug ist natürlich eine Konstitutionsleistung gemeint, die einen Sinn stiftet, der zuvor nicht gegeben war.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Gegenständlichkeiten – dass nichts nur ist, was es ist – ist also nicht etwa eine nachträgliche Beeinträchtigung, sondern die einzige Möglichkeit, unter der dem menschlichen Bewusstsein überhaupt etwas erscheinen kann. Daher ist noch der Versuch, einen formallogisch kohärenten Begriff von Ähnlichkeit zu entwickeln – wogegen nichts spricht – von der Ähnlichkeit im ersten, grundlegenden Sinn abhängig, einem Sinn, der sich niemals wird formalisieren lassen, *weil er die Grundlage aller formalisierten wie nicht-formalisierten Vernunft ist*.[46]

Das lässt sich auch daran ersehen, dass Tiere keine Ähnlichkeit kennen. Ein Hund mag nicht zur Entscheidung kommen können, ob dieser oder jener Mensch sein Herrchen ist oder nicht (wenn der sich z.B. verkleidet hat). Das heißt ja nicht, dass er eine Ähnlichkeit sieht. Er sieht im Gegenteil sein Herrchen, und er sieht es doch nicht. Der Hund befindet sich also in dem Zustand, den die Stoiker für die Natur der menschlichen Willensschwäche gehalten haben, und vielleicht passt ihre Beschreibung auch wirklich nur hier. Denn Ähnlichkeit ist gerade die Vermittlung dieser beiden einander widersprechenden Auffassungsweisen: Etwas ist es selbst, und auch noch ein anderes. Man verzeihe den ein wenig kryptischen Stil; aber eine griffigere Formel wie z.B. „Ähnlichkeit ist das Bewusstsein einer Nicht-Identität bei partieller Identität", hat das Problem, dass sie eben die Identitäten schon voraussetzt, um deren Konstitution es gerade geht. Jene kryptische Formel fasst *die einzige Weise* zusammen, *in der uns Identität überhaupt erscheint*. *Dabei ist aber das, was es für sich wäre (wenn das denkbar wäre), ein Anknüpfungspunkt einer unvorhersehbaren Vielzahl von anderem, was es auch ist*. Jedes ist ein Etwas, wird man sagen; liegt darin nicht, dass die vorgestellte Betrachtungsweise einer formal-ontologischen bzw. formal-transzendentalen den Platz räumen muss? In der Tat ist alles, was uns in irgendeiner Weise begegnen kann, ein Etwas. Die Ergebnisse einer „klassischen" transzendentalen Analyse werden ja auch nicht bestritten. Es wird nur behauptet, dass diese Sichtweise ein möglicher, sicherlich privilegierter, aber nicht der einzig heilbringende Zugriff auf unsere Gegenständlichkeiten ist. Denn auch hier gilt ja, dass alles es selbst und anderes als es selbst ist: Alles, was uns begegnet, ist ein Etwas. Darin hat die Formel ihre unbestrittene Universalität. Aber ein Etwas ist doch etwas anderes als dieses oder jenes; der empirische Gegenstand ist ja nicht identisch mit „ein Etwas" – sonst wäre „ein Etwas" eben nicht mehr die allgemeinste weil formallogische Form von Gegenständlichkeit, sondern im krassen Gegensatz dazu ein Eigenname. D.h.: dass wir jene transzendentale Struktur der Identifizierung anwenden können, die scheinbar direkt auf ihren Gegenstand zugeht und ihn

46 Ein Beispiel: Jede Verwendung eines Begriffs als Regel für einen Fall, also jede noch so durchschnittliche und banale, praktische Rede setzt eine Ähnlichkeit der Dinge untereinander voraus, die sich unter einen Begriff ordnen. Diese Ähnlichkeit wird vollzogen, sie wird mit einer gewissen Regelmäßigkeit vollzogen – *ausweisen* lässt sie sich nicht.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

synthetisiert, setzt ein Bewusstsein voraus, dem sich Sein als Bestimmtheit gibt, eine Bestimmtheit, die niemals mit dem Bestimmten schlicht zusammenfällt.

Dass wir formale Logik und Transzendentalphilosophie betreiben können, liegt also an der Struktur jenes Bewusstseins, für das alles es selbst und noch ein anderes ist. Formale Logik und Transzendentalphilosophie sind dann insofern die allgemeinsten aller Wissenschaften, als sie von den unzähligen „anderen", die alles, was ist, noch sein kann, sich auf die beiden „Alterminationen" stützen, die jedem immer zukommen müssen: dass es *etwas* ist und dass es *für jemanden* ist. Auf diese *Wesens*eigenheiten, zumal die letzte, muss ich mich natürlich auch stützen. Heißt das, dass es keine andere Philosophie als eine so verstandene Transzendentalphilosophie geben kann? Nein, aber eine andere Philosophie kann niemals erste oder letzte Philosophie sein. Diesen Anspruch, der dogmatischer wirkt, als er wirklich ist, kann die Philosophie wohl nicht gut aufgeben.

Aber ist es nicht wieder eine Naivität zu glauben, man könne durch eine Analyse des noch so transzendentalen Bewusstseins wirklich den Bedingungen von Sein für uns auf die Spur kommen? Muss man nicht in Pascals berühmtem Satz auch den ersten Teil beachten, anstatt sich auf den nur scheinbar triumphalen zweiten zu beschränken: „Durch den Raum erfasst und verschlingt das Universum mich wie einen Punkt: Durch das Denken erfasse ich es."[47]? Habe ich nicht selbst in mindestens zwei Richtungen die Beschränkung auf eine echte Transzendentalphilosophie aufgegeben, indem ich die Bindung an ein Begehren, das meines ist und doch nicht (!), und an einen Leib bzw. die materialen Gegebenheiten eingeführt und ausgiebig gewürdigt habe?

In Wirklichkeit besteht da kein Widerspruch, denn die Altermination eröffnet gerade durch ihren Prinzipiencharakter nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit, Welt und Subjekt sowie ihr Verhältnis in solcher, selbst alterminierender Weise zu fassen. Begehren und Materialität sind dann die, ihrerseits einander korrelierten Alterminationen von Subjekt und Welt, in die sich eine Transzendentalphilosophie gewissermaßen verdoppeln muss, auch wenn sie dadurch Gefahr läuft, ihre Absolutheit einzubüßen. Aber eben das ist die Lehre der Altermination: dass nichts, auch nicht die Transzendentalphilosophie absolut sein kann, und zwar aus wesentlichen Gründen (und nicht etwa, weil das Absolute aus der Mode gekommen ist).

Ich habe oben gesagt, dass dasjenige, was etwas nur für sich genommen wäre, ein Anknüpfungspunkt einer unbestimmten Vielzahl von Ähnlichkeiten und Nähen ist, die sich allererst in den durch das Begehren gebahnten Wegen eröffnen. Dieser Satz deutet zwar halbwegs das Richtige an, er ist aber dennoch in mehr als einer Weise falsch. Dass nichts einfach nur für sich besteht, war ja bereits ausgeführt wurden.

47 L. 113. Gedanken über die Religion und einige andere Themen. 81.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Somit operiert der Satz mit einer Fiktion, die aber unvermeidlich ist. Andererseits lässt sich aber auch nicht sagen, dieses X sei ein Anknüpfungs*punkt*. Denn in den Alterminationen erweist sich das X als ein bestimmtes, also weder als ein bloß formales X – also nicht etwa ein Rückgang auf Kants Ding an sich, vielmehr: Es gibt nichts, es sei denn es erscheint – noch als ein Punkt. Punkt bezeichnet ja jenes Element, das durch nichts gekennzeichnet ist als durch seine einfache (simple) Identität mit sich selbst. Alle Beziehungen, die sich von einem Punkt aussagen lassen, sind ihm *äußerliche*. Der Punkt besteht schon mathematisch als die Null der Dimensionen, und das entspricht eben auch der Logik der Altermination. Was hier aber beschrieben werden soll, ist eine „Gegenständlichkeit", die sich im Zuge ihrer Alterminationen zunehmend bestimmt, und das nicht nur in äußerlicher Weise. Das heißt aber, dass diese immer schon *etwas* ist und nicht nur ein Punkt. Aber ist das nicht ein Rückfall in eine „vorkritische" Sichtweise? Dann muss also das Gegenständliche in seiner Bestimmtheit wieder vorausgesetzt werden? Und die „zunehmende Bestimmung" wäre nichts weiter als das, was Husserl immer schon mit seinen Horizonten und den Auffassungssynthesen angezeigt hat?

So einfach ist es nicht. Die Bestimmtheit der Gegenständlichkeit vor aller Bestimmung ist eine Voraussetzung, die wir *nur rückwirkend* einlösen können. Wir hatten schon ausgeführt, wie sich das Bewusstsein in seiner Tendenz zur Einstimmigkeit beständig über die Inkommensurablität der Auffassungen unterschiedlicher Subjekte sowie seiner eigenen Auffassungen zu verschiedenen Zeiten oder in verschiedenen Situationen hinwegtäuscht. So geht dieses Bewusstsein, d.h. dasselbe gefasst als empirisches, als Geist, davon aus, dass immer schon alles bestimmt ist, eindeutig und ein für alle Mal. Was wir dann im Alltag oder in der Wissenschaft machen, ist doch nur, dass wir diese *vorausgesetzte* Bestimmtheit nach und nach in eine *bekannte* Bestimmung übertragen. Aber etwas hat diese Sichtweise doch für sich: Wir erfahren doch meistens eine ziemlich stabile Welt, und die Kommunikation mit den anderen läuft doch in vielen Fällen auch sehr gut, zumindest funktionierend; wir können Wissenschaft betreiben und uns darüber streiten, ob wir uns dabei verstehen – so weit scheinen wir uns zu verstehen und *dasselbe* zu meinen. Es reicht ja nicht, auf die grundsätzliche und nur noch spekulative Möglichkeit, dass wir uns selbst darin noch irren, oder auf bekannte und philosophisch wenig produktive Phänomene wie die Farbenblindheit hinzuweisen.

DIE TEXTUR DER MATERIALITÄT

Gibt es also nicht doch eine ganze Reihe von Hinweisen darauf, dass die Welt tatsächlich immer schon bestimmt ist? Zunächst einmal besagt Transzendentalphilosophie ja nicht einfach naiver Idealismus. Ich mache mir nicht die Welt wie Pippi

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Langstrumpf, ganz einfach wie sie mir gefällt. Das Materielle hat seine eigene, innere Strukturiertheit, eine gewisse Form von „Bestimmtheit". Um diese Bestimmtheit aber von der transzendentalen abzugrenzen, spreche ich von „Textur".[48] Denn damit ist zuerst nichts weiter gemeint als die schlichte Tatsache, dass sich mir die Materialität in spezifischer Weise, gewissermaßen stumm, entgegenstemmt. Dasselbe tut im Übrigen auch mein „Innenleben", meine „Gefühle": auch diese haben ihre Textur. Denn beides – Materialität und Gefühl – sind zuerst und zunächst *unverstanden*. *Sie sind nichts als der Widerstand und die Grenze, die sie den Auffassungen eines Subjekts entgegenbringen*.

Einer der langlebigsten Irrtümer der Denkgeschichte ist die Auffassung, dass die Materie in sich betrachtet reine homogene Masse sei, damit gewissermaßen auch das absolute Negativ jedes Denkens und nicht dessen Ansatzpunkt, sondern, als Unerfassliches, sein Ende. Die Idee einer homogenen Materie ist nichts als eine reine Abstraktion, ohne jeden Anhalt in der Anschauung. Materie ist niemals einfach nur homogen. Erfahrbar, phänomenal gegeben ist immer nur eine Materie aus Maserung, Textur, Linie, Kraft, Spannung, Richtung, Körnung. Man muss dazu nur jemanden befragen, der tatsächlich mit Materie umzugehen hat: Man kann nicht mit jedem Holz alles machen, man muss sich zusätzlich nach seiner Maserung richten, muss also eine schon gegebene Strukturierung des Materialen berücksichtigen – übrigens in letzter Konsequenz eine ganz individuelle: Als Leibniz die adeligen Gäste bat, in den Herrenhäuser Gärten zwei identische Blätter zu finden, hat er auf etwas durchaus Entscheidendes hingewiesen. Es sind bekanntlich metaphysische Motive, die Leibniz zu der Überzeugung brachten, dass es keine zwei verschiedene und doch vollkommen identische Blätter geben könne, das sogenannte Prinzip der Identität der Ununterscheidbaren (ein Prinzip, das übrigens im Licht der vorgestellten Theorie der Stiftung von Identität durch Altermination neu beleuchtet werden könnte). Dabei müssen wohl die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen als Teil der inneren, metaphysischen Bestimmtheit des Gegenstandes aufgefasst werden. Dar-

48 Ich übernehme diesen Begriff der Textur, in seiner Entgegensetzung zum Text, von Günter Figal, vgl. dazu Figal: Über die Schönheit der modernen Kunst. Dort 79 f. Für Figal sollen die Begriffe Text und Textur die metaphysisch belasteten und auf einer unzulässigen Trennung zusammengehöriger Aspekte beruhenden Begriffe Form und Materie ersetzen. „Die Form der Erscheinungsdinge ist *Text*, der in der *Textur* als der Beschaffenheit der Strukturelemente steht. Er ist dieser Beschaffenheit nicht ein- oder aufgeprägt, sondern geht als Ensemble herausgehobener Momente aus dieser hervor, ohne sich je von ihr abzuheben." (79) Die „Erscheinungsdinge" sind Kunstwerke, und Figals Analyse ist denn auch eine ausgesprochene Theorie der Kunst. Es ist klar, dass mein Zugriff darüber hinausgeht. Doch die Kunstwerke bringen ja nicht etwas ganz Neues in die Welt, sondern bringen vielmehr eine Struktur selbst zur Erscheinung, die in aller Erscheinung, in allem Sich-Geben von Dingen wirksam ist.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über hinaus, über diese gewissermaßen empirischen (aber von Leibniz metaphysisch gedeuteten) Bestimmtheiten hinaus lässt sich von diesen Gegenständen nur noch ein weiteres Element behaupten, nämlich das *innere Gesetz* (*lex insita*), das alle Bestimmtheiten miteinander in Verbindung setzt.[49] Dieses Gesetz hat die paradoxe Eigenschaft, Gesetz zu sein, d.h. Regelmäßigkeit zu etablieren, und doch vollkommen individuell zu sein: *Ein Gesetz, das nur für einen einzigen Gegenstand gilt*!

Das lässt sich nun, wie gesagt, auf scheinbar sehr banale Beispiele anwenden: Man wird nämlich auch keine zwei Bäume mit derselben Maserung, Größe, Gestalt finden. Ebenso muss sich ein Landwirt überlegen, wie er seine Äcker nutzt; nicht jeder eignet sich in gleicher Weise für dieselben Sorten von Getreide. Man sieht aber sofort, wie in diesen Beispielen eine bloße interne Bestimmung der Textur bereits überschritten wird, nämlich in diesen Fällen hin auf eine Altermination der Verwendung und Nutzbarmachung. Dass das nicht die einzige Kategorie der Altermination der Materie ist, ist offensichtlich. So setzt Kunst die Textur der Materie zu ihren eigenen, anderen Zwecken ein („Zwecke", die nicht mehr so leicht zu definieren sind). In der Skulptur ist immer noch der Stein als ein solcher anwesend. In diesem Streit von Welt und Erde (wie sich Heidegger ausdrückt)[50] besteht ganz eigentlich Kunst, vor allem die bildende (aber ebenso auch die Wortkunst). Man mag das an den Skulpturen Michelangelos sehen: Zwar ist von ihm das Diktum überliefert, das Bildhauern sei leicht, da man nur wegschlagen müsse, was nicht zur Figur gehört; so behauptet er gewissermaßen eine Teleologie des Schaffens, wonach die Skulptur schon „in" der Materie „steckt" und nur befreit werden muss. Andererseits aber lässt er nicht selten seinen Skulpturen an einigen Stellen ihre materiale Rohheit: Sie ersteigen gewissermaßen aus einer unförmigen Masse Steins, an die sie verhaftet bleiben. Aber nur weil diese Masse „unförmig" ist, heißt das nicht, dass sie nicht ihre eigene Textur hätte. So lässt sich die besondere Körnung und Rauheit des Steins erkennen, vielleicht erfühlen, die Maserung des Marmors noch erahnen zwischen den Abbruchstellen. In der Nouva Sagrestia in den Capelle dei Medici in Florenz ist es gar ein ganzes Gesicht, das noch fast unbehauen geblieben ist; ausgerechnet der „Tag" wird von einem ausgearbeiteten Männerkörper versinnbildlicht, dessen Haupt fast nur Textur ist und dem umso rätselhafter ein leerer Blick entsteigt. Der Effekt ist besonders stark durch den Kontrast mit der „Nacht", einem jungen vollen Frauenkörper, der nicht nur vollständig ausgearbeitet ist, sondern so glattpoliert, dass er wie von Mondlicht erstrahlt.[51]

49 In: De ipsa natura. GP IV, 507. Auf diese *lex insita* werden wir in III, 4 zurückkommen.

50 In: Der Ursprung des Kunstwerks. In: Holzwege. 1-74. 35.

51 Die Renaissancekirchen von Florenz sind allgemein ein gutes Exempel für den Umgang mit der Textur der Materialität, und zwar gerade weil diese Kunst sich von der großen Gegenständlichkeit der Figuren und Symbole (von Jesus, Maria, Johannes, Damian und

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Streit von Erde und Welt ist bei Michelangelo unmittelbar in Szene gesetzt (und das im Übrigen ganz gleich, ob er z.B. die Absicht hatte, den Kopf des „Tags" unbehauen zu lassen, oder ob dieser einfach nicht vollendet wurde)[52]. Somit wird auf eine Materie hingewiesen, die *als solche niemals fassbar wird*. So wie es keine bloße Wahrnehmung gibt, so gibt es nämlich in Wirklichkeit auch keine bloße Materie.

Die unbedachte Rede von der Materie beruht auf einem zweiten, ebenso folgenschweren Irrtum, nämlich auf der Substantialisierung der Materie. *Wir müssen uns aber von jedem Begriff der Substanz lösen*. Lockes Ausführungen im § 2 des Substanzkapitels (Kapitel XIII) des zweiten Buchs des *Essay* sind hier richtungsweisend. Die Frage ist dort, wie man zu der Vorstellung einer Substanz gelangt. Lockes

---

Cosmas, Lorenzo etc., dem Kreuz, den Attributen der Heiligen, dem Buch, das Maria bei der Verkündigung liest usw.) in immer kleinere Details vorarbeitet, die immer an einem Punkt ihre darstellende Funktion einbüßen, um in Arabesken überzugehen. Auch diese haben teilweise noch darstellende Elemente (etwa wenn sie Blütenzweige, Seile, Blätter oder auch die Symbole der Familienwappen verwenden und variieren). Aber unweigerlich kommt der Punkt, wo das sinnlich Inszenierte keine Darstellung mehr ist. Es ist aber immer noch sinnliche Inszenierung, und das heißt dann immer auch: Inszenierung des Sinnlichen. Jenseits dieser Stufe bleibt nur die bloße Textur des Materiellen, die als letzte Stufe der Inszenierung des Sinnlichen selbst nicht noch einmal manipuliert werden kann, wohl aber gezielt eingesetzt. D.h. in solchen durchkomponierten „Gesamtwerken" findet sich eine feine und unterschiedlich rhythmisierte Abstufung der Verhältnisse von Materialität und Bestimmung. Immer muss aber eine Textur zuerst *hingenommen* werden.

52 Interessant ist es aber doch, dass es ausgerechnet der „Tag" ist, der so unbestimmt bleibt, und ausgerechnet am Kopf. Im Licht des Tages, unter der hellen Sonne wird die Wahrheit erschaut, geben sich die Dinge und Menschen in ihrem wahren Sein und Sinn dem aufmerkenden Auge. Diese uralte Metaphorik untergräbt die Statue, ob beabsichtigt oder nicht: Das Licht der Sonne ist wohl zu hell, es hindert den Blick eher, als dass es ihn lenkt; daher geht der Blick des „Tages" auch wirklich ins Leere. Hier ist eine Helle am Werk, die nur eine Chimäre des zu Erkennenden sichtbar werden lässt und daher keinen Blick lohnt. Man könnte an die Überbelichtung denken, die in den naturalistischen und szientistischen Ideologien unserer Tage der Welt zugemutet wird. Man kann das Bild zugleich umdrehen: Im so verstandenen Tageslicht – also in der Voraussetzung einer gleichmäßigen und neutralen Erscheinung – erscheint gerade nichts wirklich bestimmt. Es bedarf zu solcher echten Bestimmung, die etwas klar Umrissenes zum Vorschein bringt, einer anderen, einer bescheideneren Beleuchtung – ganz so, wie ja auch Descartes seine Naturphilosophie im *Discours* damit einleitet, er wolle es wie die Maler machen und seinem Bild etwas Schatten beimischen (AT VI. 41 f.)! Es ginge dann um nichts anderes als um die *Universalität des phänomenologischen Prinzips der Abschattung*, die all unsere Überlegungen leitet.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Antwort darauf ist denkbar einfach: Wir stellen in der uns umgebenden Welt eine gewisse Regelmäßigkeit der Eindrücke, der *Sensations* fest. Dieser Regelmäßigkeit glauben wir eine Ursache unterlegen zu müssen, oder genauer: eine Stütze. Damit gelangen wir zum Begriff der Substanz. Dabei bleibt sie aber genau das, was ihr lateinischer Name sagt: eine Unter-Stellung. Substanz *im Allgemeinen* ist für Locke nur ein billiger Name für etwas, das sich nicht weiter bestimmen lässt und das nur das ist: etwas. Er illustriert dies am Beispiel jenes Inders, der meinte, die Erde ruhe auf einem riesigen Elefanten. Als man fragte, worauf diese stehe, antwortete er: auf einer Schildkröte. Und worauf ruht diese? – Auf *etwas*. Die wahre Naivität liegt hier aber für Locke nicht auf Seiten des Inders, sondern auf derjenigen der klugen Philosophen, die meinen, mit dem Wörtchen „Substanz" schon eine wirkliche Antwort gegeben zu haben, wo sie doch nur den Ort des Problems bezeichneten.

Aber wie soll dann die Materie gedacht werden, wenn sie einerseits nicht als Substanz verstanden werden soll, wenn sie aber andererseits einer Transzendentalphilosophie nicht widerstreiten soll, wenn außerdem drittens die Forderung erhoben wird, dass ihr Verständnis ein differenziertes zu sein hat und nicht die Idee einer homogenen Masse? Führt eine Konzeption, die sich wie die Locke'sche auf die *Sensation* stützt nicht auf einen psychologistischen Atomismus, so wie andererseits die Idee einer diskreten Masse auf einen physikalischen Atomismus führt? Löst sich die Welt also in ein Gewirr von Eindrücken auf, das unser Gehirn in geregelter Weise ordnet? Wären also die Selbstverständlichkeiten unserer alltäglichen Auffassung, vor allem die der *Beständigkeit* der Dinge, nicht mehr transzendental aufzuklärende Tatsachen, sondern schlichte Illusionen der Wahrnehmung?

Lockes Auffassung von „*Sensation*" scheint in solche Richtungen zu gehen: Das physikalisch Wahre ist für ihn zweifellos das Ausgedehnte mit seinen klar erkennbaren Eigenschaften wie Größe, Gestalt, Bewegung/Ruhe und Zahl, denen er noch die Solidität, die Undurchdringlichkeit hinzufügt. Dieses physikalisch Wahre wird als ein anderes wahrgenommen, nämlich je nachdem als Farbe, Ton etc.[53] Und in der Tat fasst Locke die *Sensation* primär als einen immer isolierten Eindruck auf, der dann vom Geist (*mind*) synthetisiert wird – der Schritt, an dem sich auch der Ursprung des Substanzbegriffs ankündigt.

53 Man sieht, wie nahe sich „Rationalismus" und „Empirismus" gelegentlich kommen können. Descartes hatte ja bereits dieselbe These vertreten. Der Unterschied – ob man die Undurchdringlichkeit ein- oder ausschließt – hat mit den Kriterien zu tun, nach denen das Ausgedehnte bestimmt wird. Bei Descartes ist das Kriterium der Wesenserfassung die klare und deutliche Erkenntnis; diese gibt uns ausschließlich, solange es um Ausgedehntes geht, die Geometrie. In dieser gibt es aber keinen Platz für eine Undurchdringlichkeit, schließlich kann ich z.B. zwei Flächen „zur Deckung bringen". Dagegen fragt Locke von Anfang an nach invariabeln und irrelativen Eigenschaften einer *physikalischen* Welt (an sich).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aber man muss diesem Begriff von *Sensation* nicht unbedingt folgen. Stellen wir es phänomenologisch auf die Probe und fragen wir, wie Materialität uns wirklich *erscheint*. Die Antwort ist dann, dass, wo immer ein Begriff von Materialität zum Tragen kommt, der ihren Selbststand und ihre Beständigkeit, sowie das Massenhafte an ihr betont, die Vorstellung einer *Widerständigkeit* leitend ist. Meine These wird also lauten: *Materie erscheint immer als Widerständigkeit*; allerdings nicht in einem bloß allgemeinen und abstrakten Sinn. *Sie erscheint vielmehr immer als* bestimmte *Widerständigkeit*. Auf dieser Grundlage macht weder die Beständigkeit des Materiellen noch seine „von uns unabhängige" Textur ein Problem für eine Transzendentalphilosophie. Erklären wir uns näher.

Diese Widerständigkeit gehört sichtlich eher in den Bereich, der jene Sinne angeht, die in direktem Kontakt zu Materiellem stehen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn es dieses Paradigma ist, das die Philosophen der frühen Neuzeit nicht selten in der Bestimmung der *Realität* des Materiellen angeleitet hat. Das *Wesen* der Körper mag auch nach Descartes in der geometrischen Ausdehnung bestehen; ihre *Realität* bekundet sich immer durch eine direkte Berührung des Körpers, so sehr, dass für Descartes etwa das Beispiel des Blinden und seines Blindenstockes zur Erklärung des Sehens herhalten muss![54] Man meinte, in der Kausalität durch Berührung die einzige intelligible Weise der Verursachung im Körperlichen gefunden zu haben, und lernte so am Billardtisch Physik. Freilich erkaufte man sich die (zumindest scheinbare) Verständlichkeit der Kausalität an dieser Stelle durch die radikale Unverständlichkeit der Vermittlung dieser Berührungen in heterogene sinnliche Eindrücke. Aber man hat doch etwas Richtiges damit getroffen, nämlich dass die Berührung für die Konstitution des Sinns der Realität von Körperlichkeit allgemein (unserer wie korrelativ der umgebenden) zentral ist.

Aber im Versuch, diesem Paradigma die nötige Weite zu geben, um als Grundlage einer Naturphilosophie taugen zu können, übersah man die Vielfalt der Weisen der Berührung. (In Wirklichkeit übersah man sie nicht; es findet sich in diesen Texten sogar ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Vielfalt taktil-sinnlicher Eindrücke. Man versuchte sie aber ihrerseits auf die Homogenität von einem Materiellen überhaupt zu reduzieren, um eine *universale* Kausalität begründen zu können.) Überlegen wir: Jedes Stück Holz, hatten wir gesagt, hat seine ihm eigene Strukturiertheit, seine Textur. Es lässt sich seine Maserung ansehen, vor allem aber macht es sie auch in dem Versuch geltend, es zu bearbeiten, d.h. durch einen Kraftaufwand und mithilfe von Instrumenten (schneidenden, sägenden, schnitzenden, schlagenden) zu modifizieren. Verschiedene Baumarten haben ihre je eigene Festigkeit und Biegsamkeit, ihre ganz spezifische Form von *Widerständigkeit*, über die erschöpfend wohl niemand wirklich, wenn aber, dann ein geübter Tischler Auskunft geben kann. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Weisheit der alten Handwerksberufe in jeder

54 In der *Dioptrique*: AT VI. 84.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hinsicht die Kenntnisse von mit modernen Hilfsmitteln durchgeführten Forschungen übertrifft. Es soll nur heißen, dass nur der Tischler *anschaulich* jene Art von Widerständigkeit kennt, die der Statiker in andere Ordnungen extrapoliert, um ein Haus zu errichten, das sein eigenes Gewicht tragen kann. Dass es bei allen „Stoffen" so etwas geben mag wie kritische Grenzen, jenseits derer ihr Verhalten sich ändert (also z.B. dass ein gewisser Stein zwar bis zu einem gewissen Gewicht keinerlei Anzeichen einer Beanspruchung zeigt, jenseits dieser Grenze aber zusammenbrechen wird), ist damit ebenfalls nicht ausgeschlossen. Ganz im Gegenteil, denn die Erfahrung der Metastabilität ist sehr viel älter als ihre Theorie und als die detaillierten Kenntnisse über ihre jeweiligen Erscheinungsformen.[55] In den Erfahrungskenntnissen der Handwerker sind also (nicht wie in einem nostalgisch zurückgesehnten, sondern als in ihrem ganz konkreten Ursprung) jene Wesenseinsichten in Materialität überhaupt bereits gesetzt, die eine modernere Analyse des Stofflichen in präziser Weise und weit über das Maß des handwerklich Erfahrbaren hinaus nur bestätigen kann. *Materialität ist immer eine bestimmte. Ihre Bestimmtheit ist dabei, soweit es die arbeitende Auseinandersetzung mit ihr, ihre „Verarbeitung" betrifft, eine der spezifischen wie individuellen Formen der Widerständigkeit des Stoffes.*

55 Zum Begriff der Metastabilität vgl. Gilbert Simondon: L'individu et sa genèse physico-biologique. Bereits die ‚Introduction' ist hier aufschlussreich; das erste Kapitel des Ersten Teils bringt darüber hinaus eine scharfsinnige Kritik des hylemorphistischen Denkschemas – ein Schema, das die Vorstellung einer bloßen Materie erst möglich macht. Simondon beschreibt im Gegensatz hierzu detailliert, was bei der „Formung" einer „Materie" wirklich geschieht und wie schon bei einfachsten Beispielen (etwa der Herstellung eines Ziegelsteins) der Gegensatz von Form und Materie durch eine zweifache Linie von Operationen ersetzt werden muss, die sich so aufeinander zu bewegen, dass schließlich der Ton in eine Form gefüllt werden kann – ein Schritt, bei dem wiederum der Ton durch die Kennzeichnung einer reinen und passiven Materie verfehlt wird. Nach Simondon bedarf es hier überall der Einbeziehung des Felds der *Energie*, um das hylomorphistische Schema wenigstens halbwegs nutzbar zu machen. Was somit bei Simondon in aus der Naturwissenschaft entlehnten und ihr verwandelt zurückgegebenen Termini ausgedrückt ist, findet bei uns sein phänomenologisches Analogon.

Simondons Analysen ist im Übrigen auch zuerst das Motiv der „asymmetrischen Spannungen" entnommen worden, das im Zweiten Teil dieser Arbeit systematisch entwickelt werden wird. Dabei folgte meine Rezeption dieses Gedankens bei Simondon ausgerechnet jener Logik, die er selbst als die des *Transduktiven* in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt: Die mehr aufgeschnappte Idee pflanzte sich wie selbstständig von einem Ort zum nächstliegenden fort und strukturierte so allererst jene Regionen, in denen sie als Erklärungsgrund dienen konnte und deren „Gegenstände" so erst sichtbar wurden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Einschränkung des vorigen Satzes ist wichtig, denn sie bewahrt uns vor einer voreiligen Identifizierung des Wesens des Materiellen in einer *bestimmten* Form der Widerständigkeit. Wenn nichts einfach nur es selbst ist, dann ist damit auch ausgeschlossen, dass etwas – und sei es der „Stoff" – eine an und für sich bestehende Weise der Gegebenheit hat (hier die „Verarbeitung").

Denn man kann mit Materiellem ja auch ganz anders umgehen. Wenn ich etwa ein köstliches Stück Fleisch esse, dann ist ein wesentliches Element dieses Erlebnisses jener genaue bestimmte Widerstand, den das Fleisch mir entgegenbringt: die leicht angebratene Kruste, der Rest von Zähigkeit, den das leicht blutige Fleisch noch behält, das schlussendliche Nachgeben und Zergehen… Es ist offensichtlich, dass diese Widerständigkeit zum Genuss des Essens ganz ebenso beiträgt, wie der Geschmack selbst: er ist ein wesentliches Element nicht nur des Erlebnisses des Essens, sondern auch seines Genusses. Das gilt ganz ebenso für den gegenteiligen Fall, wenn das Fleisch etwa zu zäh ist oder bereits zerfällt… Wem Rindfleisch nicht mundet, der mag eine andere Beschreibung hier einsetzen, etwa von dem Genuss einer Karotte in ihren verschiedenen Zuständen der Zubereitung. Man kann aber vermuten, dass die Abneigung gegen ein „Nahrungsmittel" – ein Ausdruck, der so treffend ist wie „Geschlechtsverkehr" für Erotik – nicht zuletzt immer auch mit dieser Komponente des Widerständigen verbunden ist, auch wenn Geschmack sich nicht in diese Widerständigkeit auflösen lässt.[56]

Es gehören natürlich auch solche Eindrücke hierher, die in den Bereich des klassisch Taktilen gehören. Der kühle Stein einer Säule in der Kirche; der zu glatte Stahl der Stange, an der man sich in der U-Bahn festhält; die Konsistenz einer Erde oder des Sandes am Meer; oder einfach der vertraute Griff zu Schlüssel und Geldbeutel, oder das Überstreifen eines Hemdes. Überall tritt uns das Materielle mit einer immer besonderen, immer individuellen Widerständigkeit entgegen, nicht zuletzt dort, wo wir ihm entgegentreten im wörtlichen Sinn: am Boden. Vielfach gewöhnen wir uns daran, diese Widerständigkeit nicht weiter zu beachten, weil sie ja auch tatsächlich *als solche* für unsere alltäglichen Handlungen meist keine echte Relevanz hat. Und vielfach sind die Dinge unseres Lebens ja genau so konstruiert und hergestellt, dass wir diese Widerständigkeit nicht beachten müssen: Der betonierte Weg ersetzt den gepflasterten und dieser den ausgetretenen; die Entwicklung geht dabei hin zur zunehmenden Abwesenheit des Materiellen *als solchen*.

Man sieht, dass Widerständigkeit in einem sehr weiten Sinn genommen ist. Er soll hier alle „Qualitäten" umfassen, die Körperliches in seiner direkten Einwirkung auf uns haben kann. Sie wird also gefasst als eine immer besondere Weise der Gegebenheit, die ihre Dimensionen der Glätte oder Rauheit, der Härte oder Weichheit, der Elastizität oder Starrheit etc. hat. Der Verschiedenheit der Eindrücke ist keiner-

56 Vgl. zum vorangegangenen Absatz die ungleich bessere Beschreibung von Francis Ponge in *Le parti pris des choses*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lei Grenze gesetzt, und die angeführten Begriffe sind denn auch ganz offensichtlich äußerst grobe Kategorisierungen eines Universums feiner und feinster Abstufungen und Nuancen.

Nun kann man sich fragen, ob diese *Widerständigkeit als solche* in den Blick kommt, ob es also eine *Weise der Gegebenheit des Materiellen in seiner irreduziblen Materialität* gibt, die der phänomenologischen Forderung genügen kann. Und in der Tat sind hierfür schon Beispiele angeführt worden: Wo die Figur aus dem Stein ersteht, ohne diesen hinter sich lassen zu können, wird doch immer auch die irreduzible Materialität als solche mit in den Blick gehalten. Wo sich der Genuss des Essens nicht von dem Widerstand trennen lässt, den eine Speise unserer Einverleibung entgegensetzt, gehört dieser zum Genuss selbst. Wo die besondere Natur eines Stückes Holz in seiner Bearbeitung berücksichtigt werden muss – sowohl um die Arbeit als solche zu erlauben und gegebenenfalls sogar selbst zu einem Genuss werden zu lassen als auch um die Güte des Produkts zu gewährleisten –, verschwindet diese eben nicht einfach. Auch der kühlende Stein in einer Kirche, die unangenehm glatte Oberfläche einer Haltestange, sowie der Leib der Geliebten sind doch alles Phänomene, in denen sich mir eine Widerständigkeit des Materiellen entgegenhält, die nicht einfach ein Akzidenz, sondern das Wesen des Phänomens selbst ausmacht.

Man wird sicher unterscheiden müssen zwischen solchen Phänomenen, in denen sich die Materialität in einer pragmatischen Weise bemerkbar macht bzw. verschwindet einerseits und andererseits den im engen Sinn genusshaften Phänomenen. Im ersten Fall besteht der „Genuss“ eigentlich nur darin, dass dieses Materielle sich gerade so wenig wie möglich aufdrängt; doch auch diese tendenzielle Abwesenheit kann durchaus sein Genussvolles haben. Levinas hat diesem Verständnis des Genusses einige wichtige Seiten in *Totalité et infini* gewidmet;[57] so lässt sich etwa sagen, dass der Genuss eines Hammers darin besteht, dass er gut in der Hand liegt. Daran ist zu ersehen, dass auch der „Genuss“ an einem Gebrauchsgegenstand etwas grundsätzlich *Positives* ist, selbst dann, wenn sein Genuss tendenziell in einem Verschwinden im Gebrauch besteht (denn ganz wird er nie verschwinden); und dass die Abgrenzung zwischen den praktischen und den „bloß“ genusshaften Handlungen nicht so einfach vonstatten geht, wie man auf den ersten Blick meint. Denn man kann ja umkehrt wieder auf die bereits *im Grundsatz* zurückgewiesene These zurückkommen, dass man sich ernährt, um zu überleben. Die These wurde *im Grundsatz* zurückgewiesen; das ändert natürlich nichts daran, dass der Genuss eines guten Essens auch vom Hunger abhängt.

Weiter ist erkennbar, dass auch der nicht gelingende Genuss die Materialität als solche zum Erscheinen bringen kann. Die Haltestange, die ich ungern berühre; die Speise, die mich ob ihrer Konsistenz anwidert (d.h. dass die Vorstellung des Verzehrs, des Kauens oder Schluckens, widerwärtig ist – vielleicht mehr als der Ge-

57 A.a.O. 137-142.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schmack);[58] das Werkzeug, das sich als ungeeignet erweist und dies mit jedem Einsatz unter Beweis stellt; der Mensch, den ich aus irgendwelchen Gründen nicht berühren mag – in all diesen Fällen wird die schlichte Materialität als eine solche eindringlich widerstrebend. Somit könnte man terminologisch das *Widerstrebende* als die negative Form des Oberbegriffs *Widerständigkeit* und damit als den Gegensatz des *Genussvollen* festhalten. Das Widerständige ist insofern auch begrifflich nicht schon unbedingt negativ, als das so Bezeichnete sich mir einfach entgegenstellt und mich damit, so oder so, herausfordert. Die alte Frage, ob das Positive als Primäres verstanden werden soll oder ob im Gegenteil nur das Negative wirklich ist und das Positive davon nur die Negation darstellt, kann man getrost als bloß begriffliche auf sich beruhen lassen. Da die Wirklichkeit dieser Eigenheiten nicht in den Sachen, sondern in meiner Haltung ihnen gegenüber liegt, ist es sicherlich auf das Positive aus; dieses ist also das Telos. Das bedeutet aber nicht, dass das Negative weniger wirklich wäre. Beobachtbar ist eben beides: Genuss wie Widerwille.

Aber ist nun alles Genuss? Es bleibt ja nicht mehr viel übrig, wie es scheint. Natürlich ist das keineswegs der Fall. Wie alle transzendentalen Phänomene liegt Genuss nicht einfach vor. Und wie alle besonders „hochstufigen" transzendentalen Phänomene bedarf der Genuss immer auch der Einübung und Achtsamkeit. Das Widerstreben verliert man eigenartigerweise nicht so leicht wie die Fähigkeit zum Genuss. Es ist ein ganz eigenes Problem, wie die Genussfähigkeit verloren geht und wie sie wieder erworben werden kann; wir stellen uns ein kleines Kind schließlich meist in einer besonders genussfähigen Weise vor – was allerdings den Nachteil hat, dass es auch in besonders ungeschützter Weise dem Widerstrebenden ausgesetzt ist. Allerdings sind das problematische Fragen, denn es kann immerhin sein, dass man sich hier einer perspektivischen Täuschung hingibt, bzw. einfach eine Rekonstruktion eines gewissermaßen seligen Anfangszustandes entwirft, die sich in keiner Weise überprüfen lässt. Wiederum scheint hier die Psychoanalyse der geeignete Entwurf zu sein, um die Entwicklung zu beschreiben, die einerseits das spezifisch kindliche Empfinden von Widerständigkeit in das des Erwachsenen überführt und die dieses andererseits jenen Modifikationen unterwirft, die dem Genuss seine Selbstverständlichkeit nehmen. Ich will das an dieser Stelle nicht weiter vertiefen,

58 Das Beispiel des Ekels war schon genannt, wenn auch nicht erschöpfend ausgeführt worden. Wieder deutet sich bereits ein Verständnis an, das weit die Grenzen irgendeiner Naturalität übersteigt hin auf eine Sinnhaftigkeit. Es deutet sich aber auch an, wie eng Sinnhaftes und Sinnliches verbunden sein müssen, denn das Ekelhafte ist nicht nur ekelhaft durch seine in bestimmter Weise aufgefasste sinnliche Gegebenheit (z.B. kann die Auffassung an dem Wissen festmachen, etwas „Ekelhaftes" vor sich zu haben; oder an einer Konsistenz, die man als ekelhaft empfindet – in beiden Fällen verbinden sich Sinnhaftes und Sinnliches zu einer komplexen phänomenalen Einheit); das Ekelhafte ist auch ganz wesentlich solches in seiner Wirkung auf meine Leiblichkeit.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weil es zu weit vom Thema abführt. Ebenso soll die andere Frage – als zu einer philosophischen Lebensethik, und nicht mehr einer transzendentalphilosophischen Untersuchung gehörig – hier ausgeschaltet bleiben: wie wir nämlich die Selbstverständlichkeit des Genusses wiedererwerben können.[59]

Aber um deutlich zu machen, dass der verwendete Begriff des Genusses nicht nutzlos wird, weil er plötzlich alles zu bezeichnen hat oder weil in ihn die unterschiedlichsten Phänomene eingerechnet werden, muss eine Reihe von Unterscheidungen eingeführt werden. Denn 1) hatten wir schon darauf hingewiesen, dass Kultur sowohl in der Inszenierung von Materialität als auch in ihrer Neutralisierung besteht. Der gewissermaßen „kultische" Aspekt der Kultur, in dem die grundlegenden Voraussetzungen des Lebens und Zusammenlebens der Menschen, ihrer Überzeugungen und Beziehungen zu Transzendenzen etc. expliziert und *gepflegt* werden (daher meine terminologische Eingrenzung), kennt eine besondere Aufmerksamkeit auf die Materialitäten, und sei es nur im Versuch sie zu überwinden. Dagegen hat es der eher pragmatische Aspekt auf ein Verschwinden der Materialität in seinem Gebrauch abgesehen, also in einer Formung der Materie in solcher Weise, dass sie als solche nicht mehr bemerkbar wird. Dass diese Trennung keine absolute sein kann, ist unmittelbar einsichtig und wird auch von vielfältigsten Beispielen gestützt: So ist Architektur immer in der Spannung zwischen dem kultischen und dem pragmatischen Aspekt positioniert. (Der Begriff des Kultischen hat hier, wie man sieht, eine sehr weite Ausdehnung, denn damit ist auch z.B. gemeint, wie sich in der Architektur eines Privathauses – und nicht etwa nur eines Gotteshauses – die Beziehungen der Mitglieder einer Familie zueinander, ja: letztlich ein bestimmtes Verständnis von Familie, von Zusammenleben etc. artikuliert.)

Somit ist ein besonders großer Teil unserer Welt von den Widerständigkeiten der Materialität immer schon gereinigt. Das ist wohl auch gut so, denn davon abgesehen, dass die beständig erneuerte Auseinandersetzung mit ihnen tatsächlich „unpraktisch" wäre, wenn andere Zwecke verfolgt werden sollen, wäre sie wohl auch etwas zu viel verlangt und eine gewisse Zumutung.[60] Was nun unsere tätigen Hand-

59 *Contradictio in adjecto*, wird man sagen: Eine Selbstverständlichkeit kann ich nicht erwerben und auch nicht wiedererwerben. Das ist nicht so sicher, denn wenn es stimmt, dass diese grundlegende und gar nicht unbedingt emphatisch gemeinte Weise des Genießens an Übung, Habitualisierung und Ritualisierung gebunden ist, dann wäre ein klug und besonnen genießendes Leben eines einer gezielt *hergestellten Selbstverständlichkeit*.

60 Allerdings kann man fragen, ob die Weisen der Beziehung zu solcher Materialität nicht auch charakteristisch für gewisse Formen von Kultur sein können. Zwar tendiert jede Kultur, wie bemerkt, zumindest in einigen ihrer Aspekte auf eine Neutralisierung von Materialität, aber kaum eine hat diese Tendenz zuvor zu einer Ideologie erhoben. Die Ideologie der Effizienz ist letzten Endes der Traum einer Liquidierung aller Widerständigkeit, und immer auch und grundlegend der Widerständigkeit des Materiellen, zugun-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lungen in der Welt angeht, die sich mit der Materialität auseinandersetzen *müssen*, kann dort auch eine Reihe von Unterscheidungen eingeführt werden, die sich diesmal auf bestimmte Haltungen-zu… beziehen: Fassen wir diese Handlungen der Kürze halber unter einen weiten Begriff von *Arbeit*, dann macht es einen großen Unterschied, ob diese Arbeit 2) eine ist, die mit einer gewissen Gleichgültigkeit ihr selbst gegenüber und nur um eines anderen Zweckes willen ausgeübt wird, ob sie 3) in sich selbst schon genussvoll ist und genau deswegen angestrebt und ausgeführt wird oder ob sie 4) zwar in sich selbst nicht zwangsläufig oder nur bedingt genussvoll ist, aus ihr aber ein Genuss anderer Art entsteht, der angestrebt werden kann.

Um das etwas fasslicher zu machen, führe ich die Unterscheidungen in aller Kürze aus: Wer einer Handlung, die er aus irgendwelchen Gründen ausführen muss (z.B. um sich seinen Lebensunterhalt zu erwerben), gleichgültig gegenübersteht, dem verspricht diese Handlung noch nicht unbedingt Genuss oder Widerstreben. Beides ist möglich, ebenso wie eine gewisse „neutrale" Absolvierung; wie das Ergebnis aussieht, hängt sicher von einer ganzen Reihe von Faktoren ab, die der Handlung „äußerlich" sind (die Umstände und Situationen, Verhältnisse zu den Menschen z.B. am Arbeitsplatz, auch das fehlende oder vorhandene „Talent" zur Tätigkeit) (2.). Wer andererseits in seiner Freizeit Flaschenschiffe zusammenbaut, der erwartet sich von dieser „Arbeit" und den durch sie gestellten Anforderungen eine gewisse Art des Genießens, die für sich angestrebt wird, aber eben nur über die Arbeit verwirklicht werden kann. (Natürlich gehören in diesen Punkt 3) auch solche grundlegenden Freuden, die vielleicht wirklich, wie Robert Pfaller schreibt, das Leben erst lebenswert machen, wie ein gutes Essen, eine Zigarette mit Freunden, ein

ten eines, wie man gerne sagt, „reibungslosen Ablaufs". Der reibungslose, also durch einen Widerstandskoeffizienten = 0 gestörte, also letztlich *immaterielle* Ablauf ist das Ideal. Diese Ideologie fordert denn auch die gleiche Unterwerfung unter das Ideal des Reibungslosen von den Menschen; ökonomisch entspricht dem der Übergang von der Arbeits- zur Dienstleistungsgesellschaft, technisch der vom Analogen zum Digitalen und strategisch die Umwandlung des Angestellten zum Mitglied in der virtuellen Gemeinschaft der Corporate Identity. Zugleich verspricht diese Ideologie, die ja vordergründig eine des Fortschritts ist, einen dereinst zu erreichenden vollständigen Genuss des Wohlstands, der nur eben noch erwirtschaftet werden muss. Doch dieser Genuss ist, wie man wohl sieht, nicht nur aus Gründen der Macht- und Verteilungsverhältnisse niemals erreichbar (das Funktionieren der Ideologie beruht ja auf der Suggestion, prinzipiell jeder könne an diesem Wohlstand seinen Teil haben, und dem gleichzeitigen Dementi, faktisch sei nicht für jedermann Platz, deswegen müsse man sich anstrengen). Der Genuss versagt sich auch deswegen, weil seine ganze Voraussetzung – die Widerständigkeit des Materiellen und die Übung ihres Genusses – systematisch verabschiedet wurde. Der „Kult" der Effizienz – der in Wirklichkeit eigenartig ineffizient ist – ist also eine sehr eigenwillige Form von Kultur – wenn er überhaupt noch eine ist.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Glas Wein im rechten Augenblick etc. Freilich passt da der, oben ja auch nur für den Moment eingeführte Begriff der Arbeit nicht mehr.)[61]

Etwas anders steht die Situation wohl bei Handlungen, die aus einem gewissen Drang heraus ausgeführt werden, Handlungen also, die nicht unbedingt für sich genussvoll sind, die aber eine „Befriedigung" anderer Art bieten oder zumindest *versprechen*. Der Künstler, der sich über Jahre und Jahrzehnte vielleicht mit ein und demselben Werk herumplagt; der Wissenschaftler, der einem Problem hinterher jagt, das er nicht einmal präzise zu beschreiben in der Lage ist; der Erfinder, der eine „Idee" hat, die sich in der Realisierung der Erfindung allererst wirklich bestimmen wird – all das sind Beispiele für eine an sich doch „sinnlose" Tätigkeit. Da will jemand etwas leidenschaftlich, was ihm nicht nur gewisse einfache Freuden versagt, was einer Bescheidung mit einem erreichbaren Genuss oftmals im Wege steht, sondern was ihm auch ein nicht unbeträchtliches Maß an Leiden einbringt. Im Klischee muss der Künstler leiden, um Künstler zu werden; in der Wirklichkeit wird der Künstler wohl am meisten an seinem eigenen Werk leiden. Was hier erstrebt wird, ist offenbar eine andere Art von Genuss; ja, der Begriff sollte hier nicht mehr verwendet werden, solange er in der eingeführten und an Levinas angelehnten Bedeutung gebraucht ist. Wenn überhaupt, sollte man eher an Lacans *jouissance* denken. Was den Künstler, den Wissenschaftler, den Erfinder, sicher auch den verbissenen Sportler oder im Übrigen auch den auf die unendliche Bestätigung seines Narzissmus' durch Reichtum, Macht und Ruhm Ausgehenden antreibt, ist im einzelnen Fall sicher immer etwas anders bestimmt; es übersteigt aber in jedem Fall das sinnliche Genießen der Materialität unendlich, und muss sich doch an dieser Materialität abarbeiten. Es sind dies natürlich nichts anderes als besonders prägnante Phänomene eines Begehrens, das sich nicht an „Realitäten" und den „vernünftigen Umgang" mit ihnen hält – und das darin in gewisser Hinsicht im Recht ist, *da, was „Realität" und was „vernünftig" ist, ja erst im Durchgang durch dieses Begehren bestimmt wird*. Dies ist ja eine der Kernthesen dieses Buches.[62]

Die Bedeutung des Begehrens zeigt sich schließlich besonders deutlich in einer fünften und letzten Form von Genuss, die wir unterscheiden wollen. Es handelt sich dabei in Wirklichkeit gerade nicht um einen Genuss, sondern um dessen tragisches

61 Vgl. Pfaller: Wofür es sich zu leben lohnt.

62 Im Übrigen ist ganz klar: Diese Unterscheidungen beschreiben mehr Tendenzen denn radikal getrennte Weisen des Tuns, denn zwischen ihnen sind mannigfaltige Übergänge denkbar: So kann man eine Tätigkeit, die einem zuerst gleichgültig oder gar widerwärtig war, durchaus lieben lernen – ebenso wie das Gegenteilige möglich ist. Und auch die unter 3) und 4) gefassten Weisen der Auseinandersetzung mit der Materialität kennen ihre Übergänge. Vielleicht kann man sogar annehmen, dass jene *jouissance* des Begehrens – wenn sie denn mal für einen Augenblick erreicht wäre – sich nur in einem „Oszillieren" und einer dialektischen Überwindung des Genusses der Materialität entwickeln kann.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verfehlen. Wie lässt sich Genuss verfehlen, wo er doch so „einfach" ist? Die Antwort ist viel einfacher: *Man verfehlt den Genuss dadurch, dass man ihn anstrebt, ohne auf die Vermittlung mit der Materialität zu vertrauen und ohne sich der Auseinandersetzung mit ihrer Widerständigkeit zu stellen*. Ein Genuss kann also nicht unvermittelt angestrebt werden, es gibt keine Abkürzung zu ihm. Dass die daran geknüpften Hoffnungen etwas fraglos *Verzweifeltes* an sich haben, lässt sich kaum übersehen. Ein naheliegendes Beispiel ist die Sehnsucht, die man in Drogen setzen kann. Damit sollen weder die Ursachen für Drogenkonsum erschöpfend beschrieben sein – deren gibt es sicher viele – noch auch die Charakteristik der Sucht gegeben werden. Doch immer geht es in der exzessiven Weise des Genusses, der unter den Begriff der Droge gestellt ist, darum, mit einem Minimum an Widerständigkeit ein Maximum an Genuss zu erreichen. Wenn ich sage, dass darin ein Verfehlen des Genusses liegt, heißt das natürlich nicht, dass die Droge keinen Genuss bietet. Würde sie keinen bieten, nicht irgendeine Weise des „Glücks" zumindest einmal hervorgerufen haben, dann würde niemand sie ein zweites Mal anrühren. (Schließlich steht die „körperliche" Abhängigkeit im Grunde bei allen Drogen mit der sogenannten „psychischen" in keinem Verhältnis.) Aber die Droge ist doch nur der Versuch, die Widerständigkeit der Materie zu überspringen hin auf einen Genuss, der sich dann gewissermaßen herschenkt. Zumindest dauerhaft kann die Droge wohl dieses Versprechen nicht erfüllen. Das Versprechen ist nämlich eines, das ein menschliches Maß übersteigt – und damit letztlich hinter menschliche Möglichkeiten zurückfällt.

Aber die Idee der Minimierung, wenn nicht gar Aufhebung der Widerständigkeit der Materie findet sich auch in ganz anderen, scheinbar entgegengesetzten Bereichen. So sind die Magie, die Wundertätigkeit der Heiligen oder die Kräfte der Superhelden ebensolche *Ellipsen der Materialität*. Es ist allerdings bemerkenswert, dass in diesen Geschichten, sobald sie ausgearbeitet werden, ein Rest von Widerständigkeit erhalten bleiben muss; offenbar wird die Grenze der Intelligibilität, die diese Ellipsen bezeichnen, wohl gespürt: Der Magier kann ja nicht einfach nach Belieben manipulieren; zumindest bedarf es noch einer Materialität, nämlich der der magischen *Worte*. Die Heiligen beziehen die übermenschliche Kraft für ihre Wunder aus ihrem Glauben, der sowohl Gnadengabe als auch immer wieder zu erneuernde Anstrengung ist. Und selbst die Superhelden können sich der Materialität nicht vollständig entledigen: Supermans Kräfte mögen unsere himmelweit übersteigen, sie haben doch Grenzen (d.h. auch er muss sich gelegentlich *anstrengen*); und noch bei den Helden des „Green Lantern Corps", die mit der Unterstützung einer grünen Laterne und eines Ringes alle ihre Gedanken materialisieren können – was also sehr weit geht in der Beherrschung der Materie – ist eine Anstrengung vonnöten, nämlich eine konzentrierte, disziplinierte und zu schulende geistige Anstren-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gung.[63] Womit aber im Umkehrschluss gesagt ist, dass der monotheistische und transzendente Gott dadurch vollständig definiert ist, dass *er das Wesen ist, das nicht genießen kann*.

Was uns in diesen Beschreibungen vor allem der vierten und fünften der unterschiedenen Weisen des Genießens begegnet, ist immer wieder das Begehren in sehr reiner Form. Und in solch reiner Form zeigt es eine seiner wichtigsten Eigenschaften: *Das Begehren ist exorbitant, es ist immens*. Das Begehren zielt immer, auf verschiedensten Wegen, auf eine Erfüllung, die nicht von dieser Welt ist. In den meisten Fällen bescheiden wir uns mit der Unmöglichkeit dieser Erfüllung. Dass das in der Praxis zumeist geschieht, heißt noch lange nicht, dass das Begehren nicht immer noch als exorbitantes wirken würde. Im Gegenteil, wenn ich sage, es geschieht meist in der Praxis, dann heißt das doch nur, dass wir, wenn man uns fragt und Auskunft verlangt, meistens sagen werden: „Ich weiß schon, dass das nicht erreichbar ist; ich gebe mich auch mit weniger zufrieden." Nur weil wir das sagen, heißt das noch lange nicht, dass wir daran auch glauben. Es spricht im Gegenteil einiges dafür, dass das Begehren *immer nur* als solch exorbitantes wirkt. Was den Künstler z.B., der sein „Glück" opfert um eines Werkes willen, von dem er nicht wissen kann, ob es auch nur annähernd ein Glück bieten wird, das es vielleicht verspricht, von dem Menschen unterscheidet, der sich in gewissen „geregelten Verhältnissen" mit seinen „Glücksmöglichkeiten" bescheidet, ist doch nur dies: Der erstere hat den Mut, sich der Absolutheit seines Begehrens zu stellen. Was nun glücklicher macht oder in irgendeiner Weise „besser" ist, ist eine unsinnige Frage. Es geht ja nicht um Lebensratschläge, noch weniger um Urteile über verschiedene Lebensentwürfe. Es geht lediglich um den Aufweis, dass auch ein Begehren, das sich so dem Realitätsprinzip beugt,[64] noch ganz es selbst bleibt: Wer sein Glück in Familie und Hausbau sieht, der will ja schließlich nicht „weniger" Glück als ein anderer. Und wer sich je-

63 Die Zusammenstellung von Comichelden und Heiligen mag blasphemisch oder unsinnig klingen. Vielleicht ist sie blasphemisch, unsinnig ist sie aber sicher nicht: Wenn man manche Abbildungen der geradezu zahllosen Heiligen der katholischen Kirche – auf Massenbildern oder als umgebender Chor in spätmittelalterlichen Altarbildern – mit doppelseitigen Bildern aus DC-Comics vergleicht, auf denen alle Helden der „Justice League of America" sich versammeln, dann wird man eine gewisse Ähnlichkeit nicht verkennen können. Vielleicht ist ja eine Comicserie über die „Liga der Heiligen" eine reizvolle Idee, wie überhaupt der Comic der einzige legitime Erbe (und zugleich unbekümmert-jugendlicher Erneuerer) aller Mythologien ist. (Ich muss übrigens feststellen, dass die Wirklichkeit wieder einmal schneller war als die Philosophie: Es gibt in der Tat einen Comic mit dem Titel *Helden der Bibel*!)

64 Natürlich gibt es kein Begehren, das sich nicht unter das Realitätsprinzip stellt. Genau das besagt ja Menschsein: ein Begehren, das kein natürliches Objekt hat, und für das deswegen nichts einfach nur ist, was es ist.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Auseinandersetzung mit seinem beängstigend vertrauten und fremden Begehren verweigert, auf den wird es als unheimliches zurückkommen. Deswegen sieht Lacan als „Ethik" der Psychoanalyse nicht das Glück des Patienten (in diesem Ziel liegt eine Tyrannei des Analytikers gegenüber dem Analysanden, sagt er), nicht die Stärkung des Ich gegenüber dem Es (für Lacan ein illusorisches Ziel) oder in der Eingliederung in die Gesellschaft (ein ganz und gar unmenschliches Ziel, das genau das verleugnet, worum es geht: das Nicht-Integrierbare). Ethik fasst sich für die Psychoanalyse in der Frage zusammen: „Hast du deinem Begehren gemäß gehandelt?"[65]

Letzten Endes wird das exorbitante Ziel des Begehrens in der Freudschen Konzeption des *Todestriebes* festgehalten: Der Todestrieb besagt nicht, dass ich sterben will; er besagt, dass ich einen Punkt der Vollkommenheit erreichen will, an dem es gleichgültig ist, ob ich „weiterlebe" oder nicht. Denn was „Leben" überhaupt bedeutet, ließe sich nur von diesem Punkt aus ermessen. Der Todestrieb will jenen Moment, in dem „alles stimmt", in dem die Zersplitterung und Widersprüchlichkeit und Unvollkommenheit des Empirischen überschritten wird hin auf eine Transzendenz, die nichts außer sich lässt. Im Grunde wetten Gott und Mephistopheles bei Goethe um nichts anderes als darum, wenn sie die Formel festlegen, die über Sieg und Niederlage bestimmen soll. Wenn Faust zum Augenblick sagen wird: „Verweile doch, du bist so schön!", dann hat ihm der Teufel auf Erden eine Vollkommenheit ermöglicht, die „eigentlich" dem Jenseits und der Vereinigung mit Gott vorbehalten ist.[66]

Es ist klar, dass eine solche Vollkommenheit, selbst wenn sie erreichbar sein sollte, in keiner Weise kommunizierbar sein kann. Denn sprechen können wir nur nacheinander, im Diskurs, und das heißt auch: indem wir die Elemente unseres Erlebens auseinanderlegen und nacheinander nennen. Wenn dieses Erleben aber darin besteht, dass es keine Elemente hat, sondern ganz „organische" wie orgiastische Einheit ist, dann lässt sich davon auch nicht sprechen.[67] Im Übrigen bezeichnet die-

65 Lacan: L'éthique de la psychanalyse. Kapitel XXIV.

66 Und in der Tat: So rätselhaft das Ende von *Faust* II ist – immerhin scheint nach moralischen Maßstäben Fausts Erlösung kaum gerechtfertigt –, so wahr ist es doch, dass der Teufel es *nicht* erreicht, dass Faust die Vollkommenheit eines Augenblicks genießt. Sein „Verweile doch, du bist so schön!" bezieht sich auf einen imaginierten Moment, der in einer unbestimmten Zukunft liegt. Faust bleibt also durchaus in der Logik, die nach Derrida unsere einzig mögliche ist: in der Logik (oder, wie Derrida gerne sagt, in der Ökonomie) der *différance*.

67 Noch einmal ist ein Blick auf die hohe wie „niedrige" Kunst aufschlussreich: Wenn sich etwa die Fresken in der Kuppel von San Lorenzo in Florenz in spiralförmigen Bewegungen als aufsteigende Engel und Heilige zum „Kernpunkt der Göttlichkeit" (man verzeihe den Ausdruck) aufschwingen, dann aber plötzlich „abbrechen" und stattdessen die Öff-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ser Todestrieb auch jenen Punkt, den unter anderer Perspektive Derrida in den Mittelpunkt seiner Analysen gesetzt hat. Denn das „transzendentale Signifikat" ist nichts anderes als jenes Bedeutete, das allen anderen Bedeutungen Sinn verleiht, und in dem Bedeutung und Bedeutendes zusammenfallen müsste[68] – *wenn es es denn gäbe*!

Wir werden darauf im Kontext der Dialektik zurückkommen müssen. Für den Augenblick halten wir nur fest, dass diese Kennzeichnung grundsätzlich in die Charakteristik des Begehrens eingehen muss: *Das Begehren zielt auf dasjenige, von dem aus alles andere erst Bedeutsamkeit erhält, das aber insofern nicht erreichbar ist, als es selbst in keiner Weise jene Bestimmtheit hat, die die allein für uns zu-*

---

nung der Kuppel zum Himmel hin den Platz des Göttlichen einnimmt, dann ist dieses „Loch" und der mit ihm verbundene Verweis auf das Transzendente ein sehr präzises (und höchst eindrucksvolles) Zeichen der Unmöglichkeit, dieses Transzendente irgendwie künstlerisch „einfangen" zu können. Auch kulminiert die (ovale!) Kuppel des Doms von Pisa – die ganz ähnlich gestaltet ist – in einem goldenen Kreis, der abstrakter nicht sein könnte. (Allerdings ist der Kreis so deutlich abgezeichnet vom Rest des Freskos, dass es sich vielleicht um eine spätere Hinzufügung oder sogar tatsächlich einen Verschluss irgendeiner Art handelt!) Und man soll nicht glauben, die Tausende von Gottvätern, von Gekreuzigten, von Tauben und Madonnen seien einfach nur „Ausdruck" von Frömmigkeit oder Ansporn für die Gläubigen. Sie sind sicher für die Künstler immer auch die Auseinandersetzung mit einer Widerständigkeit ganz eigener Art gewesen, nämlich mit der Widerständigkeit dessen, was sich *per definitionem* entzieht. Interessant ist auch wieder, wie in Comics damit umgegangen wird, nämlich auf die einzige mögliche Weise: Wenn die Titelheldin von Alan Moores *Promethea* im 4. Buch zum Göttlichen selbst aufsteigt, dann sieht man das einzige, was dieses halbwegs gelingend anzeigen kann: ein weißes Panel. Ähnlich, aber mehr dem pessimistischen Aspekt von Freuds Todestrieb verhaftet (und in der Tat in einigem an *Jenseits des Lustprinzips* erinnernd) beginnt die Welt in *Blackest Night* von Geoff Johns, einem Buch aus der „Green Lantern"-Reihe, mit dem Tod und dem Nichts. Und was sollte man da anderes sehen, als ein völlig schwarzes Panel?!

68 Weil hier Bedeutung und Bedeutendes zusammenfallen müssten, kann Derrida auch das als „Signifikat" bezeichnen, was Lacan „Signifikant" nennt, nämlich „signifiant maître". Der Unterschied würde dann, an diesem Punkt, eben nicht mehr zu halten sein: Genau das zeichnet den Punkt aus. Zugleich fiele (immer im Konjunktiv) die Unterscheidung zwischen transzendent und transzendental, weil dann dasjenige gefunden wäre, das als Transzendentes auch Bedingung der Möglichkeit von… wäre. Nun glaubt zwar Derrida nicht an die Möglichkeit eines solchen transzendentalen Signifikats – genauer: seine Analysen haben gerade den Aufweis seiner Unmöglichkeit zum Ziel –, doch beschreibt er ihn präzise aus seinen Operationen auf das (sprechende) Bewusstsein heraus, wodurch Derridas Philosophie ebenfalls eine Transzendentalphilosophie wird.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gänglichen „Gegenständlichkeiten" auszeichnet. Würde es sein Ziel, über das es selbst nicht Rechenschaft ablegen kann, erreichen, würde alles zusammenfallen – im geometrischen wie architektonischen Sinn des Wortes. Weil aber das Begehrte kein bestimmter Gegenstand ist und nicht sein kann, ist unser Begehren, wie schon ausgeführt, ein sich beständig verschiebendes.

Ein äußerst langer Exkurs schließt sich so. Kaum dass man noch weiß, worum es eigentlich ging. Es ging im Ausgang um *die Frage, wie der Gedanke der Widerständigkeit der Materie mit der Idee der Transzendentalphilosophie vereinbart werden könne*. Ich hatte versucht zu zeigen, dass er nicht nur mit ihr vereinbart werden kann, *sondern dass er ein wesentliches Bestandstück einer solchen Transzendentalphilosophie zu sein hat. Diese Widerständigkeit, damit auch eine bestimmte Vorstellung von Unabhängigkeit des materiellen Seins (nämlich unabhängig „von mir") und von Solidität, konstituieren sich wie jeder Sinn in den beschreibbaren Weisen der Erfahrung mit diesen Gegenständen*. Für die genannten Aspekte des Körperlichen sind vor allen Dingen die Erfahrungen des Berührens, der Kraftanstrengung, der Bearbeitung, des Essens und Kauens etc. maßgeblich.[69]

So lässt sich auch in dieser Hinsicht der Anspruch des Seins, von mir unabhängig zu sein und sich mir gegenüber gleichgültig zu verhalten, als Sinn aufzeigen, der sich in konkret beschreibbaren Weisen der Erfahrung mit… herstellt. Dass diese Beschreibungen konkret blieben, hat es zudem ermöglicht, den Blick darauf zu eröffnen, dass sich solche Erfahrungen nicht als isolierte verstehen lassen und dass sie immer mit dem Begehren in einem Zusammenhang stehen. Beides gehört sichtlich zusammen, auch wenn es nicht dasselbe ist.

Alle beschriebenen Phänomene hatten ihre Kontexte und Voraussetzungen, die zwar meist nicht eigens ausgeführt wurden, die aber die je eigenständige Gestalt, die etwa der Genuss des Essens oder der Widerwille gegen jene besondere Materialität annimmt, erst verständlich werden lassen. *Es kann, wird darum wieder klar, Genuss wie Widerwille (Genussvolles und Widerstrebendes) nur geben für ein Bewusstsein, für das alles, was ist, immer zugleich etwas anderes als es selbst ist und für das sich die Beziehungen dieser Alterminationen im Horizont eines Begehrens stiften, das selbst nie für sich auftritt*. Genuss wie Widerwille sind *sinnhafte* Formen des Umgangs mit…: In ihnen erscheint mir der fragliche Gegenstand *als* etwas, *in*

69 Es fällt auf, welchen Vorteil solche phänomenologischen Beschreibungsweisen gegenüber herkömmlichen haben: Nicht nur unterstellt die Rede z.B. vom Tastsinn eine Selbstverständlichkeit der sinnlichen Affektion, die keineswegs so ohne Weiteres besteht und meistens physiologische Erklärungen erfordert – die wiederum ihrerseits zu den unvermeidlichen metaphysischen Fragen über die „Übersetzung" des Reizes in einen Bewusstseinszustand einhergehen. Die phänomenologische Herangehensweise ist auch ungleich viel reicher und konkreter.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bestimmter Weise; er steht also bereits in einem Zusammenhang mit etwas, was er nicht ist. Dieser Zusammenhang, auch das wurde versucht auszuführen, ist einer der Assoziation, wobei dieser Begriff hoffentlich nun verständlicher geworden ist: Assoziation bezeichnet Beziehungen, die ein begehrendes Bewusstsein entweder an einen Gegenstand anknüpft, insofern er selbst erfahren ist („Ähnlichkeit"), oder insofern er bereits räumlich und zeitlich mit anderen Gegenständen in Beziehung steht („Kontiguität"). Dabei sind die Wege der Assoziation (und damit auch der Ähnlichkeit) nicht einfach a priori vorgezeichnet, sondern immer Produkt eines Prozesses der begehrenden Sinnstiftung.

Das führt uns zu einer der Ausgangsfragen zurück, die tatsächlich grundsätzliche Ansprüche der Phänomenologie in Frage zu stellen scheint: Diese geht ja davon aus, dass sich das An-sich der unterschiedlichen Gegenständlichkeiten des Bewusstseins aufzeigen lässt, und zwar indem diese zu einer *anschaulichen Gegebenheit* gebracht werden. Nun haben wir aber zum einen gesehen, dass „dieselben" Gegenständlichkeiten verschiedener anschaulicher Zugänge fähig sind, und zwar durch die Einbettung in die Logik des Begehrens. Wir haben zum anderen gesehen, dass diese Logik des Begehrens kein Zusatz zu einem ansonsten reinen transzendentalen Bewusstsein ist, sondern dass ein transzendentales Bewusstsein überhaupt nicht denkbar ist ohne Begehren. Es ist nicht denkbar, insofern als wir von einem solchen nirgends Kenntnis haben; und es ist nicht denkbar, weil alle Sinnstiftung eine „getriebene" ist, eine, die „auf etwas aus" ist, die also selbst begehrend ist. Was wird dann aber aus dem Anspruch der Phänomenologie, „zu den Sachen selbst" zurückzufinden?

Das An-sich des Körperlichen ist konstituiert durch den leiblichen Umgang mit ihm. Dieser Umgang ist einer mit dessen Widerständigkeit, und damit immer der eines begehrenden Bewusstseins. Doch keine der genannten Weisen des Umgangs mit… kann dabei Anspruch erheben, die einzig wahre, oder die ursprüngliche, oder die primäre zu sein. Nach welchem Kriterium sollte sie es auch sein? Und wenn man sich darüber streitet, ob der Mensch zuerst praktisch oder theoretisch in der Welt ist, dann vergisst man, dass es für einen Menschen keine Theorie, kein Denken gibt, das sich nicht an einer Widerständigkeit entzündete, bzw. dass es für einen Menschen keine Tat gibt, die nicht ihrerseits das Feld der Unmittelbarkeit überschreitet. So gibt es in der Tat nicht mehr *ein* An-sich der Gegenständlichkeiten, sondern eine unbestimmt große, eine indefinite Vielzahl von An-sich. Wir werden im Zusammenhang der „logischen Zeit" noch sehen, wie sich diese Vervielfältigung des An-sich noch verschärfen wird. Ist damit die Phänomenologie in Frage gestellt? Es müsste doch so scheinen, schließlich leitet sich der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, den sie selbstbewusst reklamiert, doch von der Möglichkeit her, zu Wesenseinsichten zu gelangen. Und solche sind doch nur möglich, wenn sich aus der unendlichen Vielzahl von Erscheinungen *eine Struktur und Typik* heraushebt, die einen gewissermaßen gesetzgebenden Charakter hat.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Andererseits habe ich selbst beständig solche Ausdrücke verwendet, die auf derartige Wesensstrukturen verweisen. Der Anspruch auf Wesenserkenntnis scheint also nicht wirklich aufgegeben zu sein. In der Tat würde ich behaupten, was ich hier vom Bewusstsein und seinen Gegenständlichkeiten sage, sind Wesenseinsichten. Ich ziehe ja auch auf der anderen Seite bspw. nicht Husserls Analysen des Wahrnehmungsbewusstseins in Frage: Was er herausstellt, ist richtig, und er beschreibt Wesensstrukturen. Nur bleibt seine Beschreibung unvollständig, was sie eigenartigerweise nicht „falsch" macht. Gleichwohl liegt hier offenbar ein großes methodisches Problem, das zwischen Scylla und Charybdis einer extremen Konkretion oder einer extremen Abstraktheit zu wählen zwingt. Soll sich die Philosophie also mit den so gewonnen Einsichten begnügen, oder muss sie im Gegenteil in die Geschichtsschreibung oder sogar Literatur übergehen? Ich werde versuchen, mich zwischen diesen Extremen zu bewegen. Ob das gelingt, kann nur der Ausgang der Arbeit zeigen.

Auf einen weiteren Punkt muss ich zurückkommen: Wir hatten oben die Frage diskutiert, ob die Einbeziehung der *Sensations* nicht in einen (psychologistischen) Atomismus führen würde. Dieser Verdacht konnte schnell widerlegt werden, da wir das Verständnis der Sensation von Locke abgelöst und in ihren ursprünglichen Kontext, den phänomenologischen, zurückversetzt haben.[70] Wir hatten auch gezeigt, dass ein wichtiger Aspekt des Sinnes, den die Materialität für uns hat, sich auf eine *Widerständigkeit* bezieht, die zugleich immer eine, in eine Vielfalt von Hinsichten differenzierte *typische* und *individuelle* ist. (Also: „Im Allgemeinen ist frisches Rindfleisch nicht zäh, aber dieses hier lässt sich nicht beißen." Oder: „Eigentlich eignet sich Buchenholz für diese Form der Verarbeitung überhaupt nicht, aber dieser Stamm hat eine ungewöhnliche Textur.") Dies führt nun auf so etwas wie eine zumindest grobe Idee, wie eine *phänomenologische Philosophie der Natur* angelegt sein müsste. Sie müsste sich wohl auf eine Vorstellung von *Kraft als auf ihre Kernkategorie* stützen. Denn die anschauliche Grundlage des Kraftbegriffs kann nur in der Erfahrung dieser Widerständigkeit gesucht werden; zugleich ist

70 Dass es zwischen dem „Empirismus" von Locke und der Phänomenologie eine grundsätzliche Affinität gibt, lässt sich natürlich nicht bestreiten. Was sie voneinander trennt, wird schon im I. Buch des *Essay* deutlich: Es gelingt Locke nämlich nicht, die „eingeborenen Prinzipien" als *Strukturen des Bewusstseins* zu verstehen, wie sie seine „rationalistischen" Widersacher und die Phänomenologen auffassen. Er meint dagegen unter ihnen bestimmte Vorstellungs*inhalte* sehen zu müssen. Dann hat er natürlich recht, dass es so etwas wie eingeborene Prinzipien nicht gibt. Darüber hinaus stellt sich der erwähnte psychologische Atomismus ebenso dem phänomenologischen Denken entgegen wie Lockes Naturalismus. Im methodisch geforderten Rückgang auf die Gegebenheiten (die bei ihm „Ideas" heißen) ist er allerdings der Phänomenologie gelegentlich näher als ihr erklärter „Urahne" Descartes.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Kraft“ dann immer und zugleich zweierlei: meine Kraft und die, die sich dieser entgegenstellt. Die Beständigkeit des Materiellen darf also nicht als substantielle begriffen werden,[71] sondern als eine der Kraft – nämlich der Kraft, die etwas seiner eigenen Auflösung entgegenzusetzen weiß. Es stellt sich kurz gesagt die Frage der *Kohäsion des Materiellen* auf einer neuen Basis: Es ist diese Frage, die in der Frühen Neuzeit ganze Generationen von Philosophen und Forschern umgetrieben hat; sie wurde in dem Augenblick drängend, wo die Voraussetzung einer substantiellen Form, die als Metaphysicum den Zusammenhalt des Physischen bewirkt, nicht mehr allgemein geteilt wurde. Doch scheinen damals alle physikalischen Erklärungen für dieses Grundphänomen des Materiellen gescheitert zu sein. Leibniz hat daraus den Schluss gezogen, dass man auf die „verschrieenen“ substantiellen Formen zurückkommen müsste. Man kennt die Abgründe, die sich aus dieser Sichtweise eröffnet haben: Jedes noch so kleine Teilchen Materie bedarf so der es einigen substantiellen Form; „in“ jedem Partikel „ist“ eine Monade, die allerdings dieses erst zu einem Seienden macht (nämlich indem sie es zu *einem* Seienden macht). Es ist offenbar, wie diese höchst spekulative These von einer anderen abhängt, gegen die wir uns verwehrt hatten: nämlich der Homogenität der Materie. Denn nur wenn Materie als grundsätzlich homogen vorgestellt wird, muss man ihr auch die unendliche Teilbarkeit zuerkennen, die Leibniz so konsequent durchdekliniert.[72] Wenn man aber von dieser Grundannahme fortkommt, dann fällt auch die Debatte um Teilbarkeit oder Atomismus mit seinen beiderseitigen Aporien: Nur die *gedachte* Materie

71 Lockes Kritik am Substanzbegriff ist an dieser Stelle wiederum voll berechtigt. Allerdings findet er im entsprechenden Kapitel des II. Buches nicht die rechte Position zum Problem der Substanz: So sehr er diesen Begriff der Substanz kritisiert und für nutzlos erklärt, weil er doch nichts anderes besagte als „etwas“, so fraglos muss er doch immer wieder auch auf ihn zurückgreifen. Wieder erkennt er nicht, dass seine Kritik sich auf die metaphysische Überhöhung des Substanzbegriffs mit vollem Recht bezieht, dass aber dieser selbe, insofern er eine Funktion eines reflektierenden Bewusstseins ist, unverzichtbar ist: Denn „etwas“ sagen zu können, bedeutet vielleicht keinen großen Erkenntnisgewinn. Es bedeutet aber 1), dass eine synthetisierende Leistung des Bewusstseins stattgefunden hat (was Locke in der Sache auch anerkennen muss, auch wenn er sie nicht nach ihrer wahren Bedeutung einschätzt, wie es etwa Descartes im Wachsbeispiel getan hat); es bedeutet 2), dass auf diese synthetisierende Leistung im Akt einer Reflexion zurückgekommen werden kann.

72 Auch Bergson kritisiert die Idee einer homogenen und unendlich teilbaren Materie als eine pure Fiktion (vor allem im letzten Kapitel von *Matière et mémoire*, aber auch in *L'Évolution créatrice*, dort z.B. 157). Diese Fiktion beruht auf der Anwendung des „Raums“ (der eine Funktion des Intellekts ist) auf die qualitative Ausdehnung.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist unendlich teilbar; und nur in dieser gedachten Materie kann man den „Labyrinthen der Unendlichkeit“ die Idee des Atomismus entgegenstellen.[73]

Ich setze dagegen noch einmal den Satz von oben hierher, um die Differenz ermessen und die möglichen Schlüsse für eine Philosophie der Natur deutlich werden zu lassen: „Erfahrbar, phänomenal gegeben ist immer nur eine Materie aus Maserung, Textur, Linie, Kraft, Spannung, Richtung, Körnung.“

– Nun sind das aber alles nur Metaphern. Mit solchen Metaphern lässt sich doch wohl nur eine Philosophie der Natur begründen, die als erbauliche Sinngebung der offenbar so kalten Rede der Naturwissenschaften etwas entgegensetzen will. Selbst wissenschaftlich wird eine solche Philosophie dann wohl nicht mehr sein. –

Natürlich sind das Metaphern, aber es wäre falsch anzunehmen, dass darin ein Defekt, ein Mangel bestünde. Die Ausdrücke sind Metaphern, nicht „nur“ Metaphern. In der Tat tut sich die mathematisierende Naturwissenschaft mit solchen Metaphern, vor allem mit den aus dem Feld der Kraft geborgten Begriffen schwer. Eindrucksvoll beweist dies Descartes’ Versuch, eine Physik rein auf der Grundlage der mathematischen Begriffe und unter Ausschluss jedes Kraftbegriffs zu begründen. Doch dass dieser Versuch so spektakulär scheitert, sollte uns zu denken geben.

Was genau heißt es also, dass diese Ausdrücke Metaphern sind? Die Metapher ist die Sprachfigur, in der ein Ausdruck in einen Bereich übertragen und eingeführt wird, in den er „eigentlich“ nicht gehört. Zu sagen, diese Ausdrücke seien Metaphern in Bezug auf die Natur, setzt also zweierlei voraus: 1) Es gibt so etwas wie einen „eigentlichen“ Ort der Begrifflichkeiten und dieser ist auch erkennbar. 2) In der Physik haben die genannten Ausdrücke nicht ihren ursprünglichen Ort; sie vermengen vor allen Dingen unzulässigerweise den Bereich der Natur, d.h. der *extensio*, mit dem Bereich des Bewusstsein, der *cogitatio*. Dies ist ja die cartesische Argumentation.

Nun hatten wir aber im Vorangegangenen Folgendes gezeigt: Unser Begriff von Welt ist, insofern diese eine materielle und von uns, als Subjekten, unabhängige ist, grundlegend geprägt von der Erfahrung der Widerständigkeit. Diese ist erstens in einer Vielzahl von Phänomenen belegbar (und nicht zuletzt auch im Ausweichen vor ihr), und sie ist zweitens immer eine bereits strukturierte, d.h. eine, die eine konkrete Gestalt, Form, Beharrensweise hat. Es ist zwar richtig, dass sich die vielen angeführten oder angedeuteten Phänomene in der Tatsache der Widerständigkeit des Materiellen treffen, und somit könnte man bei dieser Tatsache stehen bleiben. Zur Not würde man noch anfügen, dass diese Widerständigkeit sich natürlich immer konkret bemerkbar machen muss und dass es dafür eine Reihe von Variationen

73 Leibniz unterscheidet zwei „Labyrinthe“, in denen sich das Denken in die Gefahr begibt, sich zu verlieren, das von Determination und Freiheit und das von Kontinuität und Unteilbarkeit, welches letztere die Einbeziehung der Unendlichkeit erfordert, vgl. die Vorrede zur *Theodizee*, GP VI. 29.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gibt. Wenn man aber diesen letzten Satz in seiner Bedeutung als *Wesenswahrheit* ernstnimmt, dann sieht man, dass in der Vielfalt und der Unreduzierbarkeit der Weisen der Widerständigkeit die eigentliche Pointe besteht. Es gibt einen guten Grund, weshalb solche Schlüsse oft nicht gezogen werden, denn sie bedrohen eine der Grundfesten philosophischen Arbeitens: die Hierarchie zwischen Wesen und Faktum. *Und in der Tat kehrt sich für uns das Begründungsverhältnis zwischen Wesen und Faktum, sowie zwischen dem Idealen und dem Empirischen wenigstens teilweise um. Das Wesen gibt nicht einseitig und unumkehrbar die Möglichkeiten des Tatsächlichen vor, zumindest nicht immer und zwangsläufig*. Das Wesen ist radikal und absolut nichts ohne das Faktum. Wenn darin ein Empirismus liegt – was soll's!

Damit ist aber doch gesagt, dass die Anwendung dieser Begriffe zur Beschreibung der Natur in keiner Weise eine Metapher darstellt.[74] Im Gegenteil: *So, in Begriffen wie Spannung, Widerstand, Kraft, Textur, Maserung, Strukturierung, Richtung, Körnung, Konturierung etc. von Natur zu sprechen, ist die ursprünglichste Weise, die uns zu Gebote steht.*

Die Berufung auf die mathematisierbaren Qualitäten bzw. auf eine generalisierte mathematische Methode zur Erfassung der Natur verwendet zwar zugegebenermaßen strengere Begriffe als die angeführten; sie beruht aber auf einer Vermengung der Bereiche: Wie bei Descartes deutlich wird, steht bei der Mathematisierung der Natur die Idee einer *klaren und deutlichen Erfassung* des Physischen als Ideal im Vordergrund. Die Ironie will es, dass es gerade dadurch zu keiner klaren und deutlichen Erfassung *des Physischen* kommt! *Die Mathematisierung der Physik ist die eigentliche* in sich *durch nichts legitimierbare Metapher – legitimierbar also nur durch ihren „Erfolg"*. Denn sie wendet Kategorien eines bloßen Denkens auf einen Gegenstand an, der seinen gesamten Sinn, den er für uns haben kann, einer immer konkreten und vielfältigen Erfahrung verdankt. Die Irrtümer, die darin beschlossen liegen, sind wohlbekannt: z.B. die vor allem in der Frühen Neuzeit geführten Debatten über Teilbarkeit oder Atomismus der Materie; die Verwechslung des naturwissenschaftlich konstruierten Raums mit einer Vielzahl von Dimensionen mit dem erlebten Raum; allgemein die Vermengung von theoretischen Größen mit wirklichen (also die unbedachte Beantwortung der ontologischen Fragen mit dem Hin-

74 Es ist kaum der Mühe wert, dies zu erwähnen: In der vorgeschlagenen Konzeption von Sprache und Welt und ihrem Verhältnis gibt es keine Sprache, die nicht schon im Grundsatz „metaphorisch", „uneigentlich" wäre. Eine eigentliche Sprache ist ein Widerspruch in sich: Eigentlich, d.h. nicht umwegig oder alterminierend, sind nur die Tiere auf die Welt gerichtet. Hätten sie eine Sprache, dann wäre das eine eigentliche Sprache. Hätten sie aber Sprache im echten Sinn, dann hätten sie auch ein alterminierendes Verhältnis zur Welt. Wenn man also unbedingt will, könnte man sagen: Ein Beispiel für eine nur eigentliche „Sprache" wäre der Schwänzeltanz der Bienen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weis auf das nun „wissenschaftlich Gesicherte“[75]); die Wegdeutung auch des Spezifischen in anderen Bereichen der Erfahrung, wie die Umdeutung alles Klangs und damit auch aller Musik in Wellen; die Ausweitung des Paradigmas bis auf moralisch bedeutsame Fragestellungen, z.B. die Verwechslung von Gehirn oder Genen mit Bewusstsein und Strebungen etc. und damit die ganze Willensfreiheitsdiskussion der letzten Jahre… mit einem Wort: alle Abirrungen des so oder so sich aufdrängenden Naturalismus. (Im Übrigen trifft hier Descartes im engen Sinn eine Mitschuld, da die Janusköpfigkeit seiner Philosophie schon den Naturalismus und den erkenntnistheoretischen Konstruktivismus ausformuliert hat.)

Nun ist aber die so verfahrende Naturwissenschaft durchaus „erfolgreich“. Belegt das nicht ihren emphatischen Wahrheitsanspruch? (Ein Anspruch im Übrigen, der mehr von manchen Philosophen und Popularisierern als von den Wissenschaftlern selbst geteilt wird; diese wissen, wie dornig der Weg der Erkenntnis und wie vorläufig seine Erfolge sind.) Was besagt dieser Erfolg? Er besagt zuallererst, dass dieser mathematisierende Ansatz eine große Systematik der Konzeption erlaubt, ja: eine scheinbar universale Gültigkeit. Es verbinden sich dabei die Idealität und Strenge der Mathematik mit ihrer prinzipiell unbegrenzten Weite der Anwendung; diese Verbindung generiert den Eindruck, nun endlich zur Wahrheit gelangt zu sein. Pythagoras und die Seinen hatten offenbar doch recht. Dass es aber gerade die präzise Leere der Mathematik ist, die ihre universale Anwendbarkeit garantiert, dass man also nur zweimal dasselbe sagt, wenn man so argumentiert, bleibt dabei zumeist unbedacht.

Andererseits wird man aber die tatsächlichen Erfolge der Wissenschaften und der Technik nicht bestreiten können. Wir können mit Telefonen, die wir mit uns tragen, immer mit jedem anderen sprechen; wir können im Internet in Echtzeit alle möglichen Ereignisse miterleben; wir steigen mit berechtigter Zuversicht ins Flugzeug, und wenn uns etwas auf den Kopf fällt, sind wir doch froh, dass es Neurochirurgen gibt, die tatsächlich eine Menge über das Gehirn wissen. All das ist unbestritten. Ebenso wenig lässt es sich aber auch bestreiten, dass mit diesen Erfolgen keinerlei Endgültigkeit garantiert ist. Die Erfahrung der Geschichte der Wissenschaft sollte uns dabei Mahnung sein. Denn so wie man vor kaum mehr als hundert

75 Das „wissenschaftlich Gesicherte“? „Neueste Forschungsergebnisse“? In solchen und ähnlichen Formeln, die allerorten begegnen und in denen sich die Hegemonie einer Weltanschauung ausdrückt, artikuliert sich der Glaube, die Geschichtlichkeit der Wissenschaft hänge ihr wie ein äußeres Akzidenz an und könnte „im Ergebnis“ abgestreift werden. Mit der Wirklichkeit der Wissenschaften hat eine solche Sichtweise nichts zu tun. An dieser Stelle zeigt sich die Bedeutung einer *Metaphysik der Immanenz* – die noch aussteht und deren grobe Grundzüge in dieser Arbeit entworfen werden sollen –, in der sich Geschichtlichkeit und Zeit als unhintergehbare Grundlagen aller Welterschließung erweisen. Ich werde darauf im Zusammenhang mit der „logischen Zeit“ noch näher eingehen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jahren glaubte, die Physik im Wesentlichen abgeschlossen zu haben, nur um dann eine doppelte Revolution (Quantenphysik und Relativitätstheorie) zu erleben, die alle Grundlagen der Physik neu zu bestimmen hatte,[76] so sollten wir auch heute den Gedanken wach halten, dass eine solche Revolution jederzeit unsere wissenschaftlichen Vorstellungen umwerten kann.

Außerdem sollte man nicht unterschätzen, wie eine bestimmte „funktionierende“ Herangehensweise eine „Einstimmigkeit“ der Phänomene suggeriert, die sich so vielleicht gar nicht findet. Jeder „Denkstil“, der immer auch gestützt ist von einem sich selbst und den korrelativen Stil stabilisierenden und konservierenden „Denkkollektiv“, neigt ganz einfach dazu, solches *nicht zu sehen*, was in seinen Begriffen nicht fassbar ist. Jede herrschende Sicht auf die Welt ist also immer auch eine Art „optischer Illusion“, die sich nur wieder durch die nächste Sicht korrigieren, nicht aber auf eine *Sicht an sich* überschreiten lässt.[77]

Das An-sich gibt es nicht, das hatten wir schon gesagt. Es gibt aber gleichwohl die Möglichkeit eines phänomenologischen Rückgangs auf konstitutive Erfahrungen, die einen Bereich von Sein erst in sein Selbst stellen. Diese Erfahrungen sind selbst eine teilweise widersprechende und auf jeden Fall nicht auf eine einheitliche und eindeutige Form zu bringende Vielfalt, wie gezeigt wurde. Dennoch haben sie ihren Generalbass, der vielleicht nicht als Korrektiv für wissenschaftliches Arbeiten dienen kann – denn diesen Anspruch kann Philosophie wohl nur bei offensichtlichen Verfehlungen erfüllen –, der wohl aber als eine Orientierungslinie fungieren kann.

Um dies noch an einem weiteren Beispiel zu illustrieren: Unsere Medizin hat ganz unzweifelhafte Erfolge und „Fortschritte“ vorzuweisen. Dennoch sollte man sich ihre Vorläufigkeit bewusst halten, denn sie ist und bleibt *cartesisch*: Es fehlen uns noch die Begriffe und Denkweisen, um eine Medizin anders denn als Behandlung eines kranken Körpers zu verstehen, an dem irgendwie auch ein Geist teilhat, so dass sich ein schwer beschreibbares Eines (*unum quid*) ergibt. Die Sorge um die „andere Seite“ wird dann der Erfahrung und Sensibilität des Arztes überlassen oder

76 Im Übrigen hat diese Revolution auch jene Physik in ihre genau bestimmbaren Grenzen verwiesen, für die allein das Paradigma der direkten Mathematisierung und der gleichzeitigen vollständigen Determination uneingeschränkt galt. So einfach, wie sich manche Philosophen das Verhältnis von Mathematik und Physik vorstellen, ist es heute sicherlich nicht mehr. Umso befremdlicher ist es, wenn einige Disziplinen, die sich für naturwissenschaftlich halten und entsprechende Methoden z.B. auch auf die Analyse des menschlichen Verhaltens anwenden, dabei an einem Verständnis von Naturwissenschaft festhalten, das nun wirklich längst nicht mehr dem Gang der Physik entspricht.

77 Zu den Begriffen von Denkstil und Denkkollektiv und dem ganzen hierher gehörigen Bereich von Problemen vgl. Ludwik Flecks *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* und die ausführliche Würdigung dieses Textes in II, 2.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mehr schlecht als recht von anderen, auch nicht-europäischen Paradigmen importiert. Eine Sichtweise, in der der Mensch *zuerst und systematisch* als ein Ganzes erscheint, das auch in der medizinischen Behandlung als solches wirksam berücksichtigt werden kann, geht uns ab. Mir scheint, dass langsam das Bewusstsein dafür steigt, dass dieses Fehlen ein echtes Manko ist. Überwunden ist es noch nicht einmal im Ansatz.[78]

Im Übrigen kehrt sich aber nun das gesamte Bild um: Die vorgebrachte Charakterisierung der Materie ist nicht mehr ein besonders metaphorischer Ausdruck, sondern erreicht ein Höchstmaß an „Eigentlichkeit". Dadurch bleibt sie eine Orientierungslinie des Sprechens über „Natur" – egal ob als Naturphilosophie oder als Naturwissenschaft –, die nicht ignoriert werden kann. Welche Ergebnisse ein solcher Rückgang auf die phänomenologische Erfahrung in Weltanschauung, Technik oder Wissenschaft hervorbringt – bzw. in den vielfältigen Verquickungen und Übergängen dieser Bereiche –, lässt sich dabei nicht voraussehen und ein für alle Mal bestimmen; das ist aber auch gar nicht nötig. Auf der anderen Seite erweist sich die Mathematisierung der Natur als ein Akt uneigentlichen Redens von ihr. *Die Mathematik ist so die Metapher der Physik*. Auch darin muss kein Defizit oder Irrtum gesehen werden: Wenn die Logik der Altermination unbegrenzt gilt – und nichts anderes ist ja die These –, dann entscheidet die Weise, in der Altermination geschieht, noch nicht über das Schicksal eines Unternehmens. Nur weil die Physik mit der Mathematik einen metaphorischen Zugang zur Natur bahnt, ist sie deswegen nicht schon „falscher" oder „wahrer" als andere Zugänge. Überhaupt muss man sich in dieser Frage nach dem „Schicksal" einer systematischen Auffassungsweise von den allzu groben Alternativen freimachen: Die Wahl ist nicht zwischen metaphysischer Wahrheit oder Irrtum, auch nicht zwischen Fruchtbarkeit und technischer Anwendbarkeit oder „unpraktischer", „spekulativer", „abgehobener" Theorie. *Was das Schicksal einer Denkweise ist, lässt sich überhaupt nur bestimmen als das Problem, aus dem sie erwächst, und das Ziel, dem sie zuwächst. Ersteres muss ihr selbst unklar bleiben, und letzteres muss sie verfehlen. Dieses „Scheitern" ist aber gerade Teil jeder echten Denkanstrengung*. Schicksal und Scheitern sind also dasselbe, beide sind aber nur im Nachhinein fassbar, gewissermaßen als die „Posttermination" des Geistigen.

Zum anderen aber, und damit knüpfe ich an die Frage der Metaphorizität noch einmal anders an, sind die Ausdrücke in dem Satz, den ich zur Charakterisierung

78 Wie gesagt werden dadurch die Leistungen der Medizin nicht geschmälert. Und auch dass Descartes nun öfters in einer „negativen Rolle" auftritt, darf nicht missverstanden werden: Die Probleme und Unzulänglichkeiten, die wir in den Nachwirkungen seines Denkens bis heute entdecken, bedurften ja allererst der ungeheuerlichen Leistung seiner Philosophie – sowohl um zu entstehen als auch um als solche erkannt werden zu können. Auch dazu wird im Kontext der „logischen Zeit" noch manches zu sagen sein.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Natur vorgeschlagen habe, durchaus Metaphern. Sie sind und bleiben es, selbst dann, wenn sie der ursprünglichen Erfahrung von Materie sehr viel näher kommen als die mathematischen Begriffe. Diese Metaphorizität ist unvermeidlich, sobald wir von der Natur sprechen wollen, also von dem Gegenstand, der zwar neben der weiblichen Schönheit wohl die meisten Metaphern in der Geschichte der Literatur hervorgebracht hat, der aber auch in seinem „An-sich" am entschiedensten jeder Metapher entgegengesetzt ist. Die Natur ist, was sie ist. Was ist sie? Das andere des Menschen, der Rest, von dem sich seine Kultur nährt, den sie aber nicht verschlingen kann; vielleicht ist sie auch das, woran sich diese Kultur unrechtmäßig vergreift; oder auch der stille Fingerzeig darauf, wie wir „eigentlich" leben sollten. Und plötzlich sieht man, dass das doch nicht so einfach ist, die Natur zu bestimmen. Ihre scheinbare Einfachheit, das Ungebrochene oder Unverbildete, das der Begriff suggeriert, ist schwer zu fassen zu bekommen. Weil er es ist, gibt er auch den vielfältigsten Deutungen Raum. Derrida hat in seiner *Grammatologie* ausführlich anhand von Rousseaus Naturbezug die Paradoxien aufgezeigt, in die der Versuch gerät, das Eindeutige, das Wahre und Einfache, das Natürliche eben, auch nur zu nennen. Ganz davon abgesehen, dass genau diese Kennzeichnung nur eine winzige Überdrehung der Stimmung davon entfernt ist, in ein System zur Anzeige eines Göttlichen umzukippen, also jene Textlichkeit und Kulturalität in Reinform anzunehmen, deren Kopien unsere menschlichen Texte und Kulturen wären. Auch das findet man bei Derrida schön ausgeführt. Was ist aber „wahr" an der Kennzeichnung der Natur als solches „andere" der menschlichen Welt?

Wahr ist an ihr die *Struktur*, die sie vorführt: So wie unser Begriff der Materialität gewonnen ist aus einer immer schon bestimmten Widerständigkeit, d.h. sich nicht nur als ein bloß übriger Rest, sondern als aktive Verweigerung der vollständigen Vereinnahmung und Bestimmung gibt, so inszeniert der Begriff der Natur in seinen verschiedensten Gestalten die Widerständigkeit und *Bestimmtheit einer Wahrheit*, die das bloß Menschliche übersteigt und bedingt. *Der Begriff der Natur ist also der zum metaphysischen Prinzip erhobene ursprüngliche Begriff der Materie*. Der Irrtum besteht nur darin zu glauben, dass eine solche Natur in irgendeiner Weise erreichbar wäre. Denn wenn die Natur so verstanden wird, dann ist sie genau das, was sie nicht sein soll: ein Text! Sie soll aber doch in dieser Vorstellung das Gegenteil, das Andere des Textes sein. Somit figuriert die Logik des Natürlichen undurchschaut eben die Logik der *différance*, die sie aushebeln soll. Es ist sicher kein Zufall, wenn Derrida für eines seiner ersten großen Bücher ausgerechnet Rousseau und dessen „Natürlichkeit" zum Gegenstand gewählt hat.[79]

79 Zu Materie und Natur vgl. auch vom Autor: Das Subjekt im Anspruch. Im Übrigen schert sich „die Natur" auch überhaupt nicht darum, ob sie in unsere engen Begriffe passt. Wir dürfen nicht vergessen, dass jede Form dieser Bestimmung zugleich als Textur eines Textes den unbestimmbaren Rest mit hervorbringt, den sie zu eliminieren sucht. Das beste

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Also ist jede Aussage über die Natur, es kann nicht anders sein, Text. Aber ist das nicht wiederum eine Banalität? Natürlich ist eine Aussage ein Text. Aber deswegen ist doch das Worüber der Aussage noch nicht unbedingt einer. Auch das ist richtig, und hier ist der Augenblick, um sich schon einmal von Derrida abzugrenzen. Denn soweit ich sehe, hat Derrida sich nicht der Frage gewidmet, was denn über das Worüber des Textes systematisch gesagt werden könnte. Sicherlich: das Streben nach vollständiger Erfassung (der Todestrieb auf philosophischer und wissenschaftlicher Ebene) und die Unmöglichkeit, das auszusagen, was nicht die Seinsweise eines Diskurses hat, weil es einfach (*simplex*) ist, treiben das Sprechen und Schreiben an; dies ist die Logik und Ökonomie der *différance*. Und sicherlich treffen wir nirgends auf eine irgendwie gereinigte Erfahrung, nicht auf eine Gegenständlichkeit, die sich der „Schrift" im Sinne Derridas entziehen würde. Aber trotzdem ist ja nicht alles Text, Schrift, Metapher, Sprache.

DIE LOGIK DER ALTERMINATION UND DIE PHÄNOMENOLOGISCHE METAPHYSIK

Auf diesen Widerspruch versucht das Konzept der *Altermination* zu antworten. Wenn sich die Materialität als eine Textur erweist, die sich so von einem Text *über sie* abgrenzt, dann besteht diese Textur eben gerade nicht an und für sich, diesseits allen Textes. Text und Textur ergeben sich vielmehr in einem Wurf; die Textur ist

---

Beispiel ist *die* Kategorie der Bestimmung von Natur überhaupt: die Kausalität. Ihr ganzer Zweck ist es, eine Beschreibung von Natur zu ermöglichen, die diese als eine vollkommen bestimmte zeigt. Für ein menschliches Denken – und damit ist nicht gemeint: in Abgrenzung zu einem anderen, göttlichen, englischen, marsmenschlichen, sondern nur dies: für jenes Denken, das uns bekannt ist – kann Natur überhaupt nur als eine bestimmte gedacht werden, sobald über sie gedacht wird. Der erste Theoretiker der Natur hat sie als bestimmte gedacht und hat eine Form von Kausalität in Anschlag gebracht. Genau damit hat er aber auch einen Abgrund aufgerissen, der sich diesmal durchaus erfahren lässt, denn es handelt sich nicht um den grundsätzlicheren zwischen Text und Textur; dieser letztere ist ja nicht erfahrbar. Wohl aber ist die besondere Form der Bestimmung, die jedes noch so „primitive" physikalische Denken prägt (und sei es ein animistisches!), unterscheidbar von anderen Zugängen zu dieser „selben" Natur. *Also das* Denken *über Natur ist zum Determinismus verdammt* – man mag das werten wie man will. Das gleiche gilt nicht für jede Altermination der Natur überhaupt. Deswegen sind die Aporien der Quantenphysik durchaus ein Problem – und zwar für diese Theorie der Natur. Sie sind natürlich überhaupt kein Problem für diese Natur selbst, als jene Textur, die jeder Bestimmung zugrunde liegt und doch von ihr erst hervorgebracht wird.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jenes, das sich der Aufhebung in den Text entzieht und verweigert *und ganz alleine dadurch ist sie erschöpfend definiert*. Deswegen ist auch nicht ein für alle Mal festgelegt, was als Textur der Altermination zu gelten hat oder, in traditionelleren Termini, was das erste „etwas" der Struktur der Auffassung (etwas als etwas auffassen) ist. Text und Textur, um diese Behelfsbegriffe noch einmal zu verwenden, ergeben sich beweglich aus den vielfältigen Alterminationen als ihre beiden „Seiten".

Um diese Logik in einigen Sätzen zusammenzufassen, lässt sich sagen: Altermination ist die Bestimmung (Determination) durch ein anderes (*alter*), durch die etwas zu einem anderen wird als es selbst (1). Dabei löst es sich aber nicht in diesem anderen auf: es bleibt sehr wohl „es selbst" (2). Nur gibt es dieses „es selbst", sein „An sich" nicht außerhalb der Altermination (3).[80]

Gibt es dann etwa das *alter* der Altermination zuerst an sich? Da dieses *alter* „zuerst" selbst keine Bestimmtheit, sondern umfassend situierte Sicht-auf… ist, also Bedingung einer Bestimmung und nicht schon *etwas*, ist es zunächst auch noch nicht alterminiert. Sobald ich aber darauf reflektiere – was ich im Prinzip immer kann –, stellt es sich als eine Herausforderung dar, die eine Bestimmung erfordert. Und diese Bestimmung ist wie jede wieder eine Altermination. Man sieht daran auch, dass es eine Widerständigkeit gibt, die auf allen Ebenen erfahren wird (sinnlich wie intellektuell), die als solche das Denken und Bestimmen antreibt, ebenso wie das Bestimmen in geheimer Sehnsucht nach ihr getrieben ist. Wenn wir später die Rolle des Namens, der von Außen dem Subjekt hinzutritt, und vor allem mit Fleck die „passiven Koppelungen" besprechen, wird diese Widerständigkeit eine neue, abstraktere oder doch grundsätzlichere Gestalt annehmen. Ebenso werden wir das *alter* der Altermination als den unfassbaren Vertex aufzufassen lernen.

Wir können nun also, indem wir den zentralen Begriff zur Beschreibung der menschlichen Welthabe gewonnen haben, die „Ergebnisse" resümieren, die sich in diesem ersten Teil präsentiert haben, und aufzeigen, wohin sie in metaphysischer Hinsicht führen.

Anhand der Einbettung der phänomenologischen Beschreibung in die reale Komplexität menschlicher Beziehung auf eine Welt hatten sich nach und nach meh-

80 Genau deswegen, weil sich die Konzeption der Altermination jeder Spekulation über ein An-sich enthalten kann, weil in ihr das, was bestimmt wird, nie für sich auftritt, fällt sie nicht unter die Kritik eines Intellektualismus. Sie ist weder eine Hermeneutik noch eine andere Form der unzulässigen Übertragung bedeutungstheoretischer Konzepte auf die Welterfahrung. Sie ersetzt Wahrnehmung nicht durch Urteile, Erfahrung nicht durch Prädikation. Sie ist allerdings der Versuch, dem Umstand Rechnung zu tragen, dass alles Sein zur Welt ein „verständiges" ist, eines „unter Maßgabe von", und dass sich diese Maßgaben und Verständnisweisen ändern und vielfältig sind. Erfahrung kann in ihrem konkreten Sein so wenig jenseits von Geschichte und Pluralität stehen wie irgendetwas sonst im Sein der Menschen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rere klassische Begriffe und Probleme der Philosophie als nur mehr heuristisch nützlich erwiesen; für eine Formulierung wirklicher Fragen taugen sie eher nicht. So hatte sich z.B. die „Reflexion", die „vorprädikative Erfahrung", die Entgegensetzung von gegenständlich und ungegenständlich, zuletzt auch die klare hierarchische Trennung von Wesen und Faktum als nur vorläufig sinnvoll erwiesen. Und noch der Begriff des „Sinns" selbst wird zunehmend fragwürdig. Vor allen Dingen wurde ein Begriffspaar nicht einmal mehr erwähnt, von dem man doch erwarten würde, dass es an erster Stelle in der Diskussion einer solchen Frage vom phänomenologischen Standpunkt aus stehe: Begriff und Anschauung. In dieser Disjunktion stellt sich ein guter Teil der phänomenologischen Tradition das Problem vor (und nicht erst die phänomenologische); in der Tat waren die ersten Reflexionen, die ich zu dieser Arbeit machte, so wie die ersten Entwürfe von diesem Begriffspaar geleitet. Und darin liegt wohl auch der Grund, weshalb ausgerechnet diese beiden Begriffe (als Gegensatzpaar) keine Rolle mehr spielen: Sie waren *für mich* zu tief mit einer Weise des Zugriffs auf das, was geklärt werden sollte, verbunden, als dass sie noch weiter Verwendung hätten finden können, als deutlich wurde, dass die Klärung erst würde erfolgen können, wenn die Weise des Zugriffs erweitert und verschoben würde. Solche Prozesse werden uns noch in II, 2 beschäftigen.

Wir hatten weiter gesehen, dass sich Transzendentalphilosophie für uns nur darstellen kann in einer Ausweitung ihres Verständnisses, die zugleich eine tiefgreifende Modifikation desselben darstellt. Diese Ausweitung und Modifikation spielt sich auf drei Schauplätzen ab: 1) die schrittweise Vertiefung der Idee des Horizonts, die in der Konzeption eines Horizonts reiner Möglichkeit gipfelte; dieser beschreibende Aspekt hatte zugleich systematisch die Aufgabe, die letzten Reste des (vom Empirismus herstammenden) „Atomismus" aus der Phänomenologie hinauszuspülen, die sich dort vor allem in der Wahl der Beispiele selbst sowie in der Konzeption der Fundierung verschanzt hatten; 2) die Einbeziehung der Dimension des Begehrens als unerlässlich für die Analyse einer wirklich menschlichen Welt; diese verschiebbare (I, 1) und exorbitante (I, 2), also wesentlich dynamische und überschießende Dimension von Welthabe verweist so schon auf einen Aspekt der „Sinngeschichte", der dem *einzelnen* Subjekt notwendig verschlossen bleiben muss und der somit gleichzeitig Rückgang wie Fortgang einfordert; 3) die transzendentale Gründung der Ontologie in der vielfältigen Textur der Materialität; in diesen Texturen wurde die Idee der Altermination endgültig sinnenfällig, so wie sich durch die damit verbundenen Analysen allererst ein wirkliches Verständnis für die ontologischen Aporien der Vergangenheit im Allgemeinen und das Problem des Naturalismus im Besonderen ergab.

Das Konzept der Altermination sollte schließlich die Welthabe des Menschen angemessen(er) beschreiben helfen. Was dieses Konzept auszeichnet, ist, dass die Altermination zwar die Bestimmung von etwas durch ein anderes aussagt, dass sie aber dieses „andere" weder als gegenständlich noch auch, und das ist viel entschei-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dender, *ausschließlich* als „System", „Form" oder „Struktur" auffasst. Was diese Begriffe andeuten und was seine paradigmatische Gestalt in der *Sprache* gewinnt, ist in seiner Bedeutung nicht zu überschätzen. Und doch muss es seinerseits immer seine Orientierung von einem anderen her erhalten, das ganz eigentlich das „alter" der Altermination ist; dieses andere wird im Folgenden als Vertex beschrieben werden. Erst in diesem Zusammenspiel eines nicht gegebenen, wohl aber wirksamen Vertex und den Systemen, die er aus sich entlässt – deren erstes und wichtigstes die Sprache ist und bleibt – wird verständlich, dass das, was da bestimmt wird, nicht in einem Spiel von Symbolischem, Strukturen, Sprachen usw. aufgeht. In dem Maße, wie etwas der Altermination unterliegt, wird es erst zu etwas, zu dem, was es *ist*; nur erschöpft sich in diesem Sein und ebenso wenig in der Summe aller möglichen Bestimmtheiten nicht das der Bestimmung Unterworfene. Es bleibt ein Rest, der sich nur als solcher, als Rest, Entzug und Widerstand bemerkbar machen kann. Höchstens kann er noch negativ angezeigt werden, indem sich verschiedene Alterminationen nicht nur als nicht komplementär oder kommensurabel erweisen, sondern ganz streng die Redeweise infrage stellen, wonach sie sich auf „dasselbe" beziehen. Nichts ist zweifelhafter als die Identität dieses „Selben".

Daher erweist sich auch der Begriff des „Sinns" als so irreführend, und das in mindestens zweierlei Hinsicht: Erstens soll mit der Altermination die Streichung jeder Idee von „Zwischenschaltung" oder „Vermittlung" *zwischen* Gegenstand und Subjekt erreicht werden. Der Akt, in dem sich ein Subjekt der Welt zuwendet, ist genau so *unmittelbar*, wie er für uns überhaupt sein kann. Zwar ist es vollkommen richtig, dass Welt und Gegenständlichkeiten für uns nur in dem Maße Bestimmtheit gewinnen können, *etwas* sein können, wie sie einer Altermination unterworfen sind; und es ist richtig, dass solche Alterminationen nirgends als isolierte Zugriffe auftreten können, sondern mindestens *einer* Differenz bedürfen, um wirksam werden zu können (und damit ist der Grundthese jedes „Strukturalismus" – ganz weit genommen – schon zugestimmt); dennoch ist es aus eben diesem Grund falsch, von „Vermittlung" oder ähnlichem zu sprechen. *Die Dinge unserer Welt sind uns vollkommen unmittelbar gegeben*; so unmittelbar, wie einem menschlichen Wesen überhaupt etwas gegeben sein kann.[81] Der Riss geht ausschließlich durch die Welt als

81 Man erkennt, wie in den Debatten, die gerade in der phänomenologischen Tradition (etwa durch Derrida) um das Problem der Unmittelbarkeit geführt wurden, häufig noch ein Begriff von Unmittelbarkeit in Frage stand, der seinerseits ein menschenunmöglicher ist. Ein solcher Begriff, der seine Ausformulierung etwa in Kants „intellectus archetypus" gefunden hat, basiert also selbst wieder auf einem Vorurteil der Metaphysik der Transzendenz. Christian Lotz hat in einem hervorragenden Aufsatz (The Historicity of the Eye) die Vorstellungen einer reinen und von allem Kulturellen unberührten Wahrnehmung von Welt einer konzisen Kritik unterworfen. Er bezieht sich dort vor allem kritisch auf Danto (und Carroll), doch weisen seine Bemerkungen darüber hinaus. So kritisiert er ebenfalls

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ganze, d.h. durch die als kohärent erfahrene Altermination dessen, was als Gesamt des Erfahrbaren auftritt. Die Gegenständlichkeiten aber ergreifen wir „ohne Hintergedanken". Sie sind immer bestimmte, und das bleiben sie sogar noch dort, wo sich die Frage ihrer Bestimmung stellt (in der reflektierenden Urteilskraft Kants); denn ihre Bestimmtheit ist als transzendentale Voraussetzung aller Altermination immer schon voraus, ebenso wie sie von dieser beständig Bestätigung erfährt. In einem Akt *konzentrieren* sich in *konkreter Weise* „Voraussetzungen", Theorien, Erfahrenheiten, Gewohnheiten, d.h. sie bestimmen ihn als Akt in seinem So-Sein; sie liegen aber deswegen noch nicht im Sinn einer „Vermittlung" *in* ihm. „Sinn" repräsentiert die Idee einer solchen Anwesenheit einer irgendwie aufweisbaren Vermittlung im Akt. Aber der „Sinn" ist nichts und nirgends, es lässt sich von ihm in keiner verständlichen Weise sprechen. Der ist da nicht; es gibt ihn nur als nachträgliche und höchst abstrakte Hineininterpretation in einen in Wirklichkeit ganz in sich verwachsenen (*concretum*) Akt. „Sinn" ist also der Titel einer Vergegenständlichung von etwas, was sich *nicht einmal als Aspekt* des Phänomenalen isolieren ließe (geschweige denn als Element oder Teil).

Zweitens bezeichnet „Sinn" aus eben diesem Grund die letzte Bastion, die das Vorurteil des An-sich verteidigt, diesmal im Herzen jener Philosophie, die dem An-sich den Garaus zu machen berufen ist, nämlich der Phänomenologie: „Sinn" wäre dann etwas, was – wie die Sphärenmusik – deswegen nicht selbst zu Erscheinung kommen kann, weil es beständig *da ist* und sich seine Präsenz nur in der Abgrenzung von der Möglichkeit seines Aufhörens erfahren ließe. Mit anderen Worten: Um den „Sinn" wirklich zum Gegenstand einer phänomenologischen Einsicht machen zu können, müssten wir eine andere als die menschliche Sichtweise einnehmen können. Weg damit also![82]

---

die Vorstellung eines Schichtenmodells, wonach es so etwas wie eine „reine" Wahrnehmung als „Kern" („core") der „höherstufigen" Leistungen gebe. Besonders treffend ist seine Antwort auf die naive Behauptung, dass wir doch schließlich „dasselbe" sehen: Dieses „Dasselbe-Sehen" ist nicht die *Grundlage*, sondern ein *Ergebnis* des Prozesses intersubjektiver Auseinandersetzung. „[…] identification is itself a public act. […] We see *with* others. […] Indeed, Danto's claim that ‚there must be an impenetrable core of perceptual processing so universally distributed that we all live in the same world' should be rejected because the ‚sameness' of our worlds is not a *natural property* of these worlds, nor is it rooted in the natural constitution of the eye; rather, it is *established* intersubjectively through historical developments and cultural activities." (91 f.)

82 Auch grenzt sich dieser Ansatz sichtlich von jeder hermeneutischen Philosophie ab. Paradigma ist die positionierte und deswegen abgeschattete Wahrnehmung und nicht etwa das Verstehen eines Textes, auch wenn die oben bei der Analyse des Materiellen verwendeten Begriffe („Textur" und „Text") diese Vermutung hätten nahe legen können. Es ist bezeichnend und liegt auf einer Linie mit unserer Abgrenzung von aller Hermeneutik,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denn darin erfüllt sich *der metaphysische Sinn der Phänomenologie*. (Hier liegt natürlich ein anderer Begriff von Sinn zugrunde.) Die Phänomenologie ist die radikalste Absage an jede Vorstellung eines An-sich, das im Prinzip irgendwo bestünde und das wir bloß aufgrund unserer beschränkten Erkenntniskräfte nicht erkennen könnten. Wo auch immer eine solche Idee eingesetzt wird – ganz gleich ob platonisierend, ob idealistisch oder naturalistisch oder in welcher Spielart sonst –, ist die Philosophie noch nicht zu ihrer radikalsten Entfaltung gekommen. Selbst noch Husserls Idee von An-sich, das sich im ‚Prinzip aller Prinzipien' ausspricht, fällt unter diese Kritik: Durch die Konzentration auf das rein Gegebene zu einer Anschauung zu gelangen, die von allen Vorannahmen, Theorien, Voraussetzungen etc. unberührt wäre, also die Gegebenheit *rein als solche* zur Erscheinung zu bringen, ist nicht möglich. Auch dieses An-sich ist eine Fiktion. Dass wir so viel Energie darauf verwendet haben, eben das nachzuweisen, hat einen doppelten Grund: Erstens wurde Husserl hier, anders als bei vielen oberflächlichen Kritiken, *ernst genommen*, und zwar so ernst, dass die Abweisung jedes An-sich erst in dieser Untersuchung als der verborgene, aber stets wirksame Sinn der Phänomenologie entdeckt wurde. Zweitens aber ist Husserls „An-sich" insofern auch schon ein riesiger Schritt in eben diese Richtung, als dieses An-sich immer nur sein kann als ein An-sich-für-uns. Damit grenzt sich Husserl von Anfang an von aller klassischen Metaphysik (d.h. jeder Metaphysik, die so oder so eine Transzendenz unterstellt) ab. Der Punkt, an dem Husserl stehen bleibt, ist lediglich die Vermutung, das An-sich, das sich nur im Für-uns gibt, ließe sich *im Singular aussagen*. Genau das ist es, was wir bestreiten. Wenn man noch von „An-sich" sprechen will – und die Rede ist unter dieser Kautel zwar unverdächtig, dann aber auch ein wenig unsinnig –, dann nur von einer unbestimmten Vielzahl von „An-sichs", die so nebeneinander stehen, dass eine Rangordnung oder Hierarchie nicht mehr erkennbar ist. (Noch einmal die Logik unseres Arguments: Um diese Hierarchie erkennen zu können, müsste man wiederum

wenn Husserl in der Fünften Logischen Untersuchung, im § 14 und danach noch mehrfach, das „deuten" und die „Deutung" aus der ersten Auflage in der zweiten durch „auffassen" bzw. „Auffassung" ersetzt! Denn Deutung würde einen ersten Sinn suggerieren, dem dann ein zweiter untergeschoben wird, und legt außerdem eine aktive Betätigung eines Ich nahe. Noch sprechender ist die Ersetzung in der Beilage, die die LU beschließt: Dort ist von der ersten zur zweiten Auflage „Interpretation" durch „Apperzeption" ersetzt, und das in Bezug auf die „innere" wie „äußere Wahrnehmung"! Diese Ersetzungen sind sichtlich gleichbedeutend mit einer Abweisung eines hermeneutischen Denkens. Man sieht auch, inwiefern sich Heideggers Konzept von Sinn und Welt *strukturell* unserer Idee der Altermination annähert, ohne doch mit ihm zusammenfallen zu können, z.B.: „Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann." (Sein und Zeit. 324. Und zur Transzendenz der Welt und dem „verstehenden Zukommen auf…" vgl. etwa ebd. 366)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Lage zu sein, aus der Positionierung eines menschlichen Bewusstseins herauszutreten in einen transzendenten Standpunkt. Wo also eine solche Hierarchie unterstellt wird, da verbleibt ein Rest von klassischer Metaphysik, der überwunden werden muss.) Es liegt in der Konsequenz der Sache, dass sich mit dieser letztlich minimalen Überdrehung des Husserlschen Gedankens auch große Teile seiner konzeptuellen Instrumente neu bestimmen und verschieben mussten (Problematisierung der „Fundierung", Relativierung der Wahrnehmungsanalysen, Infragestellung der Hierarchie von Wesen und Faktum, integrale Einbindung des „Affektiven"…).[83]

Aus alledem ergibt sich als der letzte metaphysische Sinn der Phänomenologie der Entwurf einer *Metaphysik der Immanenz*. Jede wie auch immer geartete Transzendenz muss – soweit sie nicht ausdrücklich und streng durchgehalten in ihrer transzendentalen Charakteristik (nämlich eben als transzendentaler „Sinn" (!), den man diesem oder jenem zuschreibt) verstanden wird – gnadenlos abgewiesen werden. Die Idee einer Transzendenz ist mit der Grundintuition der Phänomenologie in

83 Es ist interessant zu sehen, dass sich gelegentlich in der phänomenologischen Literatur als Leitfaden der Methode eine Überdrehung auch der Forderung, das Wesen der Sachen aus ihnen selbst zu entnehmen, findet. Dieser Leitfaden ist dann *die Identität der wesentlichen Komponenten in einem und für ein Phänomen*, das dieses als ein ausgezeichnetes der phänomenologischen Analyse empfiehlt. Diese Identität des Wesentlichen – eine Forderung, die ich an anderer Stelle als das Grundprinzip jenes anderen Denkers der Immanenz, nämlich Spinozas analysieren werde – findet sich etwa in Heideggers Rechtfertigung der Auszeichnung der Angst und ihrer Beziehung zu einer Philosophie von Welt, die diese jeder Messung an einem transzendenten Maßstab entzieht: „*Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, dass in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzeltes, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, dass mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.*" (Sein und Zeit. 188) Die Tendenz auf eine Philosophie der Immanenz zeigt sich auch einige Seiten später, wenn Heidegger schreibt: „Die Behauptung ‚ewiger Wahrheiten', ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten ‚Idealität' des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik." (229) Ebenso lässt sich die *Phénoménologie de la perception* als der Versuch einer Metaphysik der Immanenz lesen: Immer wieder kritisiert Merleau-Ponty das „Vorurteil der Welt" (oder auch „préjugé de l'être déterminé") und verlangt eine Methode, die dem „immanenten Sinn" nachspürt, dem Sinn „à l'état naissant". Diese Sichtweise steht in genauer Übereinstimmung mit einer Forderung nach einer Metaphysik der Immanenz. Vgl. besonders auch die letzten beiden Seiten des ‚Avant-propos'. Auch die Trennung von Form und Inhalt, die wir immer wieder kritisieren (besonders später in Bezug auf die Idee der Zeit), lehnt Merleau-Ponty mehrfach ab (etwa 807 in Bezug auf Wahrnehmung, Sprache und Bewegung, 941 in Bezug auf den Raum).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keiner Weise zu vereinbaren. Nur aus diesem Grund darf und muss die Phänomenologie die leitende Rolle in der Entwicklung einer Philosophie der Zukunft spielen.[84]

Und eben das führt uns ins Nächste: Schließlich ließe sich „Philosophie der Zukunft" auch so lesen, dass die Phänomenologie eine Philosophie ist, deren privilegierter Gegenstand die Zukunft ist. Die Ermöglichung dieser Zukunft (als Offenheit des Seins auf anderes und damit auf eine andere Zeit hin) wird Thema des nächsten Teils sein, so wie dort ganz allgemein die einzige Konsequenz gezogen wird, die einer Philosophie der Immanenz verbleibt: zu konstatieren nämlich, dass dann „Zeit" oder „Geschichte" Andeutungen auf die einzige Dimension sind, in der sich Welt tatsächlich artikuliert.

84 Einen konzisen und mehr programmatischen, aber zur Orientierung sehr nützlichen Überblick über die Bestandteile einer Metaphysik der Immanenz und ihre Abgrenzung von einer Metaphysik der Transzendenz findet man in meinem Aufsatz ‚Metaphysik und Phänomenologie'. Es ist vielleicht nicht unwichtig zu erwähnen, dass dieser erst nach der vorliegenden Arbeit entstanden ist; es war erst der Durchgang durch die Thematik (dessen Protokoll dieses Buch ist), der die Pointierung der dort vorgelegten Grundgedanken ermöglichte.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweiter Teil: Der Vertex und die logische Zeit (Dialektik)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel 1: Was ist und was soll der Vertex?

> …à vrai dire, personne ne sait exactement ce qu'est le vortex. Un vrai mystère. Les théories sont nombreuses à son sujet… Épicentre du rêve? foyer de la création? antre de l'absolu? cœur du temps? spirale de la grande explication? trou blanc? avatar tridimensionnel? simple gag? ou tout cela à la fois? Bref… nul ne le sait.
> Marc-Antoine Mathieu, *Le procéssus*

Es muss nun ein neuer Begriff eingeführt werden. Nachdem die phänomenologische Beschreibung die verschiedenen, in der Welt des Menschen wirkenden Horizonte enthüllt und näher gekennzeichnet hat, nachdem sich so der Begriff der Altermination als die grundsätzlichste Charakterisierung dieser Welt und ihrer Gegenstände ergeben hat, müssen wir nun einen weiteren Schritt machen und das einholen, was Altermination erst konkret und in jedem Fall neu ermöglicht. Die transzendentale Funktion, auf die wir so stoßen, nenne ich den *Vertex*.

DIE ALLGEMEINEN STRUKTURELEMENTE DES VERTEX

Der Begriff selbst ist dem Lateinischen entnommen: „Vertex" (oder „Vortex") ist der *Wirbel*, der *Scheitelpunkt* oder *Pol*. Diese Bedeutungen werden alle ihre Funktion erfüllen müssen. Zugleich ist der Vertex in unserer Sprache als Endpunkt der *Vertikale* gegenwärtig. So zeigt sich von Anfang an eine verwickelte Beziehung zu jenem anderen Grundbegriff an, der sich im ersten Teil dieser Arbeit als erster Hinweis auf die Logik der Altermination aufgedrängt hat: der Horizont, in seinen vielfachen Erscheinungsweisen. Allerdings darf die Beziehung nicht als schlichte Komplementarität oder gar Opposition missverstanden werden. Vertex und Horizont unterhalten von Anfang an eine *asymmetrische* Beziehung. Das mag sich schon in ihren Etymologien andeuten, da „Vertex" ein lateinisches, „Horizont" ein

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

griechisches Lehnwort ist. Es wird sich im Folgenden auch der Zusammenhang der unter dem Begriff des Horizonts beschriebenen Phänomene – die immer eine Offenheit und Weite trugen, die bis zum Horizont absoluter Möglichkeit ging – mit dem Sinn der „Begrenzung" (*Horos*) erweisen, der in jenem Wort liegt: Der Horizont ist die Grenze des Vertex. Die Rede von „dem Vertex" ist zugleich doppelt irreführend (und wird nur der Bequemlichkeit halber beibehalten): Es gibt nicht nur einen Vertex; dieser existiert vielmehr konstitutiv nur im Plural. Und der Vertex ist niemals fix, unbeweglich, starr, genau bestimmbar. Als Prinzip jeder Bestimmung ist er selbst „nichts" – so wie eben auch Heideggers Sein (das) Nichts ist – und unendlich verschiebbar. Es darf also nicht erwartet werden, dass er sich in seinem So-Sein phänomenologisch aufweisen lässt. Er lässt sich nur erschließen, nämlich über die präzise benennbaren Funktionen, die er erfüllt. Mit einem Wort, das ich Johannes Schick entlehne, lässt sich der Vertex als „beweglicher Fixstern" bezeichnen.[1]

Vertex und Horizont zeigen jene transzendentalen Strukturen an, die ein exaktes und doch verschobenes Abbild grundsätzlichster ontologischer Größen sind. Es sind jene Abweichungen, die aus ihnen mehr machen als nur einen „Abklatsch" des „Empirischen"; zugleich wird sich zeigen, dass das Transzendentale hier nicht mehr eine einsinnige Begründungsfunktion wird erfüllen können. Nur im Zusammenspiel mit dem, was das Transzendentale begründet, also in einer verzwickten Wechselwirkung, einer *Dialektik*, lassen sich jene „Effekte" erklären, die uns als Wirklichkeit immer schon gegeben sind.

Im Mittelpunkt dieser Dialektik steht das *Widerspiel von Bestimmtheit und Unbestimmtheit*, durch das die *Spitze der Zeit* treibt. Es muss sogleich erwähnt werden, dass die Verwendung der Begriffe in ihren Modi zu beachten bleibt: Bestimmtheit – Bestimmung – Bestimmtes, wie ihre Gegenbegriffe, sind streng auseinander zu halten.

Allerdings lohnt der Anfang bei den ontologischen Beschreibungsinstrumenten. Diese sind einfacher greifbar, zum einen weil sie eine lange Denktradition vorweisen können, zum anderen weil sie in *intentio recta* auf die „Dinge" zugreifen. Die erste philosophische Frage geht aus von der erfahrenen Realität und geht sozusagen in die Breite. Das Seiende wird als Frage begriffen, dessen Antwort wieder Seiendes ist: ein erstes Seiendes, aus dem heraus sich alles Unterschiedene entwickelt hat, oder ein eminent Seiendes, das alles nur ephemer Seiende ins Sein gerufen hat, gleich ob in einem unpersönlichen Vorgang und „Überfluss" oder durch das Wort des Schöpfers. Das Seiende, das immer nur als *Bestimmtes* auftreten kann, sieht sich also in der ontologischen Perspektive zwischen zwei andere mögliche Seiende

1 Schick schreibt in Bezug auf Bergson: „Die *durée* und der *élan vital* liefern unserem Denken und unserem Handeln einen beweglichen und veränderlichen Fixstern, der die Orientierung in der Wirklichkeit anhand unserer Intuitionen und Emotionen ermöglicht." (Johannes F.M. Schick: Erlebte Wirklichkeit. 285).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gestellt. Das eminent Seiende hat dabei in der Geschichte eine Vielzahl von Namen erhalten; der treffendste und derjenige, der die in dieser Denkfigur wirksame Operation am besten zusammenfasst, ist der Name „Gott“. Gott ist jenes Seiende, das in sich radikal bestimmt ist, und zugleich das Prinzip der Bestimmung alles Seienden. Der andere Pol aber lässt sich nicht so leicht auf einen Hauptbegriff reduzieren; seiner Namen ist Legion: Chaos, Arché, Apeiron, Materie, das Erhabene, Masse, Nichts, gelegentlich auch Natur… Es handelt sich aber immer um das *radikal Unbestimmte*, oder auch, wenn es so etwas geben kann, das Prinzip der Unbestimmtheit. (Denkbar ist letzteres wohl nur in Personifikationen der Unbestimmtheit, in solchen mythischen Figuren wie dem Trickster zum Beispiel, vielleicht auch in so mancher literarischen Gestaltung des Teufels oder anderer Dämonen; auch der rauschhafte Dionysos mit seinem Gefolge trägt Züge hiervon, doch seine Qualität des Göttlichen lässt auch den Rausch und den Wahn in einen göttlichen umkippen – womit sich, gut dialektisch, die Extreme träfen.)

Das *Bestimmte des Erfahrenen* steht also in wechselnden Zusammenhängen, je nachdem man es auf ein eminent Seiendes oder jene Widerspenstigkeit gegen alle Bestimmung bezieht oder aber auf beide. Das Spannungsfeld ist aber in jedem Fall klar gekennzeichnet. Zugleich sehen wir auch hier eine *Asymmetrie* am Werk: Gott und das radikal Unbestimmte sind nicht einfache Gegenpole, keine direkten Oppositionen; ihr Verhältnis muss immer ein leicht um eine Achse verschobenes sein. Eine kleine Abweichung, die dem Denken Schwierigkeiten macht.[2] Und noch etwas

2 Um ganz klar zu sein: Metaphysik muss nicht beide „Prinzipien“ anführen; sie kann sich auf eines beschränken. Es ist der Metaphysik, soweit ich sehe, aber nur in einem Fall gelungen, beide Dimensionen des „anderen Seins“ vollständig zu reduzieren, nämlich bei Spinoza. Von Spinoza lässt sich daher sagen, dass er die Metaphysik *mit ihren eigenen* Mitteln an die Grenze und den Ursprung ihrer selbst geführt hat: zum Denken der Immanenz. Im Übrigen ist die Behauptung, die Metaphysik ginge „in die Breite des Seins“ dann nicht mehr zutreffend, wenn, wie bei „Gott“ immer und auch beim radikal Unbestimmten regelmäßig dem erfahrbaren bestimmten Seienden eine andere Weise oder Form des Seins als grundlegender gegenübergestellt wird, in einem Wort: wenn sich die *Analogia entis* bemerkbar macht. Dann geht das Denken eben doch „in die Tiefe“ oder in die „Höhe“, je nachdem. Meine Redeweise beharrt nur darauf, dass auch die *Analogie* des Seins eine Analogie des *Seins* ist, dass das metaphysische Denken also prinzipiell nicht aus der Beziehung von Weisen oder Gestalten des Seins zueinander aussteigt. Im Übrigen ist diese Metaphysik kein Schicksal des Denkens; das deswegen, weil eben keine direkte und abbildende, sondern vielmehr eine asymmetrische und verschiebende Beziehung zwischen der transzendentalen und der metaphysischen Dimension besteht. Den transzendentalen Strukturen müssen dann aber auch die Alternativen des Denkens unterstehen, von denen z.B. François Jullien die chinesische in seinen Arbeiten immer wieder systematisch fruchtbar zu machen sucht (vgl. etwa Jullien: Figures de l’immanence).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist von zentraler Bedeutung: *Erfahrbar*, gegeben, problematisch als Ausgangspunkt und Gegenstand der Frage kann immer nur das Bestimmte sein, das so und so gestaltete, „empirische" Seiende. An ihm und mit seiner Befragung beginnt die Philosophie.[3] Die Verhältnisse lassen sich mit den Begriffen Kants gut beschreiben: Wo die Wirklichkeit, das Bestimmte nicht in Frage gestellt ist, da herrscht die bestimmende Urteilskraft. Die reflektierende Urteilskraft führt auf kurz oder lang auf die Metaphysik, denn es hängt nur von der Dringlichkeit ab, mit der die Frage „Was ist das?" gestellt wird, ob man darin nur das Mittel der bestimmenden Urteilskraft sieht oder ein Problem, das diese und ihre Kategorien rätselhaft werden lässt. Dort aber, wo sich die reflektierende Urteilskraft selbst zum Gegenstand nimmt, so sie auf sich selbst reflektiert, weist sie aus der Metaphysik hinaus und in den Bereich des Transzendentalen hinein: Was heißt es, dass etwas ein Bestimmtes sein kann? Was heißt es, dass es für mich immer Bestimmtes gibt?

Gehen wir zur transzendentalen Dimension über. Während in der *intentio recta* die bestimmten Dinge, Menschen, Begriffe etc. als erfahrbare erscheinen, werden genau diese in ihrer Erfahrbarkeit für die „transzendentale Einstellung" fragwürdig. Dagegen enthüllt sich dieser Einstellung ein neuer Gegenstand, der keiner mehr ist, nämlich eben der Horizont (die Horizonte). Während also das Erfahrbare der ontologischen Dimension als Fragwürdiges erhalten bleibt, ergibt sich der transzendentalen Einstellung als ganz eigene Domäne möglicher Erfahrung die Erfahrung der Möglichkeit im Horizont. Die Erfahrung verschiebt sich also zwischen dem Ontologischen und dem Transzendentalen vom Bestimmten zum Unbestimmten! Somit

3 Lassen sich nicht ein paar der Formen des Unbestimmten, die oben genannt waren, auch „erfahren"? Die Materie, die Masse, das Erhabene – das sind doch „empirische" Gegenstände, mit denen ich Erfahrungen machen kann! Und sogar das Nichts, in der Meditation vielleicht – oder doch auch Gott, in der Gnade? Was diese „Erfahrungen" gemein haben, ist, dass sie den Sinn von Erfahrung selbst in Frage stellen. Die Erfahrung der Materie *rein als einer solchen* z.B. führt in einen Bereich stummer Gegenwart, wo *tendenziell* jede menschliche Erfahrung aufhört. Die Erfahrung der Masse ist vielleicht das Ende des Individuums, und damit ebenfalls das Ende der Möglichkeiten menschlicher Erfahrung. In jedem Fall deutet sich an, dass auch hier eine doppelte Dialektik am Werke ist: Zum einen tendieren auch hier die Extreme dazu, ineinander zu fallen: Das Nichts erfahren und Gott erfahren – wäre dazwischen noch zu unterscheiden? Ist Gott, wenn er denn irgendwie erfahren werden kann, nicht Gegenstand einer erhabenen Erfahrung? (Und es ist bezeichnend, dass die Theoretiker des Erhabenen immer darauf hinweisen, dass der „Gegenstand" desselben eben keiner mehr sein kann, da er die Möglichkeiten jeder Erfahrung übersteigt oder untergräbt.) Andererseits lässt sich die „Erfahrung" der Extreme mit vollkommen gleichem Recht als das *Ende* aller Erfahrung und als ihre *absolute Erfüllung* beschreiben.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

steht von Anfang an fest, dass auch zwischen Ontologischem und Transzendentalem eine *Asymmetrie* besteht, die ihre gegenseitige Zuordnung erst wirksam werden lässt.

Den Platz „Gottes" – dieser natürlich immer nur als Chiffre für eine metaphysische Begründungsfunktion verstanden – nimmt nun der Vertex ein. *Der Vertex ist der Operator der Bestimmungen*. Fragt man, wie Altermination, als die grundsätzlichste Funktion eines menschlichen Bewusstseins, möglich ist, dann fragt man (unter anderem), wie es möglich ist, dass man verschiedene Einstellungen einnehmen kann. Ich hatte eben, beim Übergang zur transzendentalen Einstellung diese letztere in Anführungszeichen gesetzt, und nun wird wohl deutlich warum: weil die Möglichkeit einer solchen „Einstellung" noch nicht geklärt, ja: noch nicht einmal gesichert ist! Denn was heißt das eigentlich, eine Einstellung oder Perspektive etc. einzunehmen? Es wird beschrieben als die Umstellung oder Ausrichtung des Blicks in eine bestimmte Richtung; zugleich kehren sich, in Analogie zum Sehen, die Gegenstände in je bestimmten Aspekten dem Blick zu. Doch zum einen ist exakt diese Möglichkeit eine ganz rätselhafte, zum anderen bleibt die Beschreibung so zumeist sehr im Theoretischen befangen. Das Beispiel (wenn es eines ist) der transzendentalen Einstellung – eine Sichtweise, die nach Husserl selbst allen gewohnten Anschauungsweisen widerspricht und eine entsprechende Anstrengung und Übung erfordert – spricht hier Bände. Die Altermination als Grundtatsache des Bewusstseins beweist aber, dass dieser Wechsel ein nicht nur meist ganz müheloser, sondern auch unbemerkter ist. Wie dieser „Wechsel" möglich ist, wie es ein Bewusstsein geben kann, dass seine Blickwinkel auf die Welt zu verändern vermag – das ist wahrscheinlich keine sinnvolle Frage, einfach deswegen weil im Augenblick kein Weg ersichtlich wäre, wie man sie beantworten könnte. Dennoch können wir über die bloße Konstatierung dieser Möglichkeit – die zugleich am Grunde *aller* Wirklichkeit ist – hinausgehen und beschreiben, welche Elemente eine solche Funktion des Bewusstseins voraussetzt. Und dabei kommen wir eben auf die beiden „Extreme" zurück, deren metaphysischer Sinn sich so auf den transzendentalen zurückführen lässt: das Unbestimmte/der Horizont – „Gott"/der Vertex. In jeder Bestimmung richtet sich das Bestimmen an einem „Punkt" aus, auf den hin das zu Bestimmende betrachtet wird, um dann allererst als „etwas" erscheinen zu können. Dieser „Punkt" ist selbst nie gegeben. Der Hof der Unbestimmtheit weicht dabei in verschiedenen Schichten von dem Kern einer Bestimmtheit zurück, die als bestimmte Gegenständlichkeit erscheint. Dieser Hof der Unbestimmtheit ist zugleich das Feld weiterer oder anderer Bestimmungen, oder aber, im äußersten Fall, das Feld der Bestimmbarkeit selbst: reine Möglichkeit. Der Vertex nun, jener „Punkt", der keiner ist, ist das, woraufhin alle Bestimmtheit orientiert, ausgerichtet ist. Er selbst ist aber nichts, und das aus einem doppelten Grund: Er hat nicht die Form eines Gegenstands, da er bloßes transzendentales „Ziel" ist, und er ist nicht fix, sondern wesentlich sich verschiebend. Es ist wie jene dunkle und spiegelnde Scheibe des Fernse-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hers, von der es in der Sitcom *Friends* einmal heißt: „You don't own a TV? What's your furniture pointed at?!" (Staffel IX, Episode 23).

Man könnte sicher einwenden, dass man den Vertex doch überhaupt nicht braucht, dass er eine unzulässige und unnötige Hypostasierung einer bloßen Funktion ist. Aber dieser Einwand würde das Wesentliche verfehlen, dass der Vertex sich eben nicht hypostasieren lässt. Zwar gebe ich ihm einen Namen und spreche von ihm substantivisch, aber er selbst ist dabei eben keine Substanz, kein Ding, kein bestimmtes Etwas, insofern er Prinzip der Bestimmungen (im Plural) ist. Die Hypostasierung muss auf Abstand gehalten werden, denn sie ist die Grenzscheide zwischen der wirklichen philosophischen Begründungsarbeit im Transzendentalen und ihres Überspringens ins Metaphysische. (Natürlich hindert das nicht, dass die Metaphysik der transzendentalen Begründungsarbeit immer wieder wichtige Hinweise liefern kann; im Gegenteil ist ihr verfehltes Nachspüren nach dem, was ich Vertex nenne, das Nächste zu einer echten Erforschung seines Fungierens. Dass dieses Verfehlen zugleich einer wesentlichen Notwendigkeit folgt und damit nur teilweise eine Kritik sein kann, wird später noch gezeigt werden.)

Es stehen sich also „Gott" und das Unbestimmte auf der Seite der Metaphysik und der Vertex und die Horizonte auf Seiten des Transzendentalen gegenüber. Aus beiden zusammen ergibt sich das Widerspiel der Bestimmtheit und Unbestimmtheit, das für uns je als Wirklichkeit erscheinen kann. Dieses Widerspiel muss als vermittelt begriffen werden durch eine Dialektik, die sich als *Zeit* bemerkbar macht. Erst indem so Bestimmtheit und Unbestimmtheit in einen nicht abschließbaren Streit miteinander treten, kann so etwas wie *Geschichte* verständlich werden. Es ist dabei von einer Bedeutung, die nicht überschätzt werden kann, dass diese Geschichte *kein Äußeres* mehr hat: Für die Phänomenologie als einer Philosophie der Immanenz ist die Idee eines Ziels der Geschichte, einer Teleologie – gleich ob idealistisch oder materialistisch genommen – ebenso sinnlos wie die eines transzendenten Gottes, einer Ideenwelt, einem Reich ewiger Wahrheiten oder ähnliches.[4] Nur dann wird die

4 Kann die Phänomenologie dann gar nicht mehr von Gott sprechen, höchstens in der Weise wie hier, als Chiffre und in Anführungszeichen? Nichts zwangsläufig. Aber wenn sie noch von Gott sprechen will, dann muss sie diesen transzendenten Gott betrachten, insofern er der Welt zugleich immanent wäre; nur so ließe sich davon sprechen. Ein Beispiel dieser reflektierten „philosophischen Theologie" findet sich etwa bei Levinas: Dieser spricht in seinen philosophischen Arbeiten nirgends von Gott geradehin; der einzige Gottesdienst, den er philosophisch zulässt, ist die moralische Situation im Angesicht eines Anderen, der *in seiner Gegebenheitsweise* jedes Maß rein subjektiver Immanenz übersteigt (Exteriorität, Unendlichkeit, Transzendenz). Damit gehört dieser Andere aber eben keiner anderen Welt an, auch nicht partiell („Welt" hier nicht transzendental, sondern metaphysisch verstanden). Es liegt hierin vielmehr die Einsicht, dass es keinerlei Möglich-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ganze Tragweite des Gedankens erfasst: dass sich Bestimmtheit und Unbestimmtheit als Geschichte vermitteln und einander beständig, in dialektischer Bewegung, entgegenstehen.

Es scheint nun, dass wir mit dieser Dialektik von Bestimmtheit und Unbestimmtheit einen Punkt erreicht haben, der ganz jenseits aller phänomenologischen Einholung steht. Wie ließe sich eine solch abstrakte These, die zudem noch auf der nicht weniger abstrakten Idee eines Vertex beruht, noch anschaulich machen? In der Tat liegt hier eine Schwierigkeit, die aber nicht zuletzt darauf beruht, dass wir es gewohnt sind, nur solches gelten zu lassen, was als *abgeschlossen* auftritt. Dabei erweist jede noch so oberflächliche Betrachtung der geschichtlichen Tatsachen – und andere gibt es schließlich nicht! –, dass alles „Abgeschlossene" nur im Nachhinein existiert und in Wirklichkeit nicht der Name eines Ewigen, sondern im Gegenteil einer Epoche ist. „Epoche" muss hier im etymologischen Sinn genommen werden: das, was für eine gewisse Zeit stillsteht, sich auf seinen Lorbeeren und Irrtümern – und nicht selten sind beide dasselbe – ausruht. Für das Vergehen als solches, für das dialektische Vorandringen der Zeit, der Geschichte – als artikulierter Zeit – fehlt uns der geübte Blick. Gerade der Historiker ist hier meist keine Hilfe, weil paradoxerweise für ihn vor lauter Vergangenem das Vergehen selbst unsichtbar wird; weil außerdem seine richtige Aufgabe, die Gründe und Ursachen einer Dialektik aufzusuchen, die schwerwiegendste Illusion begründet, der das Denken der Geschichte ausgeliefert sein kann. Denn es gilt, *eine* Vorstellung keinen Augenblick außer Acht zu lassen, dass nämlich in den Gründen und Ursachen, im Vorangehenden und Erklärenden, das Folgende, die Wirkung, das zu Erklärende noch nicht enthalten ist, weder in Möglichkeit, noch in Virtualität oder sonst wie. Soll Geschichte nicht ein eigentlich unnötiger oder etwas unökonomischer Umweg sein, um zu einem „Ergebnis" zu gelangen, das *an sich* auch in einem Sprung erreicht werden könnte, soll also Geschichtlichkeit als solche überhaupt erst verständlich werden, dann darf nirgends ein Ziel vorausgesetzt und nirgends ein „Ergebnis" für endgültig erklärt werden. Überall wo ein Reich ewiger Wahrheit explizit oder implizit vorausgesetzt bleibt – und das zeigt sich heute vor allem in der nur scheinbar metaphysikfremden Metaphysik des Naturalismus –, ist Geschichte nichts als eine eigentlich sinnlose Laune der Natur, Gottes, der menschlichen Begrenztheit etc.

Diesem Irrtum liegt natürlich eine wichtige Tatsache zugrunde, nämlich wie immer eine transzendentale: dass nämlich ein „Ergebnis", das sich dem Denken aufdrängt, als ein wahres erscheint, und damit als ein notwendiges. In diesem Seinssinn des Erkannten, der im Wesen des Erkennens selbst eingeschrieben ist – denn sonst würde das Erkannte ja nicht als wahr erkannt –, liegt zwingend der

keit gibt, in die transzendentale Welt des Anderen einzutreten oder den Anderen als Gegenstand zu betrachten, und dass diese Unmöglichkeit an der Wurzel der Verantwortung ist, die ich ihm gegenüber trage.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überstieg desselben über die Grenzen des zeitlich Gebundenen, historisch, kulturell, individuell, psychologisch Verumständeten. Das Prädikat des „Wahren", das die Erkenntnis dem Erkannten zuschreibt, tendiert mit gewissen Recht dazu, sich selbst absolut zu setzen. Allerdings ist das kein Recht, das ihm wirklich und letztlich zuerkannt werden kann; es ist das Recht desjenigen, der zwar Recht hat, aber nicht im Recht ist, der die Sympathie des Richters, aber nicht die juristische Bestätigung seines Rechts erhält. Sein Anspruch geht aber über die Sympathie hinaus. Diese Frage der Legitimität führt uns auf den Bereich des *Gesetzes*, der gleich noch von Bedeutung werden wird.

Zunächst ist aber noch zu bemerken, dass die *Zeit*, die sich so allererst in ihrer phänomenologischen Wahrheit zeigt, plötzlich mit einer weniger überzeugenden Theorie von Zeit in eine Nähe rückt. Descartes' Thematisierung der Zeit in den *Meditationen* ist berüchtigt: eine Aneinanderreihung unzusammenhängender Augenblicke, deren Kontinuität und Fortlaufen durch nichts garantiert ist, die ganz allein Gott in einem unerklärlichen Eingriff zu sichern in der Lage ist. Nun ist aber Descartes' „Gott" eine der am weitesten gehenden Formen einer transzendentalen Interpretation der metaphysischen Gottesvorstellung.[5] Vielleicht muss also seine Beschreibung der Zeit auch ernster genommen werden.

Diese Beschreibung deckt sich ja insofern keineswegs mit unserer Erfahrung von Zeit und mit ihrer phänomenologischen Beschreibung, als die Kontinuität, das Vorandrängen, der Fluss und die Unabschließbarkeit gerade zu diesen beiden, Erfahrung wie phänomenologischer Beschreibung gehören. Keineswegs erscheint Zeit uns als eine Aneinanderreihung von Zeit-*Punkten*, auch wenn wir manchmal so sprechen mögen. Zeit ist von vornherein ein *Kontinuum*; die Frage, wie aus den unverbundenen Punkten, aus denen die Zeit besteht, eine Linie werden könnte, ver-

5 Überhaupt scheinen mir nur zwei „Vorläufer" der Theorie des Vertex erwähnt werden zu müssen, nämlich eben die Konzeption der *Idea Dei* bei Descartes einerseits und das Sein Heideggers andererseits. Descartes untergräbt die Reichweite seiner Entdeckung durch die Unterstellung eines An-sich der materiellen Welt – eine Unterstellung, die ihn zugleich zum Begründer des modernen Naturalismus macht. Heidegger ist dann und insofern „Vorläufer", als sich das Sein, wie er es beschreibt, in einer notwendigen Pluralität fassen lässt. Diese Möglichkeit wird zwar, soweit ich sehe, nicht aus- und durchgeführt, sie lässt sich aber z.B. aus einem Satz wie diesem ableiten: „Vor einiger Zeit nannte ich, unbeholfen genug, die Sprache das Haus des Seins. Wenn der Mensch durch seine Sprache im Anspruch des Seins wohnt, dann wohnen wir Europäer vermutlich in einem ganz anderen Haus als der ostasiatische Mensch." (Aus einem Gespräch von der Sprache, zwischen einem Japaner und einem Fragenden. 90.) (Wegen dieser Nähe zwischen Heidegger und der Position, die hier präsentiert werden soll, wurde zu Beginn dieses Kapitels auch auf Heideggers Sein/Nichts verwiesen.)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kennt die Realität des Phänomens Zeit ganz grundlegend. Man hat wieder die alte Denkfigur vor sich, die so viel Unheil angerichtet hat, dass man erst ein konkretes und einheitliches Phänomen in die *Teile* zu spalten meint, aus denen es bestünde, um sich verzweifelt an der unmöglichen Aufgabe zu verheben, wie aus den Teilen wieder ein Ganzes gefügt werden könnte. Andererseits scheint auch die Angst des Abreißens der Zeit unbegründet, denn dieses Ende der Zeit kann nicht einmal gedacht, noch weniger imaginiert und am wenigsten erlebt werden. Zwar wird der Tod einst die Zeit abbrechen lassen, die allein meine Welt zu einer Welt macht, wofür das alte Bild der Moira, die den Lebensfaden durchschneidet, durchaus suggestiv ist: Der Tod ist das ebenso brutale wie gleichgültige, fast beiläufige Ende der Welt. Aber davon abgesehen ist Zeit nur als fließende, als kontinuierliche und indefinit fortlaufende verständlich.

Aber wenn auch die Konzeptualisierung der Zeit als Aneinanderreihung von Punkten ganz unzureichend erscheint, so lässt sich dem zweiten Aspekt von Descartes' Theorie doch etwas Richtiges abgewinnen. Denn wenn man sich von der Vorstellung irgendeiner Wahrheit, Welt, Entität etc. jenseits der erlebten löst, wenn man also radikal dem transzendentalen Problem folgt, wenn man einsieht, dass mein Tod und das Ende der, nämlich meiner Welt – der einzigen, die ich kennen kann – unausweichlich zusammenfallen wird; wenn man sich andererseits vergegenwärtigt, dass „Zeit" der abstrakte Name für eine eigenartige Sache ist, die sich dadurch auszeichnet, dass sie immer *Jetzt* ist, dass es die Zukunft im strengen Sinn *nicht gibt*, es sei denn als Horizont der Gegenwart, und dass es die Vergangenheit ebenfalls *nicht gibt*, es sei denn als die Vergangenheit dieser selben Gegenwart; wenn man sich also erinnert, dass es immer nur Gegenwart, immer nur diesen Augenblick gibt, dessen Ausdehnung zwar in Vergangenheit und Zukunft verweisen mag, der aber gleichwohl immer nur Jetzt ist, ein Jetzt, das nun nicht mehr metaphysisch durch eine Wahrheit, eine Welt an sich, einen Gott abgesichert ist – dann wird einen ein *Taumel* ergreifen. Es wird dann sehr wohl verständlich, wie Descartes – der sich dort, wo er diese Theorie formuliert, noch in der Reduktion des Traumarguments bewegt – *schwindelig* werden konnte und musste, angesichts der Zeit. *In der Tat stolpern wir beständig in eine „Zukunft", die als solche nirgends gegeben werden kann, wir bewegen uns immer an der Spitze einer Zeit, auf dem Scheitel einer Welle, die jederzeit brechen könnten*. Denn auch von der Zeit gilt, was hier von allem zu gelten hat: dass es sie nicht „an sich" gibt, dass auch sie nicht die metaphysische Stützung geben kann, die das Stolpern in das sichere Wandeln auf ausgetretenem Pfad werden lassen kann. Es geht nicht um die Angst vor dem Tod, auch nicht darum, dass etwa wirklich die Zeit sich einmal versagen könnte; es geht nur darum, dass die Weise, wie Zeit unter solchen Umständen sich geben muss, das *Prekäre*, das *Akute* (wieder im etymologischen Sinn: eine *Spitze*), das *Ungesicherte* und das *Flüchtige* notwendig in sich enthält.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es wird auch verständlich, weshalb Descartes Recht hatte, hier Gott die Pflicht zu übergeben, dem Prekären des Augenblicks das Gesicherte der linearen Zeit entgegenzusetzen. Verlegt man diesen „Gott" zurück in seinen transzendentalen Ursprung, dann sieht man ganz richtig, dass es immer der Vertex zu sein hat, der den Augenblick auf den nächsten hin, auf das Gesamt der Zeit hin zu öffnen vermag. Zu einer wirklichen, d.h. endgültigen, metaphysischen Sicherung und Aufhebung der Zeit in eine Ewigkeit welcher Art auch immer reicht das natürlich nicht hin. Eine andere Zukunft, eine andere lebbare Beziehung zur Zukunft steht uns allerdings nicht zur Verfügung. (Auch alle Träume von einer Ewigkeit sind letzten Endes Träume von einer späteren Zeit, die als Zeit eben nicht ewig sein kann. Mag sein, dass die Gläubigen dereinst in eine Ewigkeit eintreten werden, in der „Zeit" seine Bedeutung verliert – von ihr wissen, können sie nicht einmal im Ansatz etwas. Sosehr dass man sich fragen muss, ob auch nur die grundsätzlichste Seinsweise der Erlösten und Verdammten mit den sterblichen Menschen noch etwas zu tun hat.)

Kommen wir auf die Erscheinungsweise der Dialektik von Unbestimmtheit und Bestimmtheit zurück, die eben schon kurz angesprochen war: das *Gesetz*. Das Gesetz ist die *erste Grenze*, die Bestimmtes überhaupt erst aussondert, mit anderen Worten: das überhaupt erst etwas als etwas zur Erscheinung bringt. *Das Gesetz ist jene Grenze, an der Bestimmtheit und Unbestimmtheit ineinander übergehen, und das im Medium einer Zeit, die kein Außen kennt; dieser Prozess ist die Geschichte*. Das Gesetz ist die (implizite oder explizite) dynamische Konstitution und Ordnung eines Gegenstandsfeldes. Es ist zugleich stabil und verschiebbar. Es setzt eine Wirklichkeit als solche, eine Wirklichkeit, auf die man sich stützen kann, auf die man zurückkommen kann – und die doch niemals als endgültig wird gelten dürfen. Geschichte geschieht dort, wo sich ein neuer Vertex breit macht, wo der Versuch gemacht wird, ihn in ein Gesetz zu bannen. Dass das nicht möglich ist, bleibt nicht mehr nur Behauptung, denn die Existenzweise eines jeden Gesetzes macht das nun deutlich: Jedes Gesetz, egal welcher Art und welchen Ursprungs, ist wesentlich eine Doppeltheit, die versucht, mit ihrer eigenen Doppeltheit fertig zu werden (im wörtlichen Sinn). *Diese Doppeltheit ist die zwischen dem Buchstaben und dem Geist des Gesetzes*. Jedes Gesetz übersteigt alle einzelnen Fälle hin auf eine ideale Situation, in der es anwendbar wäre, um etwas seinerseits Ideales herzustellen, das dann als „Gerechtigkeit" bezeichnet wird. In diesem Übersteigen und Idealisieren verhärtet sich das Gesetz aber in eine Formel, die sich immer als inadäquat erweisen wird. Inadäquat nicht nur angesichts der Vielzahl noch kommender Fälle, die unter das Gesetz *formal* fallen werden und deren Nicht-Zugehörigkeit zu der so konstituierten Klasse sich doch „irgendwie" bemerkbar macht. Die Inadäquation ist viel grundlegender als solche Erwägungen über die Unvereinbarkeit zwischen einzelnen Situationen und allgemeinen Regeln. Das Gesetz ist, als Buchstabe, vor allem deswegen inadäquat, weil es ein Anspruch, ein Imperativ, ein Recht und eine Pflicht ist. Es ist

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese Forderung, die das Gesetz eben *setzt*, und hinter die jede Formel des Gesetzes zurückfallen muss.

Es greift zu kurz, wenn man die Übertretung eines Gesetzes einfach nur als das Andere desselben begreift; es greift sogar noch zu kurz, wenn man in dem Gesetz als solchen, gewissermaßen in seiner niemals auszuradierenden Kontingenz, verbunden mit dem Anspruch auf nicht-kontingente Geltung, die Herausforderung und Lockung der Übertretung sieht. Vielmehr muss das Gesetz darin begriffen werden, dass es zwingend eine doppelte Wirklichkeit hervorbringt: die gesetzliche und die ungesetzliche. Letztere ist aber nicht unbedingt die widergesetzliche, sondern bezeichnet vielmehr den Bereich einer anderen Gesetzlichkeit, die das erste, das offizielle Gesetz bricht oder einfach neben ihm besteht. So sind die Formen der Höflichkeit Gesetzlichkeiten, die mit dem staatlichen Gesetz nicht in direkter Beziehung stehen. Dennoch sind sie, meist unausgesprochen, implizit und „inoffiziell" immer wirksam. Auf der anderen Seite mag jemand, der stielt und betrügt, seine Handlungen rechtfertigen: sie seien gerecht, da, wer sich betrügen und bestehlen lässt, es nicht besser verdient habe. Hier steht eine zweite Gesetzlichkeit in Konflikt mit einem staatlichen Gesetz, das zwar nicht geachtet, aber als staatliches anerkannt ist; was dieser Dieb und Betrüger vollzieht, ist aber eine Dissoziation zwischen dem Recht und der Gerechtigkeit – eine Dissoziation, mit der ein jeder vertraut ist und die scheinbar im Wesen des Gesetzes eingeschrieben ist und bleibt, ganz gleich wie weit man die „Gerechtigkeit" der Gesetze „perfektionieren" wollte. Es steht im Gegenteil sogar zu vermuten, dass eben dieser Versuch nicht so sehr eine vollständige Aufhebung des Gerechten im Gesetz zur Folge hätte, und sei es nur approximativ, sondern im Gegenteil das sehr reale Schattenreich, das von einem anderen als dem offiziellen Gesetz beherrscht wird, ausdehnen würde – denn je gesetzlicher ein Leben geregelt ist, desto unlebbarer wird.

Immer oszilliert das Gesetz zwischen Geist und Buchstabe. Deswegen ist es auch so schwierig, ein Gesetz zu entdecken und *eindeutig* auszusprechen. *Der Geist des Gesetzes entspricht dabei dem Aufstieg zu einem Vertex, der Buchstabe dem Zurückkommen von einem Vertex, der dann als festgelegt und eindeutig bestimmt unterstellt ist*. Der Irrtum in Bezug auf das Gesetz erweist sich also als überaus produktiv und sogar unverzichtbar, denn würde man nicht immer wieder unterstellen, dass das Problem des Vertex geklärt und *etwas* gefunden wäre, was als Fixpunkt fortan fungieren könne, würde man also nicht die Unmöglichkeit der Festlegung des Vertex ignorieren, dann käme es niemals zu einer stabilen Bestimmung, dann könnte auch nicht mehr gesprochen werden.

Es ist interessant zu sehen, dass sich diese Dialektik von Buchstabe und Geist des Gesetzes – eine Dialektik, die ganz eigentlich die Gesetze im Plural hervorbringt – durch eine weitere verdoppelt. Denn sowohl der Geist als auch der Buchstabe können, und beide mit vollen Recht, als Zumutung und Gewalt einerseits oder als Versicherung und Befreiung andererseits erlebt werden. Die Sicherheit und

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Freiheit, die ich im Buchstaben gewinnen kann, ist die des Rechts und der Identität; die Gewalt und Zumutung besteht in der bestimmenden Kraft, die er über alles und jeden auszuüben sucht: Du bist ein solcher, sagt sie, verhalte dich entsprechend!

Von diesem Zwang und dieser Enge befreit die Tendenz des Geistes, der sich über die Beschränkung des Buchstaben zu erheben sucht. Ihre Versicherung ist die einer Gerechtigkeit, die allen Formalismus abgestreift hat und mir ganz direkt gerecht zu werden vermöchte. Freilich paart sich diese Befreiung und Versicherung mit der Gefahr, sich im Versuch, sich selbst und diese ganz gerechte Anerkennung zu erringen, zu *verlieren*. Insofern ist das Geistige des Gesetzes das, was die Ethnologen das *Liminale* nennen: das Liminale ist jenes Zwischen, an dem der Buchstabe, nämlich die starren Gegensätze wie etwa Leben und Tod, versagt; die Gefahr, die in diesem Liminalen liegt, kann nur gebannt, seine Möglichkeiten nur eröffnet werden dadurch, dass ein Gesetz anderer Art buchstäblich eingehalten wird, nämlich der Buchstabe des Rituals.

Auch die *Sprache* ist jeweils eine andere auf den beiden Seiten des Gesetzes. (Man muss hier wirklich von zwei Seiten sprechen: Das Gesetz ist gewissermaßen nur die Grenzlinie, an der sich die buchstäbliche und die geistige Auffassung seiner konstituieren. „An sich" kommt es ebenso wenig zur Erscheinung wie irgendetwas anderes.) Die Sprache des Buchstabens ist konservativ, performativ und bestimmend. Dabei ist sie aber durchaus, wie Barthes anhand der Mythen des Alltäglichen in einer bürgerlichen Ideologie gezeigt hat, vielfältig: Sie kann plastisch von Autos, der Liebe, von Filmen und Essen sprechen, in der Tat von allem, was einem so begegnen kann.

Sehr viel schwerer hat es die Sprache auf Seiten des Geistes: Sie kann hier nur entweder ganz leer, rein evokativ oder performativ sein. Sie ist leer z.B. dort, wo der in der Tat völlig leere Begriff der Freiheit angeführt wird. Allerdings ist dieser Begriff gerade als ein leerer zugleich der performative Motor eines im strengen Sinn politischen Aktes, wie Rancière in *Das Unvernehmen* gezeigt hat. Auch kann die Sprache, wo sie sich auf Freiheit und Gerechtigkeit stützt, keine „vollen", gesättigten Vorstellungen einer Zukunft entwerfen: Wieder macht sich die Unabkürzbarkeit der Zeit und der Geschichte geltend, denn wenn man schon so einfach sagen könnte, wie die Welt auszusehen hat und vor allem aussehen wird, dann wäre es überhaupt nicht erklärlich, dass sie nicht schon so *ist*.[6] (Das sollte man allerdings nicht im Sinn des Sophismus' der faulen Vernunft anführen, um solche Änderungen nicht in Angriff zu nehmen, die vollzogen werden können; überhaupt gilt hier Kants Wort, wonach man eben nur dadurch herausfinden kann, wozu man die Kraft hat, indem man es versucht.) Die Sprache ist evokativ in der Literatur, in Prosa ebenso wie in Lyrik. Dort greift sie einem Wesen der Dinge vor, für das noch keine Worte gefunden sind, und sie gesteht dabei offen die Differenz der Sprache zu sich selbst,

6 Vgl. auch hierzu Barthes: Mythologies. Vor allem: ‚Le mythe, à gauche'.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nämlich ihrem üblichen Gebrauch, und dem Ding ein – eben dadurch wird sie gelingendenfalls evokativ. Die Sprache ist performativ dort, wo sie einem Gegenstand vorgreift, den genau zu bestimmen ihr noch oder überhaupt die Mittel fehlen. Sie bringt erst dadurch, erst indem sie sich der Unnennbarkeit stellt und sie zu überwinden sucht, eine Wahrheit hervor, die zuvor noch nicht *war*. Gelingt dieser Text, so stehen am Ende vielleicht der Vertex und die Dialektiken der Altermination als „Ergebnisse" da, die in und durch den Text hervorgebracht wurden.

An diesem Oszillieren zwischen Buchstabe und Geist des Gesetzes hängt und entscheidet sich alles, in ihm verdichtet sich alle dialektische Bewegung, d.h. die Zeit und die Geschichte selbst, in ihm spielt sich die Doppelseitigkeit des Vertex ab, an ihm entscheidet sich Stabilität und Anarchie der Welt. *Buchstabe und Geist sind die beiden irreduziblen Vertices des Gesetzes*.

Um die Doppelseitigkeit des Vertex noch näher zu fassen, soll in aller Kürze und vorausgreifend der Prozess der Erkenntnis betrachtet werden. Erkenntnis ist dabei sowohl eine Art der Dialektik als auch diese selbst, dann nämlich wenn man unter „Erkenntnis" den Prozess der Konstitution und Artikulation von Welt überhaupt versteht. Beides hat durchaus seine Berechtigung. Ich will zunächst nur einige grobe Andeutungen bringen, die sich zum einen in den folgenden Beispielen, zum anderen in den Ausführungen zur „Theorie der Theorie" noch näher präzisieren werden.

Das Erkennen wird immer in Gang gesetzt durch eine Verunsicherung dieser oder jener Art. Es besteht ein Zweifel, eine Unsicherheit, ein Rätsel. Ein solches Rätsel bezieht sich aber höchstens bei sehr trivialen Beispielen auf einen isolierten Sachverhalt. Wo wirkliche Erkenntnis auf dem Spiel steht, da ist die kategoriale Strukturierung von Welt überhaupt in Frage, und sei es auch nur in einem Teil.[7] So stellt sich die Aufgabe einer Neustrukturierung der kategorialen Instrumente oder auch der Einsetzung neuer Kategorien. Solange diese Aufgabe aber als Aufgabe besteht, ist noch keineswegs sicher, worin diese Neustrukturierung bestehen kann oder welche Kategorie in der Lage wäre, die Leerstelle zu besetzen, die bislang nur negativ und vage angezeigt ist. Auf der Grundlage verschiedener Wege, die in keiner Weise methodisch diszipliniert werden können, mag der Erkennende dann auf eine „Lösung" stoßen, die verspricht, das Rätsel zu klären. Ist eine solche Lösung gefunden, dann muss sie sich allerdings noch bewähren. Das tut sie dadurch, dass von ihr aus der Weg zu dem Rätsel zurück gefunden werden muss; es darf aber nicht der

7 Denn natürlich lässt sich auch kein Teil dieser kategorialen Strukturierung verändern, ohne zugleich das Gesamt derselben in Mitleidenschaft zu ziehen. Zwar steht es dem so Fragenden frei, aus Ermattung, Faulheit, Ignoranz oder auch aus weniger tadelnswerten Gründen diese Mitleidenschaft dahingestellt zu lassen; im Prinzip aber kann es keine nur örtliche Veränderung geben.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleiche sein, auf dem sie gefunden wurde, denn sonst würde ja nur der zufällige, kontingente, „irrationale“ Entdeckungsgang wiederholt. Vielmehr muss es möglich sein, unter Einbehaltung der Regeln, die der Denkstil vorschreibt, oder doch unter nur geringfügiger Verschiebung zu ihm einen Weg zu finden, der Rätsel und „Lösung“ miteinander verbindet. Wo das gelingt, ist eine Antwort gefunden, die akzeptiert werden kann.

Das ist nun ein genaues Bild der angesprochenen Doppelseitigkeit des Vertex: Ein Aufstieg, der sein Ziel noch nicht kennt und nur ungenau und meist durch Ausschluss bestimmen kann, wie in etwa es auszusehen hätte – wobei sich diese Charakterisierungen gewöhnlich im Vollzug der Suche nicht einfach nur präzisieren, sondern sogar verschieben und verändern. Dann, wo der Vertex festgeschrieben (und damit verfehlt) wurde, der Rückgang, indem der so festgeschriebene Vertex als neue Kategorie zur Bestimmung des zuvor Un- oder doch Unterbestimmten dienen kann. Dieser festgeschriebene Vertex wird so zum *Text*.[8]

SÜNDE UND SEUFZEN: DER *RÖMERBRIEF*

Diese sehr abstrakten Thesen zu Horizont und Vertex sollen nun anhand von einigen Beispielen kurz illustriert werden. Am Anfang soll dabei ein Text stehen, dessen Bedeutung sowohl für die Geistesgeschichte überhaupt als auch für das hier in Frage Stehende nicht überschätzt werden kann: der *Römerbrief* des Paulus. Das Faszinierende dieses Textes liegt darin, dass die Unschärfe der Adressaten eine wirkliche Etappe und geistige Arbeit andeutet, an deren Explikation man unmittelbar teilnimmt. Sicher, Paulus wendet sich an die Gemeinde in Rom. Aber an was für eine Gemeinde? Das Entscheidende ist, dass der *Begriff des Christen* dort noch nicht vorkommt, dass er noch nicht zur Verfügung steht – *es ist dieser Text, der allererst versucht, diesen Begriff zu erarbeiten, zu entwerfen und zu fixieren*. Der Leser des *Römerbriefs* ist also ein direkter Zeuge der Arbeit am Vertex. Auf der anderen Seite ist Paulus einer der größten Dialektiker der Geschichte (im Doppelsinn des Genitivs): Nicht nur lässt sich an seinem Denken die Dialektik *in vivo* ablesen,

8 Es wird aus unseren Voraussetzungen schon deutlich sein und es muss auch im Folgenden immer bedacht werden, dass eine Unterscheidung in ein göttliches und ein nur menschliches Gesetz für eine Philosophie der Immanenz keine prinzipielle Geltung beanspruchen kann. Das „göttliche Gesetz“ ist eine transzendentale Setzung, von der herkommend sich ein „nur positives Gesetz“ als reine Abstraktion erweist. Göttliches – menschliches Gesetz: Auch diese Unterscheidung ist eine, die sich (gegebenenfalls, d.h. keineswegs zwangsläufig, geschweige denn als eine die Reflexion beherrschende) erst im Prozess der Thematisierung und Artikulation des Gesetzes ergibt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er konzipiert selbst auch Geschichte als eine dialektische. Was ihn von unserer Perspektive trennt, ist die Teleologie, die seine geschichtliche Dialektik durchherrscht, gestützt auf das Vertrauen auf einen transzendenten Gott – was ihn so wertvoll macht, ist der radikale Ernst, mit der er sich der Unmöglichkeit aussetzt, sich diesem Gott unmittelbar und vor allem aus eigener Kraft zu nähern, eine Unmöglichkeit und Unverfügbarkeit des Glaubens, die die Dialektik erst antreibt. Außerdem dreht sich die Elaboration dieser Dialektik um nichts anderes als um den Begriff des Gesetzes.

Es lassen sich im *Römerbrief* vier Stufen des Gesetzes ausmachen, vier Epochen einer Geschichte der Dialektik also. Am Anfang steht das, letztlich ganz willkürliche Verbot, das von Gott an Adam ergeht. Dadurch dass Adam dieses Verbot bricht, das Gesetz verletzt, ist das weitere Schicksal der Menschheit besiegelt: *die Seinsweise des Menschen ist fortan die Sünde selbst*.[9] Für Paulus ist eine nichtsündige Menschheit nicht einmal vorstellbar. Gleichwohl hört das Gesetz nicht einfach auf, die Menschen werden keineswegs der Gleichgültigkeit übergeben. Vielmehr verschiebt sich das Gesetz, zunächst auf die Ebene der menschlichen Vernunft: Auch die Heiden, so Paulus, sind nicht zu entschuldigen, denn sie können sehr wohl mithilfe ihrer Vernunft erkennen, dass die Welt von einem allmächtigen und guten Gott geschaffen wurde, der darum ihre Liebe verdient (1, 18-32; 2, 12-16). So entsteht eine erste Dyade: Während das Gesetz, dem Adam unterstand, ein ganz *buchstäbliches* ist, das eine *Handlung* betrifft, ist das Gesetz, dem die Heiden unterworfen sind, bereits ein *geistiges*, das primär ein *Erkennen* betrifft.

Es schließt sich aber sogleich eine zweite Dyade an: Die Juden haben ein neues Gesetz bekommen, das wiederum ein *buchstäbliches* ist, das auf Handlungen geht (freilich auch schon auf Haltungen, etwa wenn man das Weib des anderen nicht *begehren* soll); wurde Adam etwas *gesagt*, dann wird den Juden nun ein *Text* anvertraut, den sie einhalten sollen. Zugleich ist dieser Text in gewisser Hinsicht bis in den Körper derjenigen eingeschrieben, denen er anvertraut ist: die *Beschneidung* als sichtbares Merkmal der Zugehörigkeit zu diesem neuen Gesetz verlegt die Beziehung zu ihm in eine leibliche Intimität (2, 25-3, 2). Diese wird aber mit dem Auftreten Christi noch einmal überboten: Das neue Gesetz, das Christus bringt, „befreit" vom alten der Juden (7, 1-6), doch ist diese Befreiung eine durchaus ambivalente Angelegenheit: Was nun gefordert wird, ist keine Handlung mehr, kein Erkennen, keine chirurgischer Eingriff mehr, der eine ethnisch-religiöse Zugehörigkeit bezeugt; es ist nichts, was mit den natürlichen menschlichen Mitteln erreichbar wäre

9 5, 12 ff. Hier heißt es, die Sünde, nämlich die Adams, sei schon vor dem Gesetz in der Welt gewesen. Demnach hätte es für Adam kein Gesetz gegeben. Die Aufklärung dieser Schwierigkeit wird gleich erfolgen. Es genügt zunächst festzuhalten, dass Adam durch eine „Übertretung" gesündigt hat (5, 14). Wie sollte man etwas übertreten, es sei denn eine gesetzte Grenze?

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(man kann sein Tun immerhin disziplinieren, man kann sich der Erkenntnis bzw. der Spekulation zuwenden, man kann sich beschneiden lassen und andere beschneiden – all das stellt kein prinzipielles Problem an das menschliche Wollen). Was nun gefordert ist, ist eine Liebe, zu Gott und zu den Nächsten.

Als wäre diese exorbitante Forderung noch nicht genug, als wäre es nicht schon unmenschlich und grausam genug, von jemandem zu *fordern*, einen anderen zu *lieben*, beharrt Paulus sogleich darauf, dass die Möglichkeit der Erfüllung dieser Forderung und damit auch die Möglichkeit der Gerechtigkeit und der Erlösung von einer radikal unverfügbaren Gnade abhängt, die kein Werk der Welt erwerben kann (3, 20; 3, 24-25; 11,5-6). Und noch mehr: Es kann sich keiner sicher sein, ob er der Gnade teilhaftig geworden ist; wir sind, da Gott unendlich transzendent bleibt, selbst in seiner Gnade nur auf jene absolute und unerforschliche Innerlichkeit des Herzens und des Geistes verwiesen, die sich jedem Zugriff entzieht, in der jeder vergeblich nach der Bestätigung dafür suchen wird, dass er Gott und den Nächsten wirklich und tatsächlich aufrichtig liebt – und nicht etwa nur zum Zwecke der Erlösung.[10] Es etabliert sich also das vierte Gesetz, wiederum ein geistiges, diesmal aber kein epistemisch begründetes, sondern eines, das eine Innerlichkeit fordert, die bedingungslos glauben und lieben soll.[11]

Paulus' Dialektik hat eine klare Richtung: Es ist eine der fortschreitenden Verinnerlichung des Gesetzes. Sein erster Gegenstand ist ein beliebiger Baum, der Adam bezeichnet wird, zu dem dieser kein ersichtliches Verhältnis hat; sein zweiter das ganze Universum, dessen Teil der Erkennende ist; der dritte sind schriftlich niedergelegte Gebote und die Beschneidung als eine Schrift auf und in dem Leib; der vierte eine unverfügbare und unmögliche Liebe. Christus wird von Paulus so als die Vollendung, das *Telos* des Gesetzes angesehen (und nicht etwa nur das „Ende", wie sowohl Luther als die Einheitsübersetzung schreiben, 10, 4).[12]

---

10 Die Ausführungen über die Hoffnung auf Rechtfertigung und Verherrlichung in 8, 18-30 weisen besonders deutlich auf das Problem hin. Die folgenden Beschwörungen der Liebe Gottes (8, 31-39) wirken dagegen eher wie trotzige Ermutigungen in dunkler Nacht. Mag die ganz explizite theologische Aussage hier vielleicht auch fehlen: Die Dialektik von Gesetz und Sünde lässt nichts anderes zu. Und die Phänomenologie der Schuld ist erst recht auf dieses Problem zentriert: dass die wirkliche und gewisse Rechtfertigung nirgends auffindbar ist – wohl einfach deswegen, weil es dazu eines autonomen letzten Zipfelchens der Seele bedürfte, in dem ein jeder souverän seine Entscheidungen träfe – und dass es daher keine Gewissheit über die eigene Moralität geben kann.

11 Paulus bezieht das Liebesgebot meist vor allem auf den Nächsten (z.B. Römer 13, 9; Galater 5, 14), während die Gott entsprechende Beziehung primär die des Glaubens ist.

12 Man könnte dieselbe Geschichte auch noch einmal anders, wenn auch keineswegs widersprechend so nachzeichnen: Verbot zu erkennen (Adam) – Möglichkeit, Gott abstrakt zu erkennen und zu lieben (Heiden) – persönliche Ehrung Gottes durch Tun und Unterlas-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es fällt nun im ganzen Text auf, dass es eine Vielzahl von Gestalten des Gesetzes gibt, und dass Paulus dennoch nur von dem einen Gesetz schreibt bzw. die Verwendungen, die er dem Begriff gibt, fast nie (etwa durch Adjektive) differenziert. An manchen Stellen muss der Leser dieser Differenzierung selbst vollziehen, wenn er nicht in eklatante Widersprüche geraten will. So heißt es in 5, 13: „Sünde war schon vor dem Gesetz in der Welt […].“ Und direkt danach wird von Adams „Übertretung“ (*parábasis*) gesprochen. Dagegen heißt es in 4, 15: „wo es aber das Gesetz nicht gibt, da gibt es auch keine Übertretung“ (*parábasis*). Solche Stellen lassen sich ja nur dann zusammenbringen, wenn man die verschiedenen Bedeutungen des Gesetzes unterscheidet; dann meint „Gesetz“ in 5, 13 das *mosaische* Gesetz, wie der direkt folgende Satz auch nahe legt. Das heißt aber eben nicht, dass Adam ganz ohne Gesetz gewesen wäre.

Dennoch ist es bezeichnend, dass Paulus den oft nicht näher bestimmten Singular „das Gesetz“ aufrechterhält. DAS GESETZ „gibt“ es nur im Plural der Gesetze. Und dennoch ist es als Prinzip und Funktion nicht nur das Einigende der Gesetze im Plural, sondern noch das Prinzip dieses notwendigen Plurals selbst![13] Denn DAS GESETZ entlässt in seinem notwendigen und unaufhebbaren Oszillieren von Buchstabe und Geist aus sich die Dramatik von Gesetz und Sünde, die dialektische Geschichte selbst.

Jede neue Stufe der Dialektik verschiebt nicht nur das, was „Gesetz“ bedeutet, sondern mit ihm auch die Ansprüche und Möglichkeiten, Sünde und Verherrlichung. Zwar sterben alle Menschen in Adam, aber seine Übertretung war, obzwar Sünde, noch nicht *anrechenbar* (5, 13). (Freilich bleibt unklar, was genau damit

---

sung (Judentum) – Gebot, Gott und den Nächsten durch Christus zu lieben (anderes Judentum). Man sieht, dass der Endpunkt derselbe ist. Im Übrigen erscheint der „Tod“ so nicht so sehr als Strafe für die Übertretung Adams, sondern vielmehr als Erfüllung seines Wunsches zu wissen. Es ist, als sagte Adam zu Gott: „Ich will wissen, was Du weißt.“ Und Gott antwortet: „Nun gut: Ich weiß, dass Du sterben musst. Damit musst Du nun klarkommen.“ In Miltons *Paradise Lost* ist schön beschrieben, wie sich Adam und Eva wundern, dass sie nicht gleich vernichtet werden. Sie müssen erst lernen, was es heißt, zu sterben; das heißt letztlich vor allen Dingen – mit den Worten Heideggers – ein „Sein-zum-Tode“ zu sein und den „Tod als Tod zu vermögen“.

13 Ganz ähnlich ergeht es Kant, der überall das „moralische Gesetz“ im Singular vorzufinden glaubt und zum Zentrum seiner Praktischen Vernunft macht. Doch in dem Augenblick, wo er versucht, dieses eine Gesetz zum Ausdruck zu bringen, muss er eine Reihe von Texten verfassen, in denen es sich mal in Bezug auf die Vernunft als solche, mal in Abgrenzung zum Religiösen im Besonderen etc. gibt, in denen es zugleich in seiner reinen formalen Gestalt entwickelt wird und dabei doch wieder nur in einer Vielfalt von Figuren auftreten kann (deren Einheit freilich – und solches ist immer bezeichnend – *nachdrücklich behauptet* wird).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gemeint ist.) Die Juden haben gegenüber den Heiden einen „Vorzug“: „Ihnen sind die Worte Gottes anvertraut.“ (3, 2) Die Juden sind von Gott selbst auserwählt, sein Volk zu sein; sie erreichen damit eine Nähe zur Erlösung, die den Heiden nicht gegeben ist. Aber zugleich ist dieser Vorzug auch eine Last, denn die Untreue kann nur umso schwerer wiegen: „Sind wir als Juden im Vorteil? Ganz und gar nicht. Denn wir haben vorher die Anklage erhoben, dass alle, Juden wie Griechen, unter der Herrschaft der Sünde stehen […].“ (3, 9). So ist denn auch die Beschneidung zugleich Zeichen der Privilegierung und eines erhöhten Anspruchs, dem Jude-Sein gerecht zu werden (2, 25-29). Das Gesetz führt in seiner Bewegung dazu, die Sünde als solche zu erkennen; keineswegs kann es sie überwinden: „Denn durch Werke des Gesetzes wird niemand vor ihm gerecht werden; durch das Gesetz kommt es vielmehr zur Erkenntnis der Sünde.“ (3, 20)

Es ist nur logisch, wenn diese echte *Dramatik der Sünde* mit Christus nicht ihr „Ende“, sondern im Gegenteil ihren Höhepunkt erreicht. Schuld ist performativ, da sie sich in der Auseinandersetzung mit ihr nicht mindert, sondern potenziert. Zwar ist der alte Mensch mit Christus gekreuzigt worden (6, 6), doch ist die Befreiung, das Versprechen auf Erlösung noch nicht zugleich seine Einlösung:

> Heißt das nun, dass wir sündigen dürfen, weil wir nicht unter dem Gesetz stehen, sondern unter der Gnade? Keineswegs! Ihr wisst doch: Wenn Ihr euch als Sklaven zum Gehorsam verpflichtet, dann seid ihr Sklaven dessen, dem ihr gehorchen müsst; ihr seid entweder Sklaven der Sünde, die zum Tod führt, oder des Gehorsams, der zur Gerechtigkeit führt. (6, 15-16)

Diese Doppeltheit von Befreiung und Unterwerfung gewinnt in der Gegenüberstellung zur juridischen Verbindlichkeit ihre extremste Kontur: Bin ich jemandem verpflichtet, so erlöscht diese Verpflichtung mit seinem Tod. So auch hier: Jesus ist gestorben, damit bin ich von der Verpflichtung auf das (mosaische) Gesetz entbunden. Aber Jesus ist doch nicht Moses! Jesus ist doch *irgendwer*, der vor langer Zeit in einer römischen Provinz starb! Wie kann der mich von einer Pflicht entbinden? Er entbindet mich von einer rein formellen Pflicht, sozusagen *als Mensch*, dem ich verpflichtet sein kann. Er unterwirft mich aber genau durch diese Entbindung einer ganz anderen Pflicht, einer, die ebenso sehr wie die Sünde selbst nur eine *ontologische* sein kann.

Es eröffnet sich so eine Dimension, die mit vollen Recht neben und sogar vor die klassischen Modalitäten von Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit gestellt zu werden verdient. Als Mensch kann ich mir nicht aussuchen, nicht in ihr zu stehen. Diese *ontologische Dimension* ließe sich vielleicht als das *Deontische* bezeichnen. *Das Deontische beschreibt die Tatsache, dass ich immer unter einem Gesetz stehe, zu dem ich mich zu verhalten habe. Weil dieses Gesetz aber unabschließbar zwischen Buchstabe und Geist oszilliert, kann ich es zwangsläufig* nicht erfüllen. Das ginge nur, wenn es ein ganz ausformulierbares wäre, also eine rein

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

buchstäbliche Fassung kennen könnte. Wäre es andererseits nur Geist, könnte es mich gar nicht betreffen. Es ist wichtig, dieses Deontische in seiner ganzen ontologischen Tragweite zu belassen, da seine Einschränkung auf das Naheliegende, das Moralische, von der Einsicht in seine Tragweite (z.B. auch, aber nicht nur, für die Erkenntnis) ablenken würde.

Das Deontische schlägt in voller Kraft auf den Menschen, das Subjekt zurück. Denn wie auch immer das Gesetz im Einzelnen auftritt, es *spaltet* das Subjekt in ein Diesseits und ein Jenseits des deontisch Gesetzten. Daher kann Paulus, gewissermaßen als „Gesetz der Gesetze", als ein Gesetz, das durch einen dass-Satz spezifiziert ist, formulieren: „Ich stoße also auf das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will." (7, 21) Man sollte „böse" und „gut" hier zunächst ganz formal nehmen: als das Gesetzliche und das Ungesetzliche, das Deontische und das Me-Deontische.

Das Gesetz durchschneidet also den Menschen wie ein Messer. Dieser Schnitt wird in der Dramatik der Sünde beständig vertieft. Die Extreme der Erlösung und der Sünde nähern sich an (der Möglichkeit und dem Anspruch nach) und entfernen sich zugleich voneinander (der Realität nach: denn ihre Unterschiedenheit und Unvereinbarkeit erscheint immer drastischer).[14] Dieser Schnitt durch den Menschen wird bei Paulus überall deutlich, nicht nur in den berühmten Sätzen von 7, 14 ff. Auch in dem schon zitierten Satz von 6, 16, wo deutlich ist, dass nicht nur der Nicht-Erlöste mit sich uneins ist, da er Sklave der Sünde ist, sondern auch der Erlöste, denn auch er kann nicht im eigenen Namen sein, sondern ist verkauft und Sklave, diesmal allerdings des Gehorsams. Bis in die allerersten Worte des Briefes lässt sich dieser Schnitt und Spalt zurückverfolgen: „Paulos doulos Christou Iesou", heißt es dort. Von Anfang an ist Paulus gezwungen, in zweierlei Namen zu sprechen: seinem „eigenen" und dem, dessen Sklave er ist, oder genauer: von dem er weiß, dass er sein Sklave sein *zu sein hat*. Die Dramatik der Sünde gipfelt also mit Christus in der Zusammengehörigkeit von radikaler Entäußerung und Selbstaufgabe („Sklave Christi") und unabweisbarer Selbstverantwortlichkeit („Paulus").[15]

14 So heißt es im *Galaterbrief* ganz drastisch: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist […]" (3, 13). Und doch schreibt Paulus bald darauf: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit." (5, 1) Ist Paulus' Dialektik einmal erfasst, besteht hier kein Widerspruch mehr.

15 Selbst bei den Heiden lässt sich so eine Verdoppelung des Ich finden, wenn auch in ganz undramatischem Maß. Denn ihr „Gewissen", das Zeugnis davon ablegt, dass ihnen ein Gesetz ins Herz geschrieben wurde (2, 15), ist im Griechischen „syneídesis", also ein „Mit-Wissen". Das Wort trägt die Trennung von sich selbst, die in diesem Phänomen stattfindet, sehr viel deutlicher mit sich. Im Übrigen wird dadurch auch klar, dass diese sich steigernde Dialektik bewusst etwas Schematisches hat: Wenn die Heiden sich ihrer Verpflichtung gegenüber dem Gesetz im Gewissen bewusst werden können, dann können

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Man sieht, wie diese Dialektik des Gesetzes, die Paulus zeichnet, und die in den berühmten Sätzen von 7, 7-13 zu ihrem theoretischen Höhepunkt getrieben werden, eine performative ist: Das Gesetz selbst bringt aus sich und notwendig die Bewegung hervor, die es verschiebt, in eine Pluralität der Gesetze aufspaltet und nun, mit Christus, zu einem unüberbietbaren Klimax gekommen ist. Diese Dialektik lässt sich nach Paulus in fünf Aspekte aufdröseln: 1) Es ist erst das Gebot und das Gesetz, das die Sünde ermöglicht. 2) Es sind ebenso Gebot und Gesetz, die ihre eigene Überschreitung herausfordern, also nicht bloß formal, sondern konkret und kräftemäßig am Ursprung des Sündhaften sind. 3) Das Gebot muss aber überschritten werden, um die Sünde als Seinsweise, in der wir uns immer schon befinden, auch sichtbar zu machen. 4) Das Gesetz in seiner klimatischen Dramatik muss die Sünde auf ihren Höhepunkt führen; nur so kann die Sünde als Seinsweise auch erahnt werden (während ohne das die Sünde nur „empirisch", als Tatsache in den Blick gerät). 5) Diese vielfältige Dialektik von Gesetz, Gebot und Sünde ändert aber nichts am Grundsätzlichen, sondern verstärkt es sogar noch: Die Sünde ist eben Sünde, sie ist Tod und unaufhebbare Schuld, auch und gerade als Seinsweise.

Der Text von Paulus stellt nun eine weitere, eine absolut unhintergehbare Etappe dieser Dialektik dar. Und auch das ist bemerkenswert, sieht Paulus doch im Gegenteil die Dialektik mit dem Tod Christi auf ihrem Endpunkt (*telos*) angekommen. Doch genau das ist sie nicht; vielmehr stellt sich auch dieses Ereignis vor allen Dingen als eine Aufgabe und ein Antrieb für diese Dialektik dar. Deren nächste Etappe ist eben das, was der *Römerbrief*, seinerseits darin performativ, leistet: die *konzeptuelle Elaboration jenes „anderen Juden"*, der im Anspruch Jesu steht. Und es ist weiter bemerkenswert, dass diese konzeptuelle Elaboration zu einer *kulturellen Realität* wird, die ihrerseits – auf theoretischem wie auf allen anderen Ebenen des Lebens – die Dialektik des Gesetzes forttreibt; diese Realität ist „das Christentum", dessen Konstitution sich hier gewissermaßen embryologisch verfolgen lässt.

Dass die Dialektik auch mit dem *Römerbrief* nicht abgeschlossen ist, zeigt eine andere Tatsache an: Wissen wir mit ihm genau, was von diesem „anderen Juden" gefordert ist und gefordert werden kann? Ich hatte gezielt eine sehr starke und radikale theologische Interpretation bevorzugt, die jede Sicherheit der Erlösung dahingestellt sein lässt. Eine solche Auslegung muss schwer lasten auf den „Gläubigen" – die sich ja auch ihres Glaubens nicht sicher sein können! Die größtmögliche Befreiung schlägt also wieder in ihr Gegenteil um. Es folgt daher ebenfalls einer dialektischen Notwendigkeit, wenn sich gegen diese Deutung sofort eine andere etabliert (wobei die Frage des Primats irrelevant ist), nämlich eine „mildere", wonach der Gläubige seines Glaubens und der Erlösung hinreichend sicher sein kann. Die

das natürlich die Juden auch und erst recht. Ebenso wird es später auch „Christen" geben, die diesen Namen nicht verdienen. Die Dialektik geht nicht einfach durch die Geschichte, sondern wiederholt sich in jeder Epoche.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dialektik setzt sich auch hier fort und ist, bis heute, nicht „abgeschlossen“ – eben weil es eine Dialektik ist, die man nicht abschließen kann.

Was bleibt in dieser Situation, in der sich der Mensch zerrissen findet zwischen den verschiedenen Formen von Gewalt und Befreiung, von Anspruch und Bestätigung, die das Gesetz ihm auferlegt? Was bleibt vor allem dort, wo diese Zerrissenheit ihren höchsten Grad erreicht, mit dem Tod Christi als Opfer und Auftrag? Da der Glaube wesentlich als etwas Unverfügbares erlebt wird, kann sich der Gläubige seines Glaubens und damit seiner Erlösung nie sicher sein. Aber diese an sich unerträgliche Situation wird dadurch lebbar gemacht, dass sich zwischen den asymmetrischen Gegensätzen von (Glaube an) Gott und (dem Bewusstsein der unaufhebbaren) Sünde ein Drittes, ein Heterogenes konstituiert, das gerade aus dieser Spannung erst erwächst. Dieses Dritte ist für Paulus die *Hoffnung*. Denn sicher ist nur die Seinsweise der Sünde; der Geist kann keine Erfüllung in diesem Leben gewähren, er ist aber deswegen nicht einfach ein leeres Versprechen. Oder genauer: Der Geist *wirkt* allererst, *indem* er Versprechen ist. Er gewinnt eben dadurch eine *performative Kraft*. „Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung.“ (8, 24) Dabei ist diese Hoffnung die exakte Formel jenes Verhältnisses zum Vertex, die uns allein zugänglich ist, denn in der Hoffnung greift der Gläubige in eine *Zukunft* aus, greift nach einem Geist, der ihm eine Möglichkeit der Erlösung eröffnen soll, deren Gestalt sich allererst im Durchgang durch sie artikulieren kann. Unterdessen, solange wir noch nicht erlöst sind – also in philosophischer Strenge gesprochen: für das einzig bekannte Subjekt –, lässt diese Hoffnung aber durchaus die Welt in neuer Gestalt entstehen, sie artikuliert im Rückgang vom Vertex das, was Leben, Gerechtigkeit, Weisheit, Mensch, Selbst etc. für uns je heißen kann.[16] Darin liegt die performative transzendentale Beziehung, die in der Hoffnung als Ausgreifen auf einen sich entziehenden Geist gestiftet ist. „Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht?“ (8, 24)

16 Interessanterweise erkennt Paulus die Verschiebbarkeit der Artikulation von Welt, führt sie aber auf den zurück, der sie eigentlich überwinden müsste: „Auf Jesus, unseren Herrn, gründet sich meine feste Überzeugung, dass an sich nichts unrein ist; unrein ist es nur für den, der es als unrein betrachtet.“ (14, 14) Der zweite Satz stimmt mit allem überein, was hier als Altermination bezeichnet und in den Mittelpunkt der Analyse gerückt wurde. Es scheint zunächst eigenartig zu sein, dass ausgerechnet der Sohn Gottes als Garant dieser Verschiebbarkeit auftritt. Aber solange der Glaube das beschriebene Ausgreifen ist, das in dieser Welt seine Erfüllung nicht finden kann, ein Oszillieren zwischen dem Buchstaben und Geist, wobei der ungreifbare Geist letzter Richter zu sein hat, so lange kann kein buchstäblicher Sinn, also keine bestimmte Sinnstiftung eine absolute und unbezweifelbare Geltung beanspruchen. Gerade weil der Aufstieg zum Vertex mit einer Unsicherheit behaftet bleibt, dürfen die Resultate, auf die der Abstieg, die Bestimmung durch den vermeinten Geist, führt, nicht verabsolutiert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Paulus geht sogar noch einen Schritt weiter in seiner an Radikalität kaum zu überbietenden Dialektik im Zeichen Christi. Nicht nur konstituiert sich die Welt und das Selbst so in anderer Weise, deren begrifflicher Artikulation der Text gewidmet ist (und die ihrerseits die Artikulation von Welt und Selbst vorantreiben wird). Diese Beziehung zu einem Vertex, der als ein sich entziehender grundsätzlich anerkannt ist, der zugleich für den Gläubigen – anders als für den nachvollziehenden Philosophen – nur im Singular gedacht werden kann und der eben deswegen nicht *eine* Differenz von vielen möglichen bezeichnet, sondern *die Differenz schlechthin* (DAS GESETZ, gedacht jenseits aller Dialektik), an der sich das Schicksal aller in der Ewigkeit zu entscheiden hat – diese Beziehung der Hoffnung hat ihr ganz präzises leibliches Korrelat. „Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können." Luther übersetzt hier: „sondern der Geist selbst vertritt uns aufs Beste mit unaussprechlichem Seufzen." (8, 26)

Ein *Seufzen* ist in leiblicher Hinsicht jenes Dritte, das aus einer Spannung der Inkommensurablen des Geistes und der Schwachheit entsteht. Ein Seufzen, von dem es heißt, es sei „alalétos": unaussprechlich, still. Zugleich stellt sich dieses Adjektiv seinem zugehörigen Verb „laleo" entgegen, das im Neuen Testament auch in der Bedeutung von „lehren, etwas anweisen" auftritt. Dieses Seufzen steht also diesseits des Wortes, auch diesseits irgendeiner inhaltlichen Eingebung oder Lehre. Mit ihm ist *absolut nichts* gewonnen, es ist nicht das Geringste *gesagt*. Und doch ist es nicht sinnlos. Wer seufzt, der holt Atem. Aber im Seufzen kommt das Atemholen selbst und für sich zur Erscheinung, jenseits des „biologischen" Zwecks der Luftzufuhr, diesseits des artikulierten Wortes oder auch nur Lautes. Das Seufzen ist das Ringen mit dem Atem selbst – und der Atem ist im Griechischen nichts anderes als „Pneuma", das Wort, das bei Paulus als „Geist" überall auftritt. So schreibt sich das Gesetz des Geistes in präziser Weise in eine Leerstelle des Leiblichen ein, in jenen Akt, der nicht bloß animalisch ist, sondern auf dem Weg zu einer Bedeutung ist, die aber nicht erreicht wird. Es ist so, als müsste das Hingehen auf ein Bestimmtes (ein bestimmtes Objekt vor allem) zurückgenommen werden in die Bewegung des Hingehens selbst, ohne dass dieses an eine Bedeutung gebunden wäre. Nur so lässt sich eine Leere, ein Nichts, ein Abgrund fühlbar machen, der durch Nichts (nichts Bestimmtes) gefüllt werden kann. Das Seufzen ist somit der paradigmatische Ausdruck eines Wesens, das seiner Seinsweise nach sündig ist, an das Fleischliche, das Bestimmte, das Weltliche verfallen, und das darin doch immer nur ein Nichts auftut, weil es auf dem Weg zu einer Bedeutsamkeit ist, die durch keine Relativierung mehr belangt werden könnte und die sich immer entzieht. *Das Seufzen ist ein Geist-Holen, das notwendig in sich zurückfällt*. Dazu passt, dass die „affektive Charakteristik" des Seufzens keineswegs bestimmt ist; man kann aus einem schweren Herzen ebenso seufzen wie aus einem leichten. Im Seufzen wird die fundamentale *Bewegung* dieses Wesens *anschaulich*, aber nur um den Preis, dass sonst alles stehen

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bleibt: Wer seufzt, hält *an sich* und hält *inne*. Die Sprache verrät hier die Intimität und das Ergebnis des Vorgangs; die Bewegung, die ihn eigentlich ausmacht, entgeht ihr.

Freilich gilt wie immer so auch hier, dass das alltägliche Phänomen des Seufzens zuerst unter der Beleuchtung eines bestimmten Vertex gesehen werden muss, um als ein bedeutsames und – sei es auch in seiner sprachlosen Abgründigkeit – verständliches Phänomen gesehen werden zu können. Für Paulus spannt sich eben zwischen Glaube und Hoffnung einerseits und der sündigen Seinsweise andererseits eine asymmetrische Differenz auf, die keine Worte kennt und nur noch erlebt werden kann, im Seufzen. Es ist dabei bezeichnend, dass Paulus genau die Dimension des Unbestimmten und Unbestimmbaren, das in diesem Phänomen selbst noch seiner eigenen Beschreibung nach zentral ist, in die Stabilität eines an sich fest bestehenden, sich nur uns sündigen Menschen entziehenden Punktes zurückzuführen sucht, nämlich in Gott selbst. Denn bei Paulus ist das Seufzen nicht primär der autonome Ausdruck eines auf ein sich Entziehendes ausgreifenden Menschen; der Mensch bei Paulus ist nirgends „autonom", sich selbst Gesetze gebend. Paulus dreht, wieder eine Volte seiner Dialektik, das Ganze vielmehr um: Im Seufzen, das uns wie ein Ausgreifen des Menschen nach dem Geist erscheint, greift in Wirklichkeit der Geist nach uns aus! Durch diese spekulative Figur – die als metaphysische Gründung der „visio Dei" als ein Gesehenwerden *durch* Gott in der Geschichte wiederkehren wird – versucht Paulus, die Fäden der Dialektik fest zu verknoten. Die Metaphysik muss an irgendeinem Punkt den Operator „Gott" in einen Eigennamen umdeuten.

NAMEN UND GESCHICHTEN (DER NAME, 1)

Es muss sich aber nicht unbedingt um einen Eigennamen handeln, der das höchste Wesen bezeichnet. Es gibt keine Notwendigkeit, Gott zu denken, geschweige denn einen einzigen Gott, oder einen persönlichen, einen monotheistischen. „Gott" tritt als ein Operator auf, der zugleich das ganze Bestimmte und das Prinzip aller Bestimmung vertritt. Als solcher tritt in der Durchführung jeder „Metaphysik", auch der nicht explizit philosophischen, immer ein *Name* auf; dieser Name ist dann das, was Lacan einen *signifiant maître* nennt.

Als „Namen" bezeichne ich jede Begrifflichkeit, die in sich unauflöslich ein deskriptives Element mit einem normativen verbindet. Man muss hier allerdings noch unterscheiden zwischen den verschiedenen Niveaus, auf denen sich Namen anordnen. In jedem System von Begriffen, Theorien, selbstverständlichen Anschauungen und Auffassungen gibt es eine herrschende Begrifflichkeit, in Bezug auf die sich die anderen in ihrer Bedeutung und Rolle bestimmen. Es sind nur diese herrschen-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Namen, die eigentlich mit dem *signifiant maître* zusammenfallen. Sie sind es, die allen anderen Begriffen die normative Dimension mitteilen, die sie ebenfalls zu Namen machen kann. Eine besonders grobe Denkweise mag als Beispiel dienen: Für den Nationalsozialismus sind der in der Geschichte so aufgeladene und emphatische Begriff des Menschen sowie jede Vorstellung eines ethisch Guten einseitig von dem des Volkes abhängig.

Dasselbe Beispiel zeigt aber auch an, dass man unterstellen muss, dass es nicht nur einen beherrschenden Begriff gibt, sondern immer mindestens zwei. So ist für eine rassistische Ideologie das „Volk" ja eben jenes Gesetz, das in sich die Unterscheidung in ein herausgehobenes, metaphysisch privilegiertes Volk – schon diese Charakterisierung macht den Widersinn deutlich – und im Gegenteil solche „Völker", Rassen, ethnisch oder anders definierte Gruppen etc. trägt, die als Bedrohung, als Feind, als Hindernis usw. aufgefasst werden. Es ist dabei bezeichnend, dass diese anderen „Völker" im Plural ausgesagt werden, und zwar nicht nur deswegen, weil es mehrere gibt, im Gegensatz zur vermeinten unverbrüchlichen Einheit des privilegierten Volkes, sondern weil sie als das Prinzip der unbeherrschbaren und unbeherrschten Vielheit überhaupt auftreten. Dagegen ist das privilegierte Volk nicht nur eines, sondern für den Rassisten geradezu der Garant jeder Einheit überhaupt. Man sieht, wie man selbst noch in solchen Beispielen auf die Asymmetrie zwischen dem Operator „Gott" einerseits und dem Prinzip der Unbestimmtheit andererseits zurückkommt. Weiter ist dieses Beispiel dadurch eindrucksvoll, dass es die von jeder möglichen Erfahrung unbekümmerte Verzweiflung anzeigt, mit der an dieser metaphysischen Aufteilung festgehalten wird.[17] Diese Gefahr besteht überall dort, wo jemand nicht in der Lage oder bereit ist, sich selbst als Subjekt zu begreifen, das zu keinem Zeitpunkt *einfach* mit sich identisch sein kann, also als menschliches Subjekt. Daher ist auch Sartres Charakteristik des Antisemiten als eines Menschen, der alles lieber sein möchte als ein Mensch, so überaus treffend.[18] Dieses

17 Als gegen Mitte der 30er Jahre trotz forcierter Forschung deutlich wurde (ja: *durch* sie!), dass es nicht einmal die Ahnung eines Anhalts für einen biologischen Unterschied zwischen „Ariern" und Juden gibt, gab man den Antisemitismus nicht etwa auf. Vielmehr suchte man umso verbissener in angeblichen kulturellen Eigenarten den Unterschied. Vgl. dazu das eindrucksvolle Buch von Claudia Koonz: The Nazi Conscience. 128 ff.

18 „En adhérant à l'antisémitisme, il n'adopte pas simplement une opinion, il se choisit comme personne. Il choisit la permanence et l'impénétrabilité de la pierre, l'irrésponsabilité totale du guerrier qui obéit à ses chefs, et il n'a pas de chef. […] Il choisit enfin que le Bien soit tout fait, hors de question, hors d'atteinte, il n'ose le regarder de peur d'être amené à le contester et à en chercher un autre. Le Juif n'est ici qu'un prétexte: ailleurs on se servira du nègre, ailleurs du jaune. Son existence permet simplement à l'antisémite d'étouffer dans l'œuf ses angoisses en se persuadant que sa place a toujours été marquée dans le monde, qu'elle l'attendait et qu'il a, de tradition, le droit de

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

krasse Beispiel von „Seelenblindheit“ (Husserl) führt auf ein Problem, dessen transzendentale Charakteristik uns noch wird beschäftigen müssen: eine verinnerlichte Überzeugung schafft eine erlebte Erfahrung, deren theoretische Rechtfertigung dann erst im Nachhinein erschlossen werden muss (wenn das überhaupt als nötig empfunden wird).

Wir müssen aber nicht zu solchen drastischen Beispielen greifen. Wir haben ja schon bei Paulus gesehen, wie sich das Gesetz in eines des Geistes (Gott) und eines des Fleisches (Sünde) verdoppelt. (Man sieht nun auch, worin die besondere Tragweite des *Römerbriefs* besteht: Während etwa der rassistische Begriff des „Volks“ sich als Gesetz setzt, steht bei Paulus an der Stelle der transzendentalen und dialektischen Funktion des Gesetzes ausdrücklich: das Gesetz!) Das Gesetz als ein solches fordert also die Verdoppelung der Herrschaftssignifikanten. Weiterhin zeigt die Notwendigkeit der Dialektik, wie auch diese sich einer beständigen Neubestimmung und Verschiebung unterziehen müssen, die sogar bis zur völligen Umwertung oder zur Aufgabe bestimmter Begriffe führen kann. Anstatt also in der Stabilität eines begrifflichen Systems oder in der Konstanz eines *signifiant maître* das „Normale“ zu sehen und in den Abweichungen hiervon ein Zeichen von Schwäche oder Unbeständigkeit, wäre es angemessener, die Punkte, in denen sich solche Stabilität und Konstanz verdichtet, einer besonders kritischen Überprüfung zu unterziehen. Vielleicht ist das „Pathologische“ gerade im Festhalten an dem einmal Gewissen zu sehen.[19]

Ein besonders deutliches Beispiel eines solchen Verfehlens, zugleich ein Beispiel der Wirksamkeit der *signifiants maîtres* ist Shakespeares *Coriolan*.[20] Dieses Stück dreht sich ganz ausschließlich um die Kraft des Namens. Das beginnt schon damit, dass der Protagonist den Namen, den das Stück als Titel trägt, erst im Laufe der Handlung verliehen bekommt; zunächst heißt er Caius Martius. Sein Name Coriolan ist ein Ehrenname, der ihm für seine erfolgreiche (und militärisch aberwitzige und brutale) Eroberung der Stadt Corioles vom römischen Senat erteilt wird. Schon dieser Name also ist mit dem Feuer des Krieges geschmiedet. Vor allem aber ist dieser Coriolan in einer Weise auf den *Namen* fixiert, die ihn letztlich ins Verder-

l’occuper. L’antisémitisme, en un mot, c’est la peur devant la condition humaine. L’antisémite est l’homme qui veut être roc impitoyable, torrent fourieux, foudre dévastatrice: tout sauf un homme.“ (Sartre: Réflexions sur la question juive. 64 f.)

19 „Normal“ und „pathologisch“ sind hier in dem Sinn gebraucht, den Canguilhem ihnen gibt. Dann ist das Normale die Fähigkeit und Möglichkeit, beständig neue Normen zu entwerfen; das Pathologische ist eben die Einschränkung einer im Grundsatz *dynamischen* Fähigkeit. Vgl. Georges Canguilhem: Le normal et le pathologique. (Der Hauptteil, die medizinische Doktorarbeit, wurde zuerst 1943 veröffentlicht.)

20 Da ich andernorts eine umfangreiche Studie dieses Stücks vorgelegt habe (vgl. Apeirontologie. 65-136), beschränke ich mich hier auf einige recht grobe Andeutungen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben führen wird. „Rom“ ist dabei ein Hauptname, ein echter *signifiant maître*. Aber, und damit beginnt das Problem, es ist keineswegs ganz klar, wer Römer ist! Hier zeigt sich die notwendige Doppeltheit von Deskriptivem und Normativem, die den Namen im strengen Sinn auszeichnet: Rein deskriptiv ist jeder Römer, der Sohn eines Römers ist; der *populus romanus* also. Doch Coriolan hat da seine Zweifel: Er ist von einer geradezu panischen Angst und Abscheu vor der Menge der „*Namenlosen*“ besessen. Diese, die *plebs*, gehört für ihn nicht in die Zahl derjenigen, die Rom eigentlich bilden. Ausschließlich die Patrizier dürfen sich wirklich Römer nennen. Doch was geschieht, wenn sich diese Patrizier zu weit zu den Namenlosen herablassen? Werden sie dadurch nicht etwa kontaminiert? Drohen sie nicht, ihre Auszeichnung, Römer zu sein, gerade dadurch zu verlieren, dass sie sich mit denen gemein machen, die nur nominell auch Römer sind? In diesem Widerstreit, der das Stück durchherrscht, drückt sich die Doppelstruktur der Namen aufs Deutlichste aus. Coriolan wird schließlich auf dem Höhepunkt der dramatischen Zuspitzung, im III. Akt, durch seinen Hass auf die *plebs* und die politisch begründete Forderung, sich ihr wenigstens dem Schein nach zu unterwerfen, dazu getrieben, in einem Ausruf größten Ekels die radikale Konsequenz dieser Spaltung des Namens zu vollziehen:

You common cry of curs, whose breath I hate
As reek o’th’rotten fens, whose love I prize
As the dead carcasses of unburied men
That do corrupt my air, I banish you. (III, 3, 128-131)

Er ist plötzlich alleine Rom – und einer der Volkstribunen hatte längst geahnt, dass diese Absolutheit des Anspruchs Coriolan dazu führen müsste – und verbannt *in diesem Namen* die gesamte *plebs* aus der Stadt. Freilich ist das nicht möglich; ein Mann kann keine Stadt sein. Daher bleibt nichts anderes übrig als im Gegenteil Coriolan zu verbannen. In dieser Trennung von seinem *signifiant maître* fallen nach und nach alle Namen von Coriolan ab, bis es von ihm heißt:

He was a kind of nothing, titleless,
Till he had forged himself a name o’th’fire
Of burning Rome. (V, 1, 13-15)

Wie er seinen Namen Coriolan in den Feuern jener Stadt erhalten hat, so müssen es nun die Feuer Roms sein – also jener Stadt, die ihm alle Namen bisher verliehen hatte –, in denen er sich einen neuen Namen schmieden muss.[21]

21 Es ist nicht unwichtig, dass es nicht Coriolan selbst ist, der so spricht. Er wird vielmehr in diesem Botenbericht als vollkommen schweigsam dargestellt. Und in der Tat: Wie sollte

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir haben hier eine Reihe von Charakteristika, die den Namen und seine Bedeutung für die Dialektik ausmachen. Erstens wird hier die Doppeltheit aus Deskription und Normativität vollkommen deutlich: „Rom“ für Coriolan bezeichnet nicht nur eine geographische, politische oder historische Einheit. „Rom“ ist vor allen Dingen ein Ideal, das den geographischen, politischen, ethnischen, historischen, sozialen… „Gegebenheiten“ allererst ihren Sinn, ihre *Wirklichkeit* in einem strengen Sinn gibt. „Römer-Sein“ bezeichnet nicht einen Verfassungsstatus, sondern einen Anspruch und eine Auszeichnung. Wer diese trägt, der kann souverän entscheiden, wer außerdem noch das Recht hat, sie sein zu nennen. Ein so verstandener Name schafft allererst soziale Realitäten, die sich dann benennen und untersuchen lassen. *Insofern* steht der Name am Ursprung des Sozialen.

Zweitens grenzt der Name einen Bereich derer, die den Namen tragen dürfen, von denen ab, die ihn nur von Gnaden der ersteren „mit-tragen“ dürfen, wenn überhaupt. Diese sind für Coriolan ausdrücklich die Namenlosen. Die gängigen Bezeichnungen für sie verdecken ihm nur notdürftig den Mangel eines echten Namens. Vor allen Dingen erscheinen sie aber als das Prinzip der Unbestimmtheit selbst, als eine wuselnde Menge, ohne unterscheidbare Struktur und Ordnung, die ihm zwangsläufig Bilder von Tierhorden und diffusen ansteckenden Krankheiten, sowie von Fäulnis in den Geist ruft. Auf der anderen Seite aber sieht man, dass der Name „Rom“, in dem allein Coriolan (zunächst) zu sprechen und zu handeln fähig ist, eine Vervielfältigung erfährt: Zwar ist „Rom“ das Prinzip aller Namen dieser Stadt; doch gibt es dieses „Rom“ nur dank der Namen jener adeligen Familien, die ihren Ruhm begründet haben. Und selbst wenn der Kreis dieser Familien ein für alle Mal eingeschränkt bliebe auf die immergleichen, dann wäre damit der Multiplikation der Namen nicht Einhalt geboten: Will einer dem Namen „Rom“ gerecht werden, dann muss er ihn sich durch sein Tun nachträglich verdienen, obwohl er ihm *de jure* immer schon zusteht. Und wenn er dem Namen diesen Dienst leistet, dann erhält er, wie Martius selbst, früher oder später tatsächlich einen neuen Namen. In einer solchen traditionalistischen Gemeinschaft vervielfacht sich mit den Namen somit immer auch der Anspruch an den, der den Namen Roms beanspruchen will. Was Coriolan also nicht versteht, ist die Tatsache, von der sein eigener Name Zeugnis ablegt: dass die Geschichte fortschreitet, dass keine Gliederung für immer besteht, dass keiner sich der Dialektik der Namen entziehen kann.

Damit ist drittens ein Punkt erreicht, an dem deutlich wird, dass alles Sprechen und Handeln *im Namen von…* stattfinden muss. Paulus hatte diese Problematik klar erkannt, als er sich in den ersten Worten des *Römerbriefs* sowohl im eigenen Namen als auch im Namen Christi vorstellte. Zwar bin ich es, der handelt und spricht,

man auch ohne einen *signifiant maître* sprechen können, wenn nur er das undifferenzierte Feld möglicher Worte in eine reliefierte und artikulierte Ordnung der Bedeutungen umdeuten kann. Man spricht immer *im Namen von…*!

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch spreche und handle ich immer *als* ein bestimmter: Sohn, Bruder, Vater, Mann, Wissenschaftler, Dozent, Künstler, Politiker… Man darf diesen ganz zentralen Punkt nicht trivialisieren: Es geht nicht darum, dass „ich" je verschiedene gesellschaftliche Rollen einzunehmen habe. Es geht darum, dass dieses „ich" sich als der unzerstörbare aber auch unerfahrbare Rest aller Funktionen, in denen es steht, gibt. Das Prinzip der Altermination, das der dialektischen Struktur korreliert, muss auch und vor allen Dingen auf das Ich selbst Anwendung finden. Dieses Ich erscheint so in einer eigenartigen Sonderstellung: Es steht mir am nächsten und zugleich am fernsten; es ist das Vertrauteste und doch das Fremdeste; ich bin ganz ich, und doch ist mir dieses Ich-Sein ganz unverfügbar. Das ist es alleine schon deswegen, weil es für mich nur eines davon geben kann. Über jede Farbe, jedes Buch, jedes Niesen oder Räuspern ist es leichter, verständliche Aussagen zu treffen, weil sie mir als Gegenstände vorliegen können. Zwar gilt das Prinzip der Altermination für sie ganz ebenso wie eben für alles, aber das Ich liegt mir eben nicht vor Augen, es kann nicht verglichen werden, ich kann keinen anderen dazu befragen und es hat zudem nicht einmal annähernd die Gestalt eines begrenzten Gegenstandes. Außerdem ist es seinem Wesen nach etwas Relationales, d.h. von einem Ich lässt sich nur sprechen in Beziehung auf die Welt, die diesem Ich erscheint. Haben wir uns bislang vor allem mit dieser Welthabe beschäftigt, dann lässt sich nun, mithilfe der Problematik des Namens, der Blick zurückwenden – in dem Bewusstsein freilich, dass von einem Ich „an sich" überhaupt nichts sinnvoll ausgesagt werden kann. Aus dieser Aporie löst uns allerdings die beschriebene Dialektik, denn durch sie wird *Geschichte* zur einzigen möglichen Dimension der Wahrheit. Dass das Ich immer ein historisch verumständetes, ein kontingentes und gewissermaßen zufälliges ist, ist dann nicht mehr das Ende, sondern vielmehr der Anfang und die Möglichkeitsbedingung alles Wissens um es.

Man darf aber hier auch nicht in einen Historismus verfallen, demzufolge sich alle Wahrheit einfach nur in der geschichtlichen Abfolge der Epochen konstituiere. Das ist zwar richtig, doch es erklärt nicht, wie es so etwas wie Abfolge überhaupt geben kann, wie diese Geschichte zugleich und untrennbar durch Kontinuität und Neuanfang konstituiert sein kann. Das Ich, das einen Namen trägt, kann das aber sehr wohl erklären.

Insofern das Ich einen Namen trägt, den Namen, den die Eltern ihm gegeben haben, d.h. immer auch: insofern es in einer Kultur steht, in einer (bestimmten) Sprache spricht, insofern es weiter neue Namen annehmen oder besser: verliehen bekommen kann, insofern es Wissenschaftler oder Künstler oder Bäcker werden kann, insofern es auf der schmutzigen Unterseite jeder Kultur Ausgestoßener, „Asozialer", „Lumpenproletarier", Krimineller, ein *Namenloser* eben sein kann – alles Namen, die ein anderer ihm gibt und zu denen es sich, so oder so, zu stellen hat; insofern diese gespannte Beziehung zum Namen besteht, lebt in jedem Ich und gewissermaßen vor dem Ich eine Geschichte. Es ist dabei wichtig, dass die Gespal-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tenheit des Subjekts, die schon Paulus bemerkt und die in jüngerer Zeit besonders konsequent von der Psychoanalyse formuliert wurde, bereits in dem ersten Akt spielt, der einen Menschen einer Kultur aneignet: Dem Kind wird ein Name verliehen, von einem anderen. *Es ist immer der andere, der mich benennt*. Und ein jeder von uns trägt mindestens zwei „Namen", die exakt die grundsätzliche Gespaltenheit wie die *im* Subjekt und *durch* es in der Geschichte, bzw. *als* Geschichte wirksame Dialektik widerspiegeln: Denn jeder hat einen Eigennamen, und jeder ist – „ich"!

Bereits in dieser Doppelbenennung, in der alle Problematik des Subjekts beschlossen liegt, kommt die Dialektik zum Tragen. Denn es ist eigenartigerweise mein mir eigener, zugehöriger Name, der mich aus bloßer Partikularität löst: Ich heiße Robert Hugo Ziegler, und daher und dadurch kann ich von anderen als jemand und als derselbe und als ein in dieser und jener Kultur stehender erkannt werden. Weil ich einen Eigennamen habe, kann ich mit anderen in einen Austausch oder auch einen Konflikt treten. Im Gegenteil ist der Name, den ohne Ausnahme jeder trägt, der also das eigentlich Universale sein müsste, gerade das, was mich auf eine unvermittelbare, ganz private, unüberwindlich einzige Welt einschränkt. Was „ich" für „mich" bin, was die Welt für „mich" ist, das bleibt so sehr in „mir", dass ich es selbst nicht in einer Weise finden könnte, die sich ausdrücken ließe.

Aber genau deswegen ist das Ich nicht nichts. Zwar lässt sich darüber „nichts" sagen; zu ergründen, was dieses „ich" für Eigenschaften hätte, wäre eine vergebliche Mühe. Es lässt sich aber immerhin eines sagen: Gerade weil das Ich so einzig und ganz mein ist, ohne mir doch zu „gehören", sind die Namen, in denen ich stehe, nicht einfach objektive Vorgegebenheiten für sich bestehender Kulturen etc. Jedes Ich *lenkt* den Namen *ab*, in einem physikalischen Sinn. *Das Ich ist das Clinamen der Geschichte*. Es ist „auffindbar" immer nur als der Rest, der sich allen Namen entzieht; daher ist „ich" der Name, der die Grenze aller Namen anzeigt. Zugleich ist es nur deswegen überhaupt „auffindbar", weil es Namen gibt, zu denen es sich in dialektische Spannung begeben muss. Und drittens ist es das, was in seiner Wirksamkeit sehr wohl beobachtet werden kann, nämlich eben als jene minimale Ablenkung jedes Namens, die Geschichte aus einer blöden Durchreichung von Ansichten und Theorien herausbricht und damit erst zu Geschichte macht.[22]

Ebenso ist das Problem des Sozialen und der „Intersubjektivität" intim mit dem des doppelten Namens verbunden. Der Name wird mir von einem anderen gegeben. Insofern ist der „Ursprung" des Sozialen immer schon mir und meinem Namen voraus. Insofern „ich" aber andererseits „mich" zu diesem (und allen folgenden) Namen stellen muss, mir also nachträglich den Boden zu erschließen habe, auf dem ich immer schon stehe, ist dieses Soziale in einem „ich" gegründet, das sich mit ihm erst entwirft. Auch hierfür bietet etwa Sartre ein hervorragendes Beispiel: Sein

22 Dieser gesamte Komplex zum Problem des Subjekts wird ausführlich im Dritten Teil Gegenstand werden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schicksal als Schriftsteller wurde durch den Großvater besiegelt, der gerade dadurch, dass er diese „Karriere“ in all ihren abstoßenden Seiten beschrieb, dem Jungen vermittelte, dass er, der Großvater, die Entscheidung zu ihr als längst gefallen ansah. Der Großvater ist Moses, der das Neue Gesetz diktiert. Wäre er damit hausieren gegangen, dass der Enkel ein großer Schriftsteller werde, Sartre hätte sich mir Grausen abgewandt. So aber deutete ihm sein Großvater das eigene Tun um und machte es zu einer Aufgabe, zu dem Namen, in den sich Sartre zu stellen habe.[23]

Man spricht und handelt also immer im Namen von…, und darin liegt gerade kein Widerspruch dagegen, dass man „als man selbst“ spricht und handelt. Der Name, der mir verliehen wird, ist äußerliche Bezeichnung und Anspruch zugleich. Das gilt schon für den Eigennamen, das gilt für den Namen, in den ich mich stelle, indem ich eine Profession ausübe, das gilt für die Namen der Religionen, Weltanschauungen, Ideologien, für die Namen der Ethik erst recht (etwa „Gerechtigkeit“). Diese Namen wirken immer als genau Bestimmtes und als Prinzip aller Bestimmung (d.h. das andere wird auf sie bezogen und von ihnen her bestimmt und bewertet). Da solche Namen, echte *signifiants maîtres*, als Gesetz auftreten – Buchstabe/Deskription und Geist/Normativität zugleich – erfüllen sie in Wirklichkeit die Funktion der Bestimmung, während ihre eigene vollkommene Bestimmtheit bloße *Unterstellung* bleibt, aber eine *notwendige* Unterstellung. (So wie man auch von Gott *behaupten* kann, er sei das ganz und gar Bestimmte, die Ordnung, die Gerechtigkeit, die *Wahrheit*, diese Behauptung aber nur schwerlich mit Substanz füllen kann; allzu oft bleibt doch nur der Verweis auf seine Unergründlichkeit.)

Man kann sich auch leicht davon überzeugen, was geschähe, wenn dieses im Namen eines anderen sprechen nicht mehr möglich wäre. Es bliebe dann: *keine Motivation des Tuns und Sagens*: erst der *signifiant maître* gibt der Welt eine Artikulation und ein Relief, das ein Handeln und Sprechen möglich macht, weil nur dann etwas *gewollt* werden kann; *keine Performativität*: das Sprechen und Tun im Namen von… stützt und bestätigt diesen Namen – darin schreibt sich Geschichte fort;[24] *keine Geschichte*: dieses Sprechen und Tun im Namen von… modifiziert und

23 Jean-Paul Sartre: Les mots. 128 ff.

24 Diese Performativität hat im Übrigen auch einen ganz konkreten Aspekt, nämlich den der Invokation. Die Nennung eines (heiligen) Namens ist immer auch die (magische) Realisierung der Präsenz des so Benannten. Das führt aber gerade dazu, dass die heiligsten Namen aus Scheu bzw. die unheiligsten (d.h. die negativ heiligen) aus Angst vermieden werden müssen. So wird kurz gesagt der Name Gottes und der seines Widersachers so weit wie möglich umkreist oder doch mit einer besonderen Achtung behandelt. Daraus folgt vielfach eine Verschiebung und Vervielfachung der Begriffe, die z.B. von Hermann Güntert in seinem Buch über die Göttersprache (Von der Sprache der Götter und Geister)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verschiebt diesen Namen zugleich, zumindest dort, wo es sich um einen authentischen Akt handelt; *keine Verständlichkeit und damit Intersubjektivität*: solche Namen stiften einen Anspruch, der zugleich mein eigener und persönlicher werden kann und der doch grundsätzlich ein überpersönlicher ist. In diesen Namen verdichtet sich so die Dialektik von Individuum und „Menschheit", von Partikularität und Universalität.

In dieser Analyse des Sprechens und Tuns im Namen von… wird deutlich, wie exakt Shakespeare den Verlust des Namens nachzeichnet: Als Coriolan all seiner Namen entblößt ist, ist er tatsächlich ein „Nichts", nun allerdings nicht mehr in den Bedeutungen, die wir dem Wort bislang zu geben versucht haben; er ist nämlich nicht ein wohlbestimmtes Nichts, nicht ein solches, das zum Ansatzpunkt weiterer Bestimmungen werden kann. Er tritt vielmehr als ein *absolutes Nichts* auf, das sich jeder äußeren wie inneren Bestimmung entschlagen hat. Aus ihm kann nichts entstehen, es kann sich keine Geschichte fortschreiben. Es ist auch nur folgerichtig, dass er dort nicht selbst spricht, sondern vielmehr stumm bleibt und niemanden *erkennt*! Ein solches absolutes Nichts, das auf dem Wege ist, sich durch ein brutales und zerstörerisches Ausagieren seine Bestimmung zu erobern, kann auf den anderen nicht anders als *dämonisch* wirken. Es ist die unmögliche Forderung, sein eigener Ursprung zu werden. Diese Forderung teilt Coriolan in jenem Augenblick mit Miltons Satans, freilich mit dem wichtigen Unterschied, dass dieser trotzig und aus freien Stücken beansprucht, wozu sich jener von den anderen verdammt sieht.

Damit ist aber auch ein weiterer Punkt geklärt: Dieses Sprechen und Handeln im Namen von… ist die Weise, in der Metaphysik uns immer schon begegnet, in der sie unsere Lebenswelt strukturiert und artikuliert. Was wir hier entwerfen und mit so komplizierten Namen versehen, bezeichnet also nicht bloß – wohl aber auch – das Entwerfen abstrakter Theorien über Gott und die Welt, sondern das konkrete und erlebte Sein der Subjekte in ihrer Welt, vor aller „Theorie". „Selbstverständlich" ist immer das, was an der Spitze einer Geschichte von Sinnsedimentierung steht, die uns aber nicht bewusst ist. Die Namen – als Statthalter des „Bestimmtheitsoperators" auf der Ebene der Metaphysik – wiederholen diese Sedimentierung und stiften dadurch ein „Selbstverständliches", das uns als Welt erscheint. Es ist nicht allzu leicht, zu beschreiben, in welcher Weise wir von dem wissen, was uns nicht Gegenstand eines expliziten Wissens ist und was doch unser Sein-zur-Welt überall wie in Bahnungen leitet. Ich schlage vor, dass der Name im hier bestimmten Sinn als ein solcher Anhalt eines *notwendig undeutlichen Wissens* fungiert. Das Wissen ist deswegen *notwendig* undeutlich, nicht etwa nur, weil wir es nicht gehörig reflektierten oder seine Ursprünge vergessen oder gar verdrängt hätten; dieses „Wissen" ist auch deswegen undeutlich und vor allem deswegen not-

ausführlich beschrieben wurde – ein Buch, das sich wie ein vorwegnehmender Beleg von Derridas Theorie der *différance* liest.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wendig undeutlich, weil es das Wissen um ein Gesetz ist: die Doppeltheit des Namens zwischen einer buchstäblichen und einer normativen Bedeutung.

Es sind solche *Spannungen zwischen Inkommensurablen*, in denen überhaupt *Etwas* entstehen kann: zwischen dem leeren „ich" und dem kontingenten Namen; zwischen der deskriptiven und der normativen Dimension aller Namen; zwischen der Einzigkeit des Ich und dem Anspruch, der im Namen von einem anderen an ihn ergeht; zwischen dem metaphysischen Operator der Bestimmtheit und dem Chaos des durch ihn ausgeschlossenen Unbestimmten; zwischen dem Vertex und dem Horizont auf transzendentaler Ebene; zwischen der metaphysischen und der transzendentalen Ebene, wo die Philosophie als ein Drittes erscheint; zwischen Geist und Buchstabe des Gesetzes; zwischen der Bestimmtheit und dem Unbestimmten allgemein – welche letztere Spannung die vorigen zusammenfasst, indem sie das Korrelat des Gesetzes ist und die je andere Spitze der Geschichte, die *Gegenwart*, allererst als das, was sie ist, konstituiert.[25]

ETWAS MUSS ENTSTEHEN

Nachdem wir bei Paulus das *Protokoll einer dialektischen Erarbeitung* angetroffen hatten, sehen wir nun im *Coriolan* die *Inszenierung einer Verweigerung und eines Scheiterns*. (Wir werden später mit Ludwik Fleck noch die *Analyse der Mechanismen von Theorie* kennen lernen.) Man erkennt nun auch, woran Coriolan scheitern muss. In seinem verzweifelnden Festhalten an der Unveränderlichkeit sowohl der Funktion wie auch der exakten Gestalt des Namens – d.h. dass nur bestimmte und sehr wenige einen Namen tragen dürfen und deswegen befragt werden können –, das sein Gegenstück in einer körperlichen Abscheu gegen all die Namenlosen hat, verfehlt er das Wesen der Namen. Sie sind nur, indem sie weitergeführt werden, nicht indem sie wiederholt werden und starr bleiben. *Den Namen unantastbar machen*: das kann als Formel alles Fanatismus dienen.[26] Da Coriolan in diesem Bestreben vollkommen unflexibel bleibt, ist er irgendwann nicht nur einfach alleine, in dem Sinne, dass er Rom und all seine Vertrauten, seine Familie verlassen muss. Er hat sich auch jenes anderen Anderen entledigt, den Lacan als den großen Anderen bezeichnet: er steht ohne jedes Gesetz, ohne Vertex, damit letztlich auch ohne Iden-

25 Man sieht, dass unter „Lebenswelt" sicher kein letzter und unveränderlicher Grund verstanden werden darf. Die Idee einer ungeschichtlichen Grundlage oder Basis der Welt ist so sinnvoll wie die einer vor aller Abschattung liegenden Wahrheit räumlicher Gegenstände.

26 Es ist nur eine andere Art, dasselbe zu sagen, wenn man es so ausdrückt: *das Spiel des Vertex festsetzen* oder *dem Ansturm des Unbestimmten Einhalten gebieten*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tität und Sein da.[27] Alles, was ihm nun noch bleibt, ist ein blindes Dreinschlagen, das noch den letzten Rest einer Verankerung in einer Geschichte auflöst. Er muss den Ort seiner Herkunft und seiner alten Namen *vernichten*, um sich aus dem Limbo der Namenlosigkeit *von selbst* (das ist das dämonische Element) einen neuen Namen, ein neues Sein geben zu können. Das letzte, was jemand, der keinen Namen hat und dem keiner mehr zugestanden wird, tun kann, ist *zuschlagen*. Das ist nicht in erster Linie psychologisch gemeint, sondern vielmehr *streng transzendental*. Der Gewaltakt ist ein Akt, der *unzweifelhafte Wirklichkeit* schafft. Das Wort „Wirklichkeit" hat im Deutschen den Vorteil, dass es die Welt nicht in stumpfer Präsenz dessen, was ist, erstarren lässt, sondern bereits den unvermeidlich *performativen Charakter* alles Seienden anzeigt: Alles Seiende ist, insofern es fortwirkt. Wir hatten gesehen, wie die beschriebene Dialektik die Artikulation dessen, was Welt bedeuten kann, beständig vorantreibt; es ist bezeichnend, dass selbst noch der nackte und unbeschönigte Gewaltakt – jene Handlung also, die meist als Grenze des Menschlichen oder gar als das Jenseits dieser Grenze gefasst wird – davon keine Ausnahme bildet. Wer zuschlägt, der setzt Wirklichkeit, der setzt etwas ins Sein, was zwangsläufig seine Wirkungen ausbreiten muss. Wie lässt es sich verstehen, dass nicht selten die letzte und verzweifeltste Zuflucht in der Gewalt gesucht wird? Wenn die Gewalt die „einfachste" und direkteste Form ist, Wirklichkeit zu vollziehen, dann können wir mutmaßen, dass dort – in der Erzeugung einer Wirklichkeit aus einer Geschichte heraus, die mir immer uneinholbar vorangeht und die ich mir im strengen (und uneinlösbaren) Sinn aneignen muss, um *jemand* zu werden – jener Punkt erreicht ist, in dem sich die transzendentalphilosophische Problematik mit der psychoanalytisch-anthropologischen trifft. Dieser Punkt ist ebenso konkret wie er unerreichbar ist, denn hier ist ein Anspruch wirksam, der unmöglich erfüllt werden kann und auf den doch jede Tat hinzielt: *Da ich selbst der Mittelpunkt, das „unendliche Zentrum"*[28] *meiner Welt bin, müsste ich doch auch derjenige sein, der am Ursprung und Ziel dieser Welt ist*. Was ich erfahre, ist aber das Gegenteil: *Der Name, das Gesetz wurden immer schon, von einem anderen und ohne mein Zutun, erlassen*. In dieser asymmetrischen Spannung – dass meine Welt *die* Welt ist und dass sie nur *Welt* sein kann, insofern sie von einem anderen dazu gemacht wurde – fasst sich das zusammen, was man gern die „conditio humana" nennt. Die vielfältigen Formen asymmetrischer Spannung, aus denen Etwas als solches entsteht, finden in dieser ihre strukturelle wie „existentielle" Gründung: Es ist die Spannung, die ganz

27 Paulus hätte ihn eines Besseren belehren können: „Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber […]." (Römer 14, 7).

28 Der Ausdruck stammt von Nikolaus von Kues, bezeichnet im Kontext seiner höchst spekulativen Metaphysik und Theologie allerdings das „maximum", also Gott, vgl. Nikolaus von Kues: De docta ignorantia. Buch I. Kapitel 21. In: Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Werke. Band I. Erster Teil. 86.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigentlich das Subjekt als ein solches kennzeichnet und in Bezug auf die überhaupt erst die gesamte Architektonik von dialektischen Spannungen verständlich wird und ihr Fundament in einer *Seinsweise* erhält. Das Subjekt ist jenes Seiende, das sowohl die ganze Welt ist als auch sich als gesetzt erfährt, schon in „biologischer" Hinsicht, viel grundsätzlicher aber in Hinsicht darauf, dass ihm das Gesetz in seiner selbst pluralen Form immer vorhergehen muss. Zudem wird hier genau beobachtbar, weshalb die Spannung, von der immer die Rede ist, eine *asymmetrische* ist: Das Subjekt, das sich durch das Gesetz gespalten erfährt, steht der Welt gegenüber, die ein Haarriss durchzieht, einer durch einen Vertex geordneten Welt, die in dieser Ordnung die Potentialität ihrer Neuordnung trägt. Schon Subjekt und Welt lassen sich nicht als symmetrische Oppositionen verstehen (wie „hell" und „dunkel" z.B.); noch viel weniger gilt das aber für das, was sie spaltet bzw. als Riss durch sie geht: Das Gesetz auf der einen Seite ist gerade nichts anderes als ein Bestimmungsgrund, der zwar als unscharfer auftritt, der aber dennoch unzweifelhaft *wirkt*, und zuerst dadurch, dass er einen Anspruch entwirft, dem sich das Subjekt unterworfen findet. Der *Haarriss des Seins* aber ist mehr als nur die Doppeldeutigkeit des Vertex, etwa seine „Geistigkeit", die jede Formulierung des Vertex immer als vorläufig entlarvt; er ist vielmehr die in die erfahrene Welt selbst eingeschriebene Pluralität der Vertices, die Unmöglichkeit des Einen Gesetzes. Das ist sichtlich etwas anderes als ein Anspruch, der mich als Subjekt übersteigt und zu dem ich mich nicht nicht verhalten kann. So tut sich konkret der Bereich des Tuns und Sprechens auf in der Spannung zwischen einem zwischen Buchstabe und Geist oszillierenden Gesetz einerseits und andererseits der bestimmten Unbestimmtheit der Welt, der Beschränktheit aller Gesetze. Das heißt auch: Es lässt sich immer noch *anderes* erfahren.

Wir finden so auf der Ebene einer strukturellen und dialektischen Erhellung des Seins von Welt das wieder, was Husserl als die Paradoxie der Subjektivität bezeichnet hat. Freilich verschiebt sich für uns der Blickwinkel wiederum (der Vertex schwankt), so dass es weniger die Subjektivität ist, die im Mittelpunkt steht, als viel mehr die Prozesse der Artikulation von Welt selbst – eine Welt, zu der auch ein Subjekt gehört, von dem man etwas wissen kann. Man sollte daher vielleicht eher von einer Paradoxie der Welt oder, was dasselbe ist, der Zeit sprechen. Dass man damit nicht in eine naiv ontologische Perspektive zurückfällt, ist klar: Welt und ihre Artikulation in der Zeit ist immer nur für ein Subjekt. Zugleich ist dieses Subjekt dadurch, dass das Gesetz ihm von einem anderen gegeben wird, in dessen Namen es sich stellen kann – oder dessen Namen es zugunsten eines anderen verweigern kann –, immer schon in die Beziehung auf einen Anderen hineingestellt. Die „Intersubjektivität" kommt also nicht nur in der Forderung nach der Möglichkeit von Objektivität in das Subjekt hinein, wie Husserl meinte, sondern es ist die unheimli-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che Anwesenheit eines Anderen, die das Subjekt erst als ein solches konstituiert.[29] Wir verlassen also nicht den Boden der Phänomenologie, sondern entdecken ihn vielmehr erst in seiner ganzen Ausdehnung und Tiefe. (Und so wird auch ein solcher philosophischer Text notwendig zu einer Auseinandersetzung mit einem Namen, in dem man spricht: „Husserl", „Phänomenologie", „Philosophie", „Wissenschaft"…)

Wir können also festhalten, dass jede Handlung darauf zielt, sich nicht einfach nur den Boden zu erschließen, auf dem man immer schon steht, sondern diesen Boden mit allem, was auf ihm zu stehen kommen kann, *nachträglich zu schaffen*. Die beiden Vertices der Transzendentalphilosophie und der psychoanalytisch inspirierten Anthropologie treffen sich also in einem simplen Postulat: *Etwas muss entstehen* – ein Kind, ein Buch, ein Name… (Unnötig zu erwähnen, dass die Tatsache, dass dieser Anspruch nicht erfüllt werden kann, anzeigt, dass ich nicht Gott bin; dass das Aufgeben dieses exorbitanten Anspruchs äußerst heilsam für mich wie für alle ist, die mit mir leben; dass die Anfreundung mit der Endlichkeit und Schuldigkeit vielleicht in die Nähe dessen rückt, was man manchmal als „Glück" bezeichnet hat.) Es gibt dafür zwei Möglichkeiten: Die „zivilisierte" ist diejenige, sich so oder so in einen Namen zu stellen, der einem eine überpersönliche Aufgabe zuteilt, also eine solche, die zwar mein Sein übersteigt, die mich aber als genau derjenige, der ich bin, fordert. „Zivilisiert" ist dieser Weg, weil er die symbolische und systemische Gewalt einer gegebenen Kultur zumindest im Grundsatz akzeptiert, sich ihr unterwirft, sie fortschreibt, sie aber vielleicht auch unterhöhlen kann. Der andere Weg ist der „barbarische": Es ist der Versuch Coriolans, sich aus sich selbst heraus zu gründen, und das durch das Mittel der Gewalt. „Barbarisch" ist dieser Weg, insofern er *sprachlos* ist, so wie das „barbaros" das unverständliche „Gebrabbel" – wir ver-

29 Unsere Analyse trifft damit hier, sowie in den entsprechenden Kapiteln des Dritten Teils (vor allem III, 3 und 4), mit den Theorien von Levinas einerseits und Lacan andererseits zusammen, wenn auch mit mancher Akzentverschiebung. So erschließt sich uns erst mit der *phänomenologischen* Analyse des Fungierens der Namen die prominente Stellung, die bei Lacan der *Nom-du-Père* einnimmt. Andererseits scheint sich schon, dies gegen Levinas, „im" Subjekt jene Verunmöglichung der Totalität zu finden, die Levinas im Anderen verankert. Man könnte also sagen, dass wir Levinas und Lacan gegeneinander ausspielen, allerdings nur um sie einander anzunähern. Zu Levinas und Lacan und der Problematik des Anderen vgl. auch Assoun: Le sujet et l'Autre chez Levinas et Lacan, der übrigens (135) die Erfahrung des Anderen, wie sie Levinas beschreibt, mit dem Begriff zusammenhält, den wir oben ebenfalls wie selbstverständlich verwendet haben und den Assoun auf seine Konzeptualisierung durch Freud zurückführt: das Unheimliche.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenden noch dieselben Laute „b“, „a“, „r“![30] – der Nicht-Griechen bezeichnete. Zwischen diesen beiden steht freilich eine dritte Möglichkeit, sich des eigenen Seins durch ein Funktionieren zu versichern, das sich immer auch in Namen stellt, die aber nicht zu einem überpersönlichen, sondern zu einem *unpersönlichen* Auftrag werden. Der Unterschied besteht darin, dass der unpersönliche Auftrag im Prinzip von jedem erfüllt werden *kann*, während der überpersönliche zwar erfahren wird als einer, der von jedem erfüllt werden *muss*, den ein jeder, der sich ihm unterstellt, aber nur in immer ganz eigener Weise erfüllen kann. Diese Abweichung sieht der unpersönliche Auftrag nicht vor. Es handelt sich dabei letztlich um eine bürokratische Auffassung des Seins, es handelt sich auch um den Versuch, das Gesetz auf seinen Buchstaben festzuschreiben. Daher müssen in diesem Agieren die Namen, die wirklichen *signifiants maîtres* unbefragt bleiben. Ihre Verschiebungen geschehen dann unter der Hand oder hinter dem Rücken des Subjekts, während die Unterstellung unter die überpersönliche Aufgabe immer auch eine bewusste Konfrontation mit dieser Unsicherheit der Namen mit sich bringt. Die beiden „zivilisierten“ Wege sind ein Versuch, das eigene partikulare Sein in die Universalität eines Namens aufzuheben; im Unpersönlichen steht diese fest, im Überpersönlichen richtet sich wiederum eine subversive Gewalt gegen den Namen selbst, wenn auch ohne jede Absicht. Es geschieht, weil es geschehen muss. Es ist die Gewalt des Aufstiegs zum Vertex. Somit verraten der „zivilisierte“ Weg des Überpersönlichen und der „barbarische“ Weg der subjektiven Gewalt ihre heimliche Solidarität, nicht zuletzt in ihrem Ringen mit der Sprache und der Erfahrung der Sprachlosigkeit.

Die Gewalt weist aber auf mehr noch hin. Sie ist uns bisher begegnet als ein notwendiger Aspekt der Dialektik des Gesetzes, sowohl auf Seiten des Buchstabens als auf Seiten des Geistes. In der Tat ließe sich Žižeks Unterscheidung in subjektive, systemische und symbolische Gewalt[31] mithilfe dieser Dialektik wiederfinden: Die subjektive Gewalt, also der nackte Gewaltakt benennbarer Täter, stünde dann auf Seiten des Geistes, also des noch ungerichteten Aufstiegs zu einem Vertex. Die systemische Gewalt wäre jene Bestimmung, die gewissermaßen von oben über einen jeden kommt und ihm sagt, wer er zu sein hat, mit allem, was das an Verpflichtungen und Zwängen mit sich bringt. Die symbolische Gewalt wäre die konservative und performative Sprache, die der Buchstäblichkeit des Gesetzes entspricht und korreliert. Müsste nicht, so könnte man fragen, auch auf Seiten des Aufstiegs zum Vertex, als Korrelat der „subjektiven Gewalt“ eine sprachliche Form von Gewalt stehen? In der Tat gibt es die, und sie zeigt zugleich die Grenzen des Sprachlichen

30 Und nicht zuletzt in dieser anderen Reminiszenz an das Wort „Barbar“: So gibt es im Deutschen die Möglichkeit, einen unverständlichen Wortschwall, halb scherzhaft und nur leicht verächtlich, zu kommentieren mit: „Rhabarber, Rhabarber.“

31 Vgl. dazu Žižek: Violence. Die Unterscheidung findet sich bereits in der Einleitung; die sechs Studien deklinieren die Aspekte dieser drei Arten von Gewalt durch.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an wie sie andererseits die Reflexion über die Dialektik zur nächsten, ganz zentralen Stufe bringt.

GEWALT, SCHMERZ, SCHREI: DIE REALITÄT UND DAS „NATÜRLICHE ZEICHEN“

Welche Äußerung würde der subjektiven Gewalt entsprechen? Keine andere als der *Schrei*. Auch dafür finden sich Anhalte bei Shakespeare, der seinen Coriolan im Gewusel der Namenlosen immer auch das Gekreische wilder Tiere mit Grausen vernehmen lässt. So belegt er sie in der Wutrede, die oben auszugsweise zitiert wurde, mit dem Ausdruck „you common cry of curs“; in dem englischen Wort, mit dem Coriolan die *plebs* als Köterpack bezeichnet, ist die Konnotation des unartikulierten Schreiens noch präsent. (Eine wörtlichere Übersetzung würde daher vielleicht von „Kötergekreisch“ sprechen.)

Nun ist aber der Schrei gerade keine wirkliche Äußerung. Er teilt mit anderen Weisen des Sich-Äußerns – mit dem Knurren, dem Stottern, dem Stöhnen, auch mit dem Seufzen? – die Eigenschaft, dass er sich bestenfalls *auf der Grenze zwischen dem unartikulierten und dem artikulierten Laut bewegt*, aber nicht bei letzterem ankommt und in ihm aufgeht. Ein Schrei bedeutet nichts, oder zumindest: Wenn er etwas bedeutet, dann lässt sich diese Bedeutung nicht von ihm als Akt abtrennen, wie die Bedeutung eines Satzes – eben insofern sie Bedeutung ist – von den Umständen seiner Äußerung unabhängig ist. Im extremen Fall des Schmerzensschreis führt die Erklärung überhaupt nicht mehr auf eine Äußerungsabsicht zurück, sondern vielmehr auf eine Kausalursache: den Schmerz.

Aber haben wir damit mehr noch als nur die Grenze des Sprachlichen, die Grenze der Logik der Altermination vor uns? Gewalt, Schmerz, Schreie – sind das nicht Sachen, die einfach nur sind, was sie sind? Alles, was man von ihnen noch sagen kann, kommt immer erst nach, und damit zu spät. Als Erleben sind sie, so scheint es, einer Altermination nicht zugänglich. Man will einwenden: Es gibt doch auch vielfältige rituelle Formen der Gewalt, von einer geradezu gewohnheitsmäßigen Bierhausschlägerei bis zum Duell; ebenso sind die Formen, in denen Schmerz empfunden wird, so variabel, dass er gar als echte Lust erscheinen kann; und noch der Schrei ist längst in die Sprache eingegangen, so sehr, dass der Deutsche „Au!“ schreit, der Franzose aber „Ai!“. Das ist alles richtig, doch der Verdacht hält sich, dass eben diese Ritualisierungen und Einreihungen in eine Sprache und Kultur Versuche sind, der grundlegenden Gnadenlosigkeit unkontrollierter und unvermuteter Gewalt, der Sprachlosigkeit unerträglichen Schmerzes und dem puren Lärm eines nackten Schreiens Einhalt zu gebieten.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Tat sind Gewalt, Schrei, Schmerz der Horos des Horizonts, seine Grenze. Das aber nicht in dem Sinn, in dem sich zwischen Horizont und Vertex eine Dialektik entfaltet. Vielmehr sind diese „Phänomene" – und man muss durchaus fragen, ob dieses Wort dann noch passt – ebenso auch der Horos jedes Vertexes: In ihnen schmilzt die Welt auf einen Punkt ohne Horizont zusammen. Kein Horizont, kein Vertex, keine Altermination – das scheint das Resultat in Bezug auf Gewalt, Schmerz und Schrei zu sein.

Es ist von absolut grundlegender Bedeutung, an diesem Punkt nicht in einen von zwei Irrtümern zu verfallen: Man kann hier entweder in eine Betroffenheitsmystik abgleiten, und davon schwätzen, wie schlimm Gewalt doch ist (oder auch wahlweise in der Erhabenheit der Gewalt schwelgen). Solche undifferenzierten Verdammungen (oder Verklärungen) sind nun aber das gerade Gegenteil eines Bemühens um Verständnis.[32] Der symmetrische Irrtum bestünde darin, Gewalt, Schmerz, Schrei auf das hin zu überspringen, worin sie ihre Erfüllung, Rechtfertigung oder Überwindung finden würden. Gerade die Perspektive strenger Immanenz, von der diese Ausführungen überall getragen sind, verbietet es, in das Erlittene als solches jenen „Sinn" hineinzuverlegen, den es im Nachhinein vielleicht annehmen kann. Sie sind zunächst in der Tat nur das, was sie sind.

Interessanterweise ist ausgerechnet Paulus wieder ein Referenzpunkt, dessen Wert wir hier voll ausschöpfen müssen. Mysterium und Skandalon des Kreuzes sind bei ihm noch nicht so zur Willfährigkeit der Phrase verkommen, als die sie in der Geschichte des Christentums allzu oft auftreten sollen. Da wurde einer gequält und umgebracht, Leiden und Tod gab es. Und Christus kann nur deswegen zu einer Erlösergestalt werden, weil sein Leiden und sein Tod vollkommen real waren. Sicherlich, er wurde von den Toten auferweckt; aber dazu muss man eben in allem Ernst zuerst sterben. Paulus verankert seine Dialektik an ihrem höchsten Punkt ganz bewusst in einer Realität, die realer nicht sein könnte. Dass Jesus so bestimmend in das „Spiel der Differenzen" eintreten kann, wie das heute heißt, dass Paulus etwa die typologische Lesart der Bibel begründen kann, wonach z.B. Adam und Jesus aufeinander verweisen – übrigens ebenfalls in einer asymmetrischen Spannung –, das ist nur möglich, weil das, was er erlebt und erlitten hat, *insofern er es erlitten hat*, gerade überhaupt nicht symbolisch war!

32 Davon abgesehen, dass das Handeln aus Betroffenheit meist auch weiter hinter dem eigenen ethischen Anspruch zurückbleibt als ein nüchterneres – nicht so sehr, weil der ethische Anspruch beiderseits vielleicht ein anderer wäre, sondern deswegen weil die Betroffenheit zum einen nicht selten einer falschen Dringlichkeit das Wort redet und zum anderen weil das daraus folgende Handeln dazu tendiert, dem anderen, in dessen Interesse man zu handeln glaubt, zu einem Teil die eigene Verantwortung abzunehmen, und zwar ungefragt. Tendenziell ist dieses Handeln aus Betroffenheit also eine Entmündung desjenigen, der als Opfer wahrgenommen wird.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir geraten also in eine eigenartige Position: Hatten wir mit dem Prinzip der Altermination jeden Materialismus oder naiven Realismus überwunden, so kommen wir durch die Analyse der Dialektik auf „Gegenstände", die scheinbar dem Prinzip der Altermination Einhalt gebieten. Diese Spannung, selbst wieder Dialektik, muss ausgehalten und weiter bedacht werden. Eines ist aber sicher: Gelingt es, sie verständlich zu machen, so führt dieser zweite Aspekt aus dem „Symbolismus", dem *bloßen* Spiel der Differenzen oder Signifikanten heraus, aus jener Sichtweise also, die in der Nachkriegsphilosophie eine gewisse Verbreitung erfahren hat und uns doch „laisse sur notre soif". Man muss also ernst nehmen, dass sich „Phänomene" wie Gewalt, Schmerz und Schrei nicht sogleich in eine Bedeutung auflösen lassen und dass sie dem Prinzip der Altermination eine Grenze zu setzen scheinen.

Wahrscheinlich muss man diesen Satz aber in Wirklichkeit umkehren. Dieses Irreduzible zeigt nicht einfach bloß eine Grenze der Altermination an, sondern vielmehr deren *Möglichkeitsbedingung*. Es ist hier an der Zeit, unsere Vorstellungen über das Zeichen neu zu bedenken. Nachdem die Philosophie das Zeichen lange als ein bloßes, dem Denken äußerliches Instrument (etwa zur Übermittlung des Gedachten an einen anderen) unterschätzt hatte, drängte sich in der Philosophie der letzten etwa 100 Jahre eine andere Vorstellung in den Vordergrund, wonach es das Zeichen selbst ist, das das Gedachte erst als ein solches hervorzubringen in der Lage ist. Es ist sehr bezeichnend, wie Saussure das Fungieren des Zeichens beschreibt:

> In psychologischer Hinsicht und von seinem Ausdruck durch die Worte abstrahiert ist unser Denken nur eine amorphe und undeutliche [*indistincte*] Masse. Philosophen und Linguisten waren sich immer darin einig, dass wir ohne die Hilfe der Zeichen nicht in der Lage wären, zwei Ideen auf klare und konstante Weise zu unterscheiden. Für sich genommen ist das Denken wie ein Nebel, in dem nichts notwendigerweise abgegrenzt ist. Es gibt keine präetablierten Ideen, und nichts ist distinkt vor dem Auftreten der Sprache.
> Gäben die Laute angesichts dieses schwankenden Reiches durch sich etwa im Vorhinein umrissene Entitäten? Ebenso wenig. Die phonische Substanz ist nicht fester oder starrer; es ist keine Gussform, der sich das Denken notwendig anzugleichen hätte, sondern eine plastische Materie, die sich ihrerseits in distinkte Teile teilt, um die Signifikanten zu liefern, deren das Denken bedarf. […] Das Denken, seiner Natur nach chaotisch, ist gezwungen sich zu präzisieren, indem es sich zerlegt. Es gibt also keine Materialisierung der Gedanken, auch keine Vergeistigung der Laute, sondern es handelt sich um diese in gewisser Weise mysteriöse Tatsache, dass das ‚Laut-Denken' [*la ‚pensée-son'*] Unterteilungen impliziert und dass die Sprache ihre Einheiten entwickelt, indem sie sich zwischen zwei amorphen Massen konstituiert.[33]

Dieser Text ist in vielfacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen finden wir dort, in einem sprachwissenschaftlichen Text und zugleich in einem Gründungstext des

33 Saussure: Cours. 155 f. Meine Übersetzung.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neueren Denkens überhaupt, jenen Unbestimmtheitsgedanken wieder, der sogar dem Wort nach auf seine kosmologische antike Idee zurückgeführt wird: das Chaos. Amorph, indistinkt, chaotisch, unbestimmte Ebene, Nebel, schwankendes Königreich – das sind die Begriffe, die Saussure verwendet, um das Denken und das Lautliche vor dem Entstehen der Sprache zu bezeichnen. Natürlich kann man von einem Denken im engen Sinn dann auch nicht sprechen, ebenso wenig wie von einem irgendwie erforschbaren Feld des Lautlichen (wenn man im Gedankenspiel intelligente Forscher unterstellt, die keine lautlichen Zeichen verwenden und für die das Lautliche daher ein „reiner" Gegenstand der Untersuchung wäre).

Es ist also im Zusammenspiel, in der Spannung zwischen zwei in sich unbestimmten Reichen, dass ein bestimmtes Etwas – das „Laut-Denken" – entstehen kann. Man sieht, dass Saussure zwar eine metaphysische Argumentation aufrechterhält, insofern als er von den Strukturen der Gegenstände geradehin spricht (also nicht in einer transzendentalen Reflexion);[34] man sieht aber auch, dass er das metaphysische Schema dadurch überwindet, dass er den transzendenten Operator der Bestimmtheit Außen vor lassen kann. Die Bestimmtheit der Sprache, die – das wusste Saussure ganz genau, auch wenn man ihm manchmal anderes andichtet – nur eine geschichtliche sein kann, entsteht aus ihr selbst heraus, nicht durch das Wirken eines Prinzips, das der Sprache und ihrer Geschichte noch einmal transzendent wäre. Man sieht drittens, wie wichtig diese Beschreibungen auch für die hier anvisierten Thesen sind, und zugleich, warum sie so zentral für die Philosophie der zweiten Hälfte des 20.Jhs. wurden, die durchaus einer Philosophie der Immanenz auf der Spur war (und die sogenannte „Postmoderne" ist ja nichts als der philosophische Kurzschluss, eine Philosophie ohne Transzendenz durch die Verweigerung der Metaphysik erreichen zu können).

Hier liegt also sowohl die Idee der reinen und in sich ruhenden (oder vielmehr gerade nicht ruhenden) Geschichtlichkeit, die Idee einer dynamischen Bestimmung, einer Abgrenzung und immer neuen Positionierung gegen das Unbestimmte, sowie die Grundlage einer dialektischen Analyse dieses Geschehens vor. In anderer Hinsicht bleibt aber manches unterbelichtet, und das ist es, worin die sich auf Saussure stützende Philosophie zu oft ungenügend blieb.

Der Standardeinwurf ist der, dass durch eine ganz auf die Semiotik gestützte Denkweise die Realität verfehlt wird. Dieser Einwurf wäre gerechtfertigt gegenüber Saussure, wenn es diesem denn je um die Realität gegangen wäre. Gegenüber den

34 Natürlich ist das nicht eine Kritik oder ein Vorwurf. Saussure ist Sprachwissenschaftler, kein Philosoph, und es geht ihm in dieser nachträglichen Rekonstruktion sichtlich nicht um die Behauptung irgendwelcher Realitäten „an sich", sondern um die zurückfragende Etablierung der Bedingungen von Sprache, wobei sich ergibt, dass diese „Bedingungen" nur im Zusammenspiel überhaupt zu solchen werden können. Die Ausführungen haben also mehr heuristischen als affirmativen Wert.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sogenannten Strukturalisten erweist er sich als wenig begründet: Vielmehr wird durch die Hervorhebung der irreduziblen Funktion der Signikanten und Signifikate auch von dieser Seite her nur deutlich gemacht, was für jede Philosophie spätestens seit Kant eigentlich ein Grundsatz (genauer: eine Grundfrage) sein sollte: dass nämlich, was „Realität" ist, überhaupt erst zu klären ist.

Die Frage an den „Strukturalismus", die zugleich die Frage nach dieser Realität ist, muss daher anders gestellt werden. Man muss nicht sogleich fragen, wo die Realität der Welt jenseits der Zeichen bleibt, sondern vielmehr wo *die Realität der Zeichen selbst* bleibt. Eigenartigerweise verstellt die schnelle und häufigste Reaktion auf den „Strukturalismus" den Blick für das eigentliche Problem: Selbst angenommen, der „Strukturalismus" drohte, die Realität der Welt in ein gleichgültiges Spiel der Zeichen aufzulösen, dann ist doch das viel grundlegendere Problem, dass er dazu neigt, das Sein der Zeichen in das ihrer „Bedeutungen" aufzulösen. Freilich sind diese „Bedeutungen" nicht mehr mit irgendeiner klassischen Vorstellung von stabiler Bedeutung etwa einer Rede identisch; sie sind nicht einmal mit den Signifikaten im engen Sinn identisch. Signifikant und Signifikat stellen ja in ihrer ursprünglichen Fassung bei Saussure (die auch durch alle Verschiebungen der Rezeption hindurch *als Grundlage* wirksam bleibt) nur die beiden unselbständigen Seiten des Zeichens dar. Aber weil das Zeichen nur zu einem Zeichen wird, indem es Element eines Systems ist, weil es außerhalb davon nur mehr dem Reich des Unbestimmten, des Chaotischen angehören kann, lässt sich so etwas wie „Bedeutung" nur noch als das Zusammenspiel dieser Elemente in dem System selbst fassen, als die (durchaus auch dynamische) Gesetzmäßigkeit, durch die ein System seine internen Beziehungen regelt. *Sein und Sinn des einzelnen Zeichens (in seiner Doppelseitigkeit) ist also einseitig und hinreichend in diesem System gegründet*. Dieses geht den einzelnen Zeichen immer vorher. Man kommt so zu dem paradoxen und der ersten Intuition widersprechenden Ergebnis, *dass erst das Zeichen in seiner Realität verschwunden sein muss, damit die Welt verschwinden kann*.

Damit etwas ein anderes bedeuten kann, muss es erst selbst ein etwas sein. Was Zeichen werden soll, muss schon „gegeben" sein, wenn auch die Zeichenhaftigkeit eine Altermination darstellen wird. Doch wie geht das mit dem Prinzip der Altermination zusammen, wonach es ein Etwas, das zuerst „für sich" erschiene, nicht geben kann? Und auf der anderen Seite: Liegt darin nicht eine fast sträfliche Ignorierung der jedermann bekannten Struktur des Zeichens, das nur Zeichen ist, insofern es immer schon auf seine Bedeutung hin überschritten ist? Wir bewegen uns sichtlich auf dünnem Eis.

Trotzdem oder gerade deswegen dürfen wir hier nicht zurückweichen. Ein Schlag ins Gesicht, ein Schrei – mit diesen Phänomenen kommen wir sichtlich an die Grenze des Zeichenhaften. Kann man sagen, dass ein Schlag oder ein Schrei etwas „bedeuten" oder „bezeichnen"? Hat man es da mit „Ausdruckshänomenen" zu tun? Ich denke nicht, dass diese Kennzeichnung das Wesentliche trifft. Sicher-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich lässt sich im Nachhinein ergründen, weshalb jemand zugeschlagen hat, sicherlich hatte das auch seine Ursachen oder Gründe – je nachdem welcher Metaphysik der Gewalt man anhängt –, sicherlich können wir auch feststellen, dass ein Schreiender vielleicht unerträgliche Schmerzen hat oder einer überwältigenden Verzweiflung unterliegt. Dennoch ist ein Schlag und ein Schrei doch noch etwas anderes als der „Ausdruck" eines „inneren Zustands" oder eine Folge oder Wirkung: Sie sind wesentlich eine *Wirklichkeit*, die *hingestellt* wird. Es muss dabei noch nicht einmal unbedingt um irgendeine erhoffte oder unbewusst herbeigesehnte „Reaktion" gehen, so wie Gewalt vielleicht als ungeleitetes Bemühen um eine soziale Interaktion erscheinen mag. Genauer: Solches können Schrei und Schlag nur deswegen sein, weil sie Etwas sind. Wenn es so etwas wie eine rohe Gewalt, einen reinen Schrei gibt, also nicht eine bereits in soziale Formen gegossene Gewalt, nicht ein Schreien, das bereits in Rituale des Klagens eingelassen ist, dann haben wir darin Weisen vor uns, *ein Etwas in die Welt zu stellen, das für sich bestehen kann*. Nur wegen dieser, zumindest erfahrenen (wohlgemerkt: nicht intendierten) ontologischen Selbständigkeit können und müssen sie zum Ansatzpunkt ihrer Verständlichmachung werden, d.h. der Altermination in besonderer Weise unterliegen, sie geradezu herausfordern.

Deswegen trifft aber die Struktur der Altermination nicht weniger auf sie schon im Prinzip zu. Das lässt sich allein schon daran ablesen, dass es „den Schlag ins Gesicht" nicht gibt: Was es gibt, ist ein Schlagen und ein Geschlagen-Werden. Beides ist sichtlich nicht dasselbe; die Realität des Schlages konstituiert sich vielmehr, wiederum und diesmal ganz konkret und anschaulich, in einer asymmetrischen Situation, durch die aber der „Schlag ins Gesicht" erst als solcher Wirklichkeit erlangt.

Komplizierter scheint das Beispiel des Schreis, denn der kann doch auch ausgestoßen werden, wenn niemand zuhört, er scheint keine Asymmetrie, keine Struktur mit mehreren Polen zuzulassen. Aber ist das so sicher? Wenn einer aus Wut oder Hass schreit, ohne dass ihn ein anderer hören kann, richtet er sich damit nicht doch auch an einen anderen? Wieder wird eine Wirklichkeit geschaffen, an der sich, wenn sie auch kein anderer anerkennen mag, zumindest der Schreiende selbst aufrichten kann, die er zum Gegenstand seiner weiteren Eroberung der Welt machen kann. Der Schreiende hört sich also sehr wohl selbst, er wird zum Zeugen seines Schreis – und diese Wirklichkeit des Schreis ermöglicht es ihm, sich entweder noch tiefer in seinen Hass hineinzuwühlen oder aber sich erschrocken im Widerschein seines Schreis als Hassender zu erkennen. Die Altermination des Schreis liegt daher bereits in seiner Doppeltheit, dass er nämlich ausgestoßen und gehört wird, und sei es von derselben Person.

Andererseits weist der Schmerzensschrei auf eine letzte Grenze hin. Denn wer im unerträglichen Schmerz schreit, der setzt wiederum Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist nichts anderes, als der *letzte verzweifelte Versuch, eine Alterminationzu vollziehen*, die Wirklichkeit des Schmerzes durch eine andere Wirklichkeit zu

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spiegeln, sie *abzuschatten*. Es ist wichtig, dass es eine Grenze dieser Möglichkeit gibt, dass es einen Schmerz gibt, der so stark ist, dass er nur noch einen Weg offen lässt: die *Ohnmacht*. Wo die Welt durch den Schmerz so zusammenschmilzt, dass sie nur noch ein Punkt ist, der Punkt des Schmerzes selbst, wo also keine Alternination mehr möglich ist und kein Vertex entworfen werden kann – da muss sie enden, zumindest zeitweise. Kulturen bilden vielfältige Weisen aus, den Schmerz zu domestizieren, ihn durch die Einbindung in Rituale, die bis zu seiner gezielten und kontrollierten Hervorrufung gehen können,[35] „verständlich" zu machen, ihn in ein Netz von Alternationen einzubinden. Und ein jeder bildet seine eigenen Techniken aus, mit ihm zurechtzukommen: Ob heroisches Ignorieren oder hypochondrisches Analysieren – solche Techniken sind äußerst wirksam, wenn es darum geht, das „Reale" des Schmerzes zu mildern. So ist selbst noch der Schmerz dem universalen Prinzip der Alternination unterworfen, denn es gibt ihn immer nur in den Weisen seiner Bestimmung, deren letzte der nackte Schrei ist; wo dieser nichts mehr vermag, da erlöscht das Bewusstsein und mit ihm auch der Schmerz. (Dass hier die philosophische Rede eine Serenität suggeriert, die dem Erleben in nichts ähnelt, braucht kaum erwähnt zu werden.) „An sich" gibt es den Schmerz ebenso wenig wie irgendetwas anders.

Na gut, wird man sagen, dann haben wir also etabliert, dass auch Schmerz, Schrei und Gewalt der Alternination unterliegen. Was ist dadurch gewonnen? Was soll überhaupt gezeigt werden? Ging es nicht zuletzt um die Struktur von *Zeichen*? Was haben diese mit solchen grausigen Dingen zu tun, die doch wieder in eine Betroffenheitsphilosophie zu führen scheinen?

Allerdings bewegen wir uns durchaus noch im Kontext der Fragen um das Zeichen. Denn die Gewalt, das Schreien und erst recht der Schmerz werden geradezu spontan als Zeichen, gerne sogar als „natürliche Zeichen" verstanden.[36] Es ist nun interessant, dass man „natürliche Zeichen" ausgerechnet in diesen Phänomenen sehen will. „Natürliches Zeichen" ist freilich ein Widersinn. Aber es ist ein sehr sinn-

35 Solche Rituale sind „kontrolliert", insofern sie im Beisein der Gemeinschaft geschehen und die Wahrscheinlichkeit eines tödlichen Ausgangs oder einer dauerhaften Verletzung, die eine massive Beeinträchtigung darstellen würde, durch Erfahrung ausschließen oder doch stark verringern. Sie sind aber, insofern sie Begegnungen mit dem Schmerz sind, durchaus auch ein Heranführen an die Grenze aller Kontrolle. Man sieht, wie dieser Versuch seine gesicherte rituelle Einbindung zwingend erfordert. Ansonsten würden sich wohl die Erlebnisse verschieben, vom Schmerz zur *Angst*.

36 Die Gewalt verweist auf ihre Gründe und Ursachen, deren letzte, wenn man sich aller Fragen entschlagen möchte, die schlichte Bosheit des Gewalttätigen ist; der Schrei ist das Zeichen eines inneren Zustandes; der Schmerz wird fast immer, gleich wie er darüber hinaus im Einzelnen konzipiert wird, als Zeichen für einen (physiologischen) Fehlzustand gewertet.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

voller Widersinn: Die Idee eines natürlichen Zeichens liegt notwendig jeder Art von Metaphysik zugrunde, ganz egal wie man das Metaphysische sonst so verstehen will. *Das natürliche Zeichen ist in der Metaphysik das Scharnier, das die prinzipielle Differenz überwindet, die die Metaphysik erst gestiftet hat*, nämlich die zwischen einer „Erscheinung", dem „Empirischen", dem „Vergänglichen", dem „Schein"… einerseits und der metaphysischen Wahrheit andererseits. Eine jede Metaphysik, die das „Erfahrene" übersteigt hin auf ein anderes, dieses Begründende, bedarf unabdingbar der Aussonderung gewisser Phänomene, die die Rolle natürlicher Zeichen übernehmen können, damit von der metaphysischen Transzendenz wenigstens auch nur das Allermindeste ausgesagt werden kann. *Man sieht unmittelbar, wie auch eine Metaphysik eine Wirklichkeit ist, die als eine solche zu einer Umstrukturierung des Felds des Erfahrbaren führt, die allererst sagt, was erfahrbar ist, was als natürliches Zeichen vor allen Dingen eine privilegierte Rolle erfüllt und somit das Erfahrbare katexochen ist*. Das Gesamt möglicher Erfahrung ist somit immer schon bestimmt durch eine Metaphysik, die a priori festlegt, was erfahrbar ist und was nicht, und was aus dem Reich des Erfahrbaren wesentlich und was nur zufällig ist. Jede Metaphysik, ob explizit und philosophisch oder implizit und alltäglich unterwirft daher immer schon das Gesamt der Welt einer Altermination (in der diese überhaupt erst Welt wird, so wie das Erfahrbare dadurch erfahrbar wird). Diese Struktur ist dem metaphysischen Denken als solchen notwendig und absolut inhärent.[37]

Es gibt aber doch einen Unterschied, ob ich etwa die wunderbare Ordnung des Kosmos als Bild göttlicher Vollkommenheit und Güte ansehe und deswegen z.B. in einem Bienenstock ein natürliches Zeichen sehe, oder ob ich mich damit bescheide, in Gewalt, Schrei, Schmerz natürliche Zeichen zu sehen. Dass wir in letzteren natürliche Zeichen zu sehen versucht sind, zeigt nur an, dass wir eben in Zeiten nachcartesischer Metaphysik leben, in der sich der Psychologismus und der Naturalis-

37 Mit Husserl müsste man hier freilich einwenden, dass diese Struktur nicht „wirklich" von Zeichen, sondern von Anzeichen handelt (vgl. Erste Logische Untersuchung), also eben nicht von den wesentlich willkürlichen Zeichen der menschlichen Sprache, sondern von natürlichen Verbindungen, die sich im Allgemeinen auf ein Schema von Ursache und Wirkung zurückführen lassen. Das ist zwar richtig, doch die Tatsache, dass das Zeichen in dieser Doppeltheit erscheint, ist schon ihrerseits bedeutsam. Außerdem ist es wesentlich zu sehen, dass unter dem groben Konzept des Ursache-Wirkung-Schemas das Allerverschiedenste Platz finden kann. Es ist ja erst die Metaphysik, die bestimmt, erstens was Ursache ist, zweitens wie ein ursächliches Verhältnis überhaupt gefasst wird und drittens in welcher Beziehung diese metaphysische Verweisbeziehung zur sprachlichen steht. Vor allem letzteres wird im folgenden Beispiel ganz deutlich: Einer offen spekulativen, auf ein transzendentes Prinzip bezogenen Metaphysik ist die Welt nicht nur „metaphorisch" eine symbolische Einrichtung, die auf den Autor verweist, sondern im ganz engen Sinn.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mus einträchtig die Hand reichen und, wenn sie nicht allzu tyrannische Alleinvertretungsansprüche erheben (was dem Naturalismus gelegentlich passiert), friedlich „die Welt" unter sich aufteilen.

Jede Metaphysik ist Formgebung und Unterstellung eines formgebenden Prinzips. Die natürlichen Zeichen Schmerz, Schrei, Gewalt verweisen auf geordnete und an sich wohl funktionierende Mechanismen in Psyche oder Körper der Menschen (bzw. im Zusammenspiel beider); wo solche Zeichen auftreten, da verweisen sie zugleich auf einen Mangel und eine Ordnung: Gewalttätig ist man nicht, man wird es; wer schlägt, sucht Liebe – so hört man dann vielleicht. Also ein Liebes- und Anerkennungsbedürfnis, das selbst als Prinzip des Sozialen unterstellt ist, das gerade in seiner mangelhaften Erfüllung die Ordnung anzeigt, die durch die Gewalt nur sekundär bedroht wird. Oder man sagt im Gegenteil, dass eine gelegentliche Neigung zur Gewalt ein großer evolutionärer Vorteil sein kann – dann ist eben die weise Natur das Ordnungsprinzip. Die Struktur ist beiderseits die gleiche. Ebenso für Schrei und Schmerz. Wäre man zynisch, könnte man sagen, dass das die natürlichen Zeichen sind, die unsere Metaphysik verdient.

Es soll aber nicht um bissige Urteile über herrschende Metaphysiken gehen. Nehmen wir jenen sinnvollen Widersinn der natürlichen Zeichen ernst. Wohin führt er uns? Nehmen wir also für einen Augenblick an, dass es nicht ganz irreführend ist, in solchen Phänomenen Zeichen zu sehen. Diese Voraussetzung führt auf eine eigenartige Tatsache: Während das Zeichen, nicht erst, aber gerade mit und nach Saussure, als eine artikulierte und wohlgeordnete, durch ihre Differenzbeziehungen klar bestimmte Einheit erscheint, haben Gewalt, Schrei und Schmerz etwas dezidiert Unbestimmtes und *Formloses*. Gerade dass vor allem Gewalt und Schmerz so intensiv Gegenstand ritueller Einbindung geworden sind, also der Einbindung in tradierte soziale *Formen*, zeigt an, wie sehr sie es nötig haben. Dieses Formlose ist es auch, was ihnen etwas Anarchisches gibt: Sie drohen nicht einfach nur die Gesellschaft, sondern die „Kommunikation" und noch die Welt selbst aufzulösen. So sehr das richtig ist, so sehr ist es auch wahr, dass jeder solcher Akt eine Form der Eroberung der Welt selbst ist, ein Akt nämlich, der – so hilflos und verzweifelt er im Einzelfall auch sein mag – doch eine Wirklichkeit setzt und die Welt so nachträglich zu der machen soll, die sie immer schon ist: *meine*. Ich setze *Etwas*, ich schaffe Wirklichkeit, und kann mich immerhin noch an dieser von mir gesetzten Wirklichkeit festhalten, um zu versuchen, mir die Welt noch einmal anzueignen.

Die beschriebenen Phänomene sind genau durch ihre widersprüchliche Charakteristik so interessant für uns: In ihnen wird ein Etwas gesetzt. Dieses Etwas ist (in einer bestimmten Metaphysik) ein natürliches Zeichen für… Im Gegensatz zu allen sonst vertrauten Zeichen ist diese Etwas aber in sich ganz formlos. *Genau deswegen muss sich für uns der Schluss ergeben, dass sie in der Tat „natürliche Zeichen" sind, aber nicht mehr für irgendeine wohlgeordnete Einrichtung des Universums, sondern für dieses Bestreben des Wirklichkeit-Setzens selbst. Als Wirklichkeit gilt*

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

uns immer und notwendig nur dasjenige, was in sich bestimmt ist. (Und selbst wenn der Pessimist vom Chaos und der Monstrosität der Welt spricht, ist sie dadurch nicht weniger bestimmt, im Gegenteil.) Eine dialektische Untersuchung kann sich damit aber nicht begnügen. Unsere Frage ist ja gerade, wie es zu Bestimmtheit überhaupt kommt. Und das Formlose eines Schreis etwa gibt darauf den entscheidenden Hinweis: Der Schrei hat seine Gründe, seine Ursachen und wird später Gegenstand vielfacher Interpretation. *In sich bedeutet er aber (noch) nichts*. Entscheidend ist das in Klammern gesetzte „noch". Das dialektische Spiel von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, das sich „Welt" nennt, fußt auf einer Wirklichkeit, die keineswegs als An-sich einer „Auslegung" vorherginge, sondern auf einer Wirklichkeit, die sich auf dem Weg zur Bestimmtheit befindet, ohne darin ganz aufzugehen. Wo es möglich werden soll, einen Vertex zu entwerfen, also Welt zu haben, da muss in der Tat vom Zeichen ausgegangen werden. Aber zuerst bedeutet das Zeichen durchaus nichts, es ist zuerst kein Zeichen. Es ist aber bereits etwas (wenn auch, man kann es nicht oft genug sagen, kein „An-sich"): ein Klang, ein Laut, eine Bewegung, eine Berührung… Dieses Etwas-Sein erhält sich jedes noch so etablierte Zeichen.

Eine Ahnung davon findet sich in zwei denkbar weit voneinander abstehenden Punkten in der menschlichen Sprachentwicklung. So ist dem Kind das Materielle, tendenziell Ungebändigte und ganz für sich Stehende des sprachlichen Zeichens offenbar unmittelbar bewusst; schließlich lässt sich vielfach beobachten, wie Kinder die Worte und Laute dehnen, zerren, verdrehen, durchwalken. Dass in einer formlosen Materie auf rätselhafteste Weise – die „mysteriöse Tatsache" Saussures – das Geheimnis der Bedeutung beschlossen liegt, steht ihnen offenbar klarer vor Augen als den Erwachsenen, die an ihre vertrauten Zeichen und Bedeutungen so gewöhnt sind, dass ihnen darin überhaupt nichts Rätselhaftes mehr liegt. Für diese gilt dann, was die Theorie des Zeichens mit solcher Selbstsicherheit aussagt: dass nämlich im Zeichen der Signifikant immer schon auf sein Signifikat überschritten ist und dass nur so überhaupt von einem Zeichen die Rede sein kann. Doch kennen auch die vertrauten Gestalten der Sprache und der Umgang mit ihnen solche echten Endpunkte, an denen sich eine lautliche Wirklichkeit etabliert, die nur noch ein geahnter, nirgends verständlich vollzogener Verweis auf eine Bedeutung ist – und die genau dadurch umso wirksamer, die genau dadurch so unwahrscheinlich performativ wird, das man sie fürchten muss. Hierher gehören die Zauberworte und das „Reden in Zungen". Faszinierend, wie gerade das Sinnlose zum Paradigma des Bedeutsamen werden kann und muss, wie das vollkommen Leere und Rohe die höchste denkbare Performativität entfaltet! In geringerem Ausmaß, aber immer noch sichtlich gehören hierher auch die *Namen* im emphatischen Sinn: Der entrückte Prediger, dem dieser ganz zufällige Einsilber „Gott" geradezu zum Vorklang von Vergebung und Herrlichkeit wird; der gestrenge (und staatlich bestellte) Verwalter der Wahrheit, in dessen Ohr die „Wissenschaft" schon wie das scharfe Messer klingt,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das lässig in das Gewühl der Meinungen fährt, um mit unfehlbarer Sicherheit das Wahre vom Falschen zu scheiden; Toni Buddenbrook, die aus Liebe zu ihrem Namen einen anderen, ihr ganz verhassten annimmt – überall dort greift eine Wirklichkeit Raum, die eben nicht mehr auf eine Bedeutung reduziert werden kann. Deutlicher sind aber die ersten Beispiele, vom Spiel des Kinds mit der Sprache und den esoterischen Worten.

Wenn man diese Beispiele näher betrachtet, stößt man auf eine Struktur des Zeichens, die als die „ursprüngliche" zu gelten hat (soweit ein solches Wort bei der Theorie des Zeichens überhaupt angemessen ist). Danach stellt sich das Zeichen im Anfang – und hier lässt sich nicht mehr so einfach zwischen einer genetischen und einer rein systematischen Auffassung trennen! – als eine Wirklichkeit dar, die gesetzt wird und gesetzt ist; diese Wirklichkeit verweist zugleich auf ein anderes. Sie verweist aber noch nicht gezielt und deutlich auf etwas Bestimmtes. *Das Zeichen ist im Anfang eine Wirklichkeit, die Trittstein für einen noch unbestimmten Vertex wird*. Das ist es, was eine Dialektik erst ermöglicht.

Man sieht daher, dass man, will man das Sein des Zeichens ergründen, nicht von der feststehenden, etablierten und durch Gewohnheit verinnerlichten Sprache ausgehen darf; sie verstellt gerade durch ihre Vertrautheit das eigentlich Rätselhafte, das *im Schwanken, in der Unsicherheit des Vertex* und in einer gewissen (freilich niemals absoluten) *Rohheit des Zeichens* besteht. Die geläufige und glatte Einheit von Signifikant und Signifikat im Zeichen, die sich dann in Wörterbüchern abbilden kann, gehört einer bestimmten, selbst *biederen* Stufe der Sprachverwendung an, in der das Rätselhafte des Selbstverständlichen nur noch selbstverständlich, aber eben darum nicht verständlicher ist.

Zugleich lässt sich das Schwanken des Vertex im Zeichen in mindestens zweierlei Hinsicht näher verfolgen. Freud referiert in seinem Aufsatz ‚Über den Gegensinn der Urworte' von 1910 mit großem Interesse die Arbeit des Sprachforschers Abel.[38] Dieser hatte vor allem in Bezug auf das Altägyptische festgestellt, das viele Begriffe ursprünglich als Bezeichnungen einer Beziehung oder Eigenschaft dienten, wobei im Begriff, isoliert genommen, noch keine eindeutige Hinordnung auf die Glieder der Beziehung oder die Charakteristik der Eigenschaft vorgenommen war. So mochte ein Wort zugleich „stark" und „schwach" bedeuten. Aus dem Lateinischen ist als Beispiel das Wort „altus" bekannt, das zugleich „hoch" und „tief" bedeuten kann. Natürlich hat das seine oft sehr einfachen Gründe: So lassen sich solche Beziehungen oder Eigenschaften überhaupt nur erfassen, indem sie als voneinander abgegrenzt erfasst werden. Ich kann nur verstehen, was „stark" ist, wenn ich zugleich verstehe, was „schwach" ist, und umgekehrt. Und „hoch" und „tief" unterscheiden sich eben nur durch den Standpunkt, von dem aus ich diese Eigenschaft

38 Freud: Über den Gegensinn der Urworte.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konstatiere: Der Blick vom Rücken eines Berges enthüllt eine Tiefe, die sich von unten als Höhe darstellt.

Aber schon hierin liegt etwas ganz Wichtiges: Der Blick von oben und der von unten mag noch so genau aufeinander abgebildet sein, sie mögen exakt den jeweils anderen Blickpunkt anvisieren, sie zeigen doch immer anderes. Wir haben es also in diesen „Urworten" damit zu tun, dass ein Zeichen als Realität wirksam ist; es ist als Zeichen wirksam, indem es eine bestimmte Beziehung, eine Hinsicht, einen Aspekt enthüllt. Es enthüllt diesen Aspekt aber nirgends in eindeutiger Weise. Im Zeichen ursprünglich genommen ist eine gewisse Offenheit gestiftet, die aber noch der Präzisierung bedarf; der Vertex spannt sich darin auf in der Unbestimmtheit einer Oppositionsbeziehung. *Das Zeichen deutet also eine sprachliche Bedeutung an, ohne sie doch voll und ganz vollziehen zu können. Der Vertex ist als schwankender, als oszillierender anwesend.*

Dass es sich dabei nicht um einen Einzelfall handelt, der noch dazu etwa durch neuere Untersuchungen der Linguistik überholt und als Irrtum entlarvt werden kann, zeigt die erste Rückbesinnung auf das Wesen der Dialektik. Gerade in dem Bemühen um eine möglichst vollständige Bestimmung, also in dem Versuch, jenes Schwanken des Vertex auszuräumen und eine strenge, wissenschaftliche, *eindeutige* Sprache zu etablieren – gerade in dem Bemühen also, dem Schwanken des Vertex ein Ende zu setzen, um ein für alle Mal ein Prinzip der Bestimmung und damit eine Bestimmtheit zu etablieren, die nicht mehr weiteren Verunsicherungen unterworfen wäre – gerade darin treibt die Dialektik ihre Blüte der Umkehrung der Bestimmtheiten. Derrida hat das immer wieder in scharfsinnigster Weise gezeigt, etwa wenn er in der *Grammatologie* dem Denken Rousseaus nachgegangen ist, um in ihm jene Dialektik nachzuzeichnen, die jede Metaphysik zu einer prinzipiell unabschließbaren Umwertung und Vertauschung der gegensätzlichen Begriffe werden lässt. Wir sehen also, dass das Schwanken des Vertex zwischen dem Gegensätzlichen dem Zeichen von Anfang an eingeschrieben ist. In der Tat hat die klassische Dialektik das immer konstatieren können.

Interessant ist aber, dass sich dieses Schwanken des Vertex noch in einer anderen Hinsicht zeigt, die nicht so ohne Weiteres von klassischen dialektischen Theorien berücksichtigt wurde, nämlich in dem zwischen einer „eigentlichen" und einer „metaphorischen" Bedeutung der Worte. So sehr die Philosophie der letzten Jahrzehnte diese Unterscheidung und vor allem die mehr oder weniger explizite Privilegierung der „eigentlichen" Bedeutung in Frage gestellt hat, so sehr muss man doch zugestehen: Es gibt einen Unterschied zwischen eigentlicher und metaphorischer Bedeutung. Was es aber nicht gibt, ist ein Primat zwischen den beiden. *Menschliche Sprache ist diejenige, die auf der Spannung zwischen dem Eigentlichen und dem Metaphorischen beruht.* Das ist aber nur möglich, wenn es ein „Drittes" gibt, das Eigentliches und Metaphorisches ineinander zu vermitteln imstande ist. Dieses „Dritte" kann sich nicht wieder auf derselben ontologischen Ebene ansiedeln, da

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sonst das Problem ins Unendliche verschoben wäre. Also ist das „Dritte“ auch kein wirklich Drittes wie etwa die Spitze des gleichschenkligen Dreiecks die beiden anderen Ecken im Lot ineinander spiegelt und selbst *Teil* des Dreiecks ist. *Das „Dritte“ ist das Wort*.[39]

„Eigentlich“ und „metaphorisch“ erweisen sich so als eine weitere asymmetrische Spannung, innerhalb derer *Etwas* entsteht. Was hier entsteht, ist allererst das, was man dann in der Wörterbuchsicht auf die Sprache als *Bedeutung* bezeichnen kann. Im Wort ist nicht nur eine symmetrische Spannung zwischen zwei gegensätzlichen Qualitäten beschlossen, sondern auch und vor allem die asymmetrische des Eigentlichen und des Metaphorischen. Dass die letztere Spannung die grundlegendere ist, gebietet nicht einfach das System der hier vorgeschlagenen dialektischen Theorie, sondern vielmehr die Tatsache, dass die Oppositionsbeziehung zwingend einen äußerlichen Vertex als Orientierungspunkt fordert, während die Spannung des Eigentlichen und des Metaphorischen exakt um die Identifizierung des Vertex kreist: Es ließe sich nämlich keineswegs sagen, dass etwa das Eigentliche mit dem Buchstaben und das Metaphorische mit dem Geist identifiziert werden könnte. Eine moderne szientistische Sicht auf die Dinge würde ja geradezu das Gegenteil behaupten: das Metaphorische wäre ihr bloßer Buchstabe, nur Wortgeplänkel, das überschritten werden muss auf die Eine Wahre Bedeutung, auf die ein Begriff als auf seinen Geist festgelegt werden muss, um Wissenschaft möglich zu machen. Es muss also wiederum der Vertex bestimmen, wie sich Eigentliches und Metaphorisches einerseits und Buchstabe und Geist andererseits zueinander verhalten, und das, obwohl der Unterschied des Eigentlichen und des Metaphorischen wie die Abbildung von Buchstabe und Geist auf das Niveau des konkret Sprachlichen wirkt. Wieder durchschneidet der Vertex die scheinbaren Symmetrien und bringt damit alles in seine dialektische Beunruhigung. (Im Übrigen zeigte das Beispiel des Hohen und des Tiefen, dass auch die Oppositionsbeziehungen nicht selten eine Symmetrie nur vorspielen, wo sich in Wirklichkeit eine Unmöglichkeit verbirgt, das Gegensätzliche zu einer Komplementarität oder spiegelnden Abbildbarkeit zu bringen. Der Blick vom Abhang und der aus dem Tal ergänzen sich ja nicht in irgendeiner Weise; sie bringen vielmehr dezidiert *anderes* zur Erscheinung.)

Diese spannungsvolle Beziehung eines Etwas, das Realität hat, aber zugleich der Trittstein für ein Anderes ist (bzw. nur letzteres sein kann, insofern es ersteres ist), wobei dieses Andere wesentlich in einer nicht noch einmal hintergehbaren Spannung zwischen Eigentlichem und Metaphorischem besteht, – diese Beziehung

39 Vielleicht lässt sich in diesem Sinn verstehen, dass Heidegger meint, das „Wort“ sei das Verhältnis, innerhalb dessen ein Ding erst ein Ding *sein* kann. (Allerdings ist das „Wort“ bei ihm sichtlich anders gelagert. Es selbst kommt ja nicht zur Erscheinung, anders als das Wort oder Zeichen, von dem ich spreche.) Vgl. Heidegger: Das Wesen der Sprache. Vor allem 170.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

also bildet zugleich exakt die Struktur ab, die von Platon bis zu Freud und Lacan als die Struktur menschlichen Begehrens erkannt wurde. Zugleich muss die Spannung zwischen Eigentlichem und Metaphorischem in Verbindung zu den Oppositionsbeziehungen gesehen werden: Freud interessiert sich für die Erkenntnisse Abels ja vor allem deswegen, weil sie ihm seine eigene, in der *Traumdeutung* vorgetragene Theorie verständlicher macht, wonach der Traum keine Verneinung kennt. Wir können unsererseits in diesem „archaischen Charakter des Gedankenausdruckes“[40] nicht nur die eigentümliche Semantik des Traums erkennen, sondern auch die ursprüngliche, eben archaische Funktions- und Seinsweise des Zeichens überhaupt: ein Etwas steht da, und auf es gestützt spannt sich eine noch vage Bedeutsamkeit auf, die zwischen Eigentlichem und Metaphorischem und zugleich zwischen den Gliedern einer Oppositionsbeziehung schwankt. Denn auch diese beiden Beziehungen – Eigentlich-Metaphorisch, Opposition – bilden wiederum eine asymmetrische Spannung. Man hat gewissermaßen einen magischen Kompass vor sich, der nicht eine, sondern zwei Nadeln hat, die nicht in ihrer Stetigkeit, sondern in ihrem gegenseitig sich bestimmenden Zittern eine Regelmäßigkeit erst konstituieren, und somit nicht den Nordpol anzeigen, sondern die immer neu zu bestimmende Richtung, in der der Anfang des Regenbogens zu vermuten ist.[41]

40 A.a.O. 221.

41 Wir hatten oben von der Experimentierfreudigkeit der Kinder gesprochen, die das lautliche Material nicht selten in seine letzten Teile zerlegen und neu zusammensetzen. Interessanterweise verweist Freud, nach Abel, auf Beispiele der Sprachentwicklung, die mit diesem Quälen des Sprachmaterials die engste Verwandtschaft zeigen (219 f.). Man kommt daher nicht umhin zu konstatieren, dass die Plastizität des „Materials“ von Anfang an die Signifikanten mit einem Halo von Unbestimmtheit, mit einem echten Horizont umgibt. Faszinierend durch die vielfache Übereinstimmung mit dem hier Entwickelten ist auch der *Essai* I, 47 von Montaigne. Dieser beginnt, indem er einen Vers der Ilias zitiert (XX, 249). Aeneas beendet dort das Wortgeplänkel mit Achill, das dem Kampf vorhergeht, ausgerechnet mit dem Hinweis darauf, dass die Zunge der Sterblichen gewunden/lenkbar ist (*strepté*) und es vielerlei Worte (*mythoi*) gibt und das Gefilde groß ist, auf dem sie hin und her schweifen. Montaigne geht nun aber eben in der Weise mit dem Vers um, die sich etwa bei Kindern im Umgang mit der Sprache oder im Kalauer findet: Er betont nämlich „nomós“ (Weide, Gefilde, Bezirk) auf der ersten Silbe und macht ausgerechnet „*Gesetz*“ daraus. Und er übersetzt dann: „il y a prou loi de parler partout, et pour, et contre.“ (498) Es ist also geradezu ein Gesetz, dass man bei jedem Gegenstand in zwei entgegengesetzte Richtungen argumentieren kann. So stößt Montaigne auf ein eigenartiges „Gesetz“, das auf der letzten Seite wieder aufgenommen wird: Dort rückt (wieder durch ein Zitat) eine *andere* Gesetzlichkeit in den Vordergrund, die alle menschliche und fassliche übersteigt und die nach eigenen Gesetzen (*in proprias…leges*) die Sterblichen führt. Montaigne nennt sie „fortune“, „hasard“, im Zitat „fortuna“. Wir haben

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir sind somit in der Reflexion über die „natürlichen Zeichen“ darauf gestoßen, dass im Anfang eine doppelte Unbestimmtheit liegen muss bzw. dass diese doppelte Unbestimmtheit alle Schritte der Bestimmung begleiten muss: auf der einen Seite die relative Rohheit des Gesetzten, das als Zeichen („Signifikant“) zu dienen hat, auf der anderen Seite die Vagheit des Vertex, der zunächst nur als bloße vage Verweisung fungiert, ohne dass ihre „Referenz“ schon deutlich wäre. Es gilt aber die eine Forderung: *Etwas muss entstehen*. Diese Forderung stellt die andere Art dar, in der uns Wirklichkeit erscheint: Hatten wir in den vorhergegangenen phänomenologischen Analysen die Widerständigkeit von Welt ihrem transzendentalen Sinn nach beleuchtet, so tritt hier, in der Nachzeichnung der Dialektik, jene tätige Eroberung von Welt, das Abringen von Sein auf den Plan, in der Geschichte sich konstituiert. *Etwas muss entstehen – das heißt: ein Subjekt setzt etwas und zugleich damit sich selbst in der Welt, und modifiziert in eben diesem Maße diese Welt, lässt sie anders werden*. Denn im Nachhinein kann auch das gesetzte Etwas ein Element der Widerständigkeit von Welt werden, die von anderen *wie von dem setzenden Subjekt selbst* erfahren wird.

Wesentlich ist dabei, dass dieses Etwas eine (immer relative) ontologische Selbständigkeit hat, dass es also nicht vorschnell auf die „Bedeutung“ überschritten werden darf, die es *später* erlangen mag. Wesentlich ist auch, dass dieses Etwas eine Materialität hat, in der sich Bestimmtheit und Unbestimmtheit nicht voneinander scheiden lassen. „Im Ursprung“ ist das Gesetzte „amorph“, fast wie ein Chaos. Die

bei Montaigne also noch die Idee einer transzendenten Gesetzlichkeit, die gleichwohl nicht mehr einsehbar ist, die also ganz im Bereich des metaphysisch Unbestimmten belassen wird. Weil Montaigne die Gesetzlichkeit als ein metaphysisch Unbestimmtes fasst, kann er sie auch nicht *in* die Geschichte selbst hineinverlagern und zu ihrem Motor werden lassen. (Deshalb verbleiben die Beispiele auf dem Niveau des Pragmatischen: Ist es besser, den Gegner vor der Schlacht mit Worten zu reizen oder nicht?, ist eine jener Fragen, auf die schlichtweg nicht grundsätzlich geantwortet werden kann, deren Beantwortung aber auch nicht einfach von weiteren Kenntnissen im besonderen Fall abhängt, sondern überhaupt nicht menschenmöglich ist: Es entscheidet letztlich immer ein Ungreifbares, das Montaigne eben „Zufall“ nennt. Die Frage kommt sichtlich auf das Eingangszitat zurück) Damit entzieht sich ihm die eigentlich dialektische Dimension. Gleichwohl bleibt der Mensch in eine Gesetzlichkeit gestellt, weshalb sich ihm der Ausgang des eigenen Tuns notwendig entzieht. Wir werden auf die Bedeutung zurückkommen, die das *Verfehlen* des Ziels transzendental gesprochen hat. Und wenn wir hier als gewissermaßen formales „Ziel“ des Deontischen genannt haben, dass etwas entstehen muss, das als Trittstein und Boden der „Welteroberung“ dient, dann trifft unsere zugegeben etwas unbeholfene Metaphorik ganz eigenartig mit Montaignes Text zusammen: Seine Beispiele sind alle dem Militärischen entnommen, wo es ja immer darum geht, *das Feld zu behaupten*. (Montaigne: Essais. Livre premier. 498-506)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Analyse von solchen „Phänomenen“ wie Schmerz, Schrei und Gewalt sollte ebenso darauf hinführen wie die Beispiele des Umgangs der Kinder mit dem lautlichen Material der Sprache und der esoterischen Worte. In all diesen Phänomenen ist die Wirksamkeit der materialen Rohheit im Akt des Setzens unmittelbar beobachtbar – eine Wirksamkeit, die in jeder Analyse konstituierter Gestalten von Sprache oder grundsätzlicher Artikulation von Welt aus dem Blick gerät.

Wesentlich ist auf der anderen Seite, dass die Vagheit des Vertex ebenfalls nicht in die Systeme von Bedeutungen aufgehoben wird, die er allererst hervorbringen wird. „Zuerst“ tritt der Vertex als ein noch unterbestimmtes Verweisen auf, dessen Ziel sich nicht nur erst präzisieren muss, sondern dessen Ziel allererst gefunden werden muss. Nichts garantiert, dass sich das erste Ahnen und das abschließende Begreifen noch berühren werden; nichts garantiert auch, dass sich im Prozess der dialektischen Artikulation des Vertex dieser nicht beständig verschieben wird.

All diese Bemerkungen dienen nur dem einen Zweck: *Die dialektische, dynamische, zeitliche Dimension der Artikulation einer Welt, die kein Außen hat, verständlich nachzuvollziehen*. Es ist klar, dass die Rede von „natürlichen Zeichen“, von der „ursprünglichen“ materialen Rohheit des Gesetzten, von der Vagheit des Vertex zum mindesten problematisch ist: Ist da nicht überall doch wieder das „Ergebnis“ vorausgesetzt, nämlich eine, wenn auch dynamische Trennung in Unbestimmtes und Bestimmtes, letzteres noch zu unterscheiden in Signifikanten, Signifikate und eine bestimmte, „selbstverständliche“ Artikulation von Welt? Versprechen solche Ausdrücke nicht einen Aufschluss über einen „Ursprung“ menschlichen Bewusstseins, den nicht nur sie nicht zu geben vermögen, sondern der wahrscheinlich prinzipiell nicht gegeben werden kann? *Muss nicht, mit einem Wort, das Gesetzte des Subjekts, wenn es denn in eine Geschichte eintreten will, in Beziehung stehen zu einem Gesetz, dem sich das Subjekt immer schon unterworfen vorfindet?*

Vielleicht ist der einzige Gewinn also tatsächlich, dass sich die Grenzen und Umrisse einer Frage verschieben, die a priori nicht beantwortet werden kann. Aber vielleicht ist damit (ganz im Sinn der Dialektik von Unbestimmtheit und Bestimmtheit) auch nicht nichts gewonnen. Immerhin werden die Prozessualität und ihre unerlässlichen Elemente dadurch sichtbarer, sie treten selbst – immer unter der strengen Voraussetzung bloßer Immanenz – in das Gebiet des Sichtbaren, werden einer geregelten Altermination unterworfen, indem sie einem Vertex eingeordnet werden.

Ein letzter Hinweis ist noch nötig, bevor dieses Kapitel abgeschlossen werden kann. Er verweist zugleich voraus auf spätere Ausführungen: Wir hatten, recht heroisierend, davon gesprochen, dass das Etwas-Setzen der Akt der Eroberung von Welt ist, ihre Aneignung, das dämonische Element, wenn man so will: „Welt“ ist dann, was ich mir selbst geschaffen habe, zumindest zu dessen Schöpfung ich selbst beitrage. Dieses Pathos muss aber mit Vorsicht genossen werden, denn eine solche tätige Eroberung von Welt – die hier noch ganz formal analysiert wurde und die die ver-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schiedensten Formen umfassen kann – ist nur deswegen eine *menschliche* Weise, Welt zu haben, *weil sie auch aufgegeben werden kann*. Die Möglichkeit, die *Freiheit*, auf diese Eroberung, auf das Etwas-Setzen Verzicht zu leisten, ja sogar seine *Notwendigkeit*, muss immer mit bedacht werden.

In dieser Möglichkeit liegt der eigentliche und transzendentale Sinn der Müdigkeit. Diese ist sicherlich ein physiologisches Phänomen, das uns mit anderen Lebewesen verbindet. Sie ist aber sichtlich auch ein voll und ganz menschliches Phänomen, weil ich mich auch zur Müdigkeit verhalten kann und muss. Ob ich gegen sie ankämpfe oder mich ihr, zufrieden erschöpft oder ermattet resignierend, hingebe – immer steht mein Verhältnis zu jener Forderung, dass Etwas entstehen muss, in Frage.[42] Es steht in präzisester Übereinstimmung mit unseren Ausführungen zur Dialektik, dass man beobachten kann, wie in der Müdigkeit, vor allem in ihrer Gestalt als Ermattung und Überdruss (wofür das Französische das schöne Wort der *lassitude* hat), das Abstandnehmen von allem Setzen-Wollen, von aller Auseinandersetzung (mit) der Welt mit dem Wunsch einhergeht, *als Ich zu verschwinden*. Und vielleicht ist der, auch in Tagträumereien ebenso wie in der Philosophiegeschichte (bei Epikur und Descartes etwa) präsente Wunsch, sich zu verstecken, nicht zuletzt auch das Phantasma, sich so gut zu verstecken, dass man sich selbst nicht wieder finden würde. (Bei Descartes lässt sich das in sehr strenger Weise philosophisch nachverfolgen, denn das konkrete Subjekt René Descartes verschwindet ja auch aus der Allgegenwart des „ego“, um Raum zu schaffen für ein anderes Subjekt, das reine Bewusstseinssubjekt, hinter dem man sich verstecken kann.)[43]

Die Dialektik des Seins, die wir gefunden haben, muss also ergänzt werden: Sie ist nicht einfach ein wildes Vorwärtsstürmen. Gerade weil in ihr die Zeit als solche ins Gewicht fällt, muss sie immer auch eine eigene, unvorhersehbare Rhythmik ausbilden – mit Drängen und Eilen, aber auch mit Zögern und Stolpern, und vor allem mit der Möglichkeit des Abbrechens. Dazwischen stehen die notwendigen Phasen der Stille, etwas, was Freud in seiner Theorie der Psychogenese „Latenzphase“ genannt hat. Wir werden im Einzelnen im Zusammenhang mit der „logischen Zeit“

42 Daher ist schon der Singular „Müdigkeit“ fragwürdig. Konsequenterweise entwirft Peter Handke in seinem *Versuch über die Müdigkeit* eine Vielzahl von Müdigkeiten, mit ihren je eigenen Artikulationen von Welt, von Ich, Anderem, Wir, er erzählt „von den unterschiedlichen Weltbildern der verschiedenen Müdigkeiten“ (14). Levinas beschreibt in *De l'existence à l'existant* (zumal 41 ff.) die Müdigkeit ganz ähnlich, vor allem was unser Ergebnis betrifft. Für Levinas ist die Müdigkeit freilich Hinweis auf ein Wirken und eine Last des Seins, dem sich sowohl als einem anonymen (dem *il y a*) als auch als dem in der Hypostase vom Subjekt übernommenen einfach nicht entkommen lässt. Unsere Perspektive ist daher sichtlich eine andere.

43 Vgl. hierzu den interessanten Aufsatz von Jean-Luc Nancy: Larvatus pro Deo.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darauf zurückkommen. Hier soll es genügen darauf hinzuweisen, *dass die Dialektik ihre Systole und ihre Diastole hat*.[44]

44 In einem ähnlichen Kontext hat bereits Merleau-Ponty diese Begriffe eingebracht, vgl. Phénoménologie de la perception. 850 und 981.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel II: Wechselfälle der logischen Zeit

Jedes Thema als Handschuh betrachten. Umstülpen.
Canetti, *Die Provinz des Menschen*

WZA-Y'EI is a word for the *negative* conceptual space left surrounding a *positive* concept, the class of things larger than thought, being what thought excludes.
Alan Moore, *The courtyard*

Nachdem die zentralen Mechanismen jener Dialektik erhellt wurden, die mit „Geschichte" letztlich synonym ist, immer freilich unter der Voraussetzung einer Metaphysik der Immanenz, sollen in diesem Kapitel einige weitere Aspekte dieser Geschichtlichkeit betrachtet werden. Diese Aspekte lassen sich unter dem Begriff der „logischen Zeit" zusammenfassen. Der Begriff der logischen Zeit ist einigen verstreuten Andeutungen bei Deleuze und Lacan entnommen.[1] Er soll hier als jene

1 Vgl. bei Lacan zumal in: ‚Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme'. In: Écrits I. 195-211. Bei Deleuze finden sich entsprechende Andeutungen vor allem gegen Ende des Kapitels IV von *Différence et répétition*, wo die *différenciation* als Aktualisierung des Virtuellen beschrieben wird, vgl.: Différence et répétition. 269-285. Einiges in diesem Kapitel wurde bereits ausgeführt in: Von Dingen und Wörtern in Zeiten der Differenz. Als das Vorliegende längst geschrieben war, musste ich überrascht feststellen, dass der Begriff einer logischen Zeit auch bei Walter Benjamin auftaucht, und zwar als jene Zeit, in der sich allein produktives Erkennen vollziehen lässt, im Gegenentwurf zur Idee einer Erkenntnis, die Zeit überspringt. Die Stoßrichtung ist also vor allem epistemisch (und zieht etwa im *Passagen*-Werk und in den ‚Geschichtsphilosophischen Thesen' eine ganze Erkenntnistheorie nach sich), sie ist aber ohne Zweifel verwandt mit der Verwendung des Begriffs, die ich einsetze. „Das Jetzt der Erkennbarkeit ist die *logische Zeit*, welche anstatt des zeitlosen Geltens zu begründen ist." Walter Benjamin: Kairos. 71.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rhythmik der Artikulation von Welt genommen werden, in der sich konkret geschichtlich Einsicht vollzieht und Wahrheit konstituiert. In diesem Sinn werden wir zuerst die Analysen Ludwik Flecks zur Geschichtlichkeit der Wissenschaft verfolgen, um uns dann den Mechanismen der Begriffsbildung und –fortspinnung zuzuwenden. Daraus wird sich ein Bild der Struktur der logischen Zeit ergeben, das sich zum einen auf den Humor als die zentrale Vene derselben, zum anderen auf das Jenseits der logischen Zeit öffnen wird.

DIE WISSENSCHAFTLICHE TATSACHE: LUDWIK FLECK

Ludwik Flecks *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* ist ohne Zweifel eines der bedeutsamsten Bücher, die zur Wissenschaftstheorie geschrieben wurden. Nur die Zeitumstände – Fleck veröffentlichte als polnischer Jude das Buch im Jahr 1935 in Deutschland und auf deutsch – können erklären, wie ihm bisher jede breitere Rezeption versagt bleiben konnte. Die Präzision und Differenziertheit seiner, von medizinischem Sachwissen wie von philosophischem Scharfsinn geleiteten Analysen und die kristallklare metaphysische Stringenz empfehlen es so nachdrücklich, dass ich es im Folgenden nicht so sehr diskutieren möchte, als vielmehr aus ihm eine Reihe von Elementen herausgreifen und Konsequenzen aus diesen ziehen werde.

Auch wenn der Begriff der Transzendentalphilosophie darin nirgends fällt, so stellt sich Fleck doch von der allerersten Seite an auf den Boden solchen Philosophierens. Denn dort schreibt er über die selbstverständlich gewordene „Tatsache“: „Sie ist uns selbstverständlich geworden, sie dünkt uns fast gar kein Wissen mehr, *wir fühlen nicht mehr unsere Aktivität bei diesem Erkenntnisakte*, nur unsere vollständige Passivität gegenüber *einer von uns unabhängigen Macht, die wir ‚Existenz‘ oder ‚Realität‘ nennen*.“[2] Aus diesem Grund nimmt sich Fleck als praktizierender Mediziner eine Tatsache der Wissenschaft vor, die zum einen noch so „neu“ ist, dass sie noch nicht selbstverständlich geworden ist, und deren Genese sich zum anderen gut verfolgen lässt, nämlich die Wassermann-Reaktion zum Nachweis der Syphilis.

Zugleich antizipiert dieser Satz aus der ersten Seite bereits die Unterscheidung in *aktive und passive Koppelungen*, mit der Fleck die seiner Ansicht nach wenig hilfreichen Begriffe des Subjektiven und Objektiven ersetzt. Aktive Koppelungen sind jene Verbindungen innerhalb eines Erkenntniszusammenhangs, die als in der Willkür der agierenden Subjekte stehend empfunden werden: So kann der Experi-

2 Ludwik Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. 1. Meine Hervorhebungen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mentator die Zusammensetzung seiner Lösungen variieren (und wird dies hoffentlich auch verzeichnen); so kann der Philosoph Annahmen machen, deren problematischen oder heuristischen Charakters er sich bewusst bleibt (so etwa Descartes' Zweifelsmethode oder sein *genius malignus*); so kann der Volkswirt Konstanten einführen, die es ihm erlauben werden, komplexere Zusammenhänge zu systematisieren. Aktiv sind aber auch jene Koppelungen, die als historisch und kulturell gewachsene Voraussetzungen das Forschen als ganzes anleiten, z.B. die unerschütterliche Überzeugung, dass nur eine quantifizierende und experimentelle Wissenschaft vom menschlichen Seelenleben den Namen der Wissenschaftlichkeit überhaupt verdient. Man sieht bereits, warum die Begriffe von Subjektivität und Objektivität hier nicht weiterhelfen: Das Aktive lässt sich in dieser Dichotomie überhaupt nicht fassen.

Passive Koppelungen sind dann jene Verbindungen innerhalb eines Erkenntniszusammenhangs, die als zwingende Folgen oder Wirkungen einer Voraussetzung der Spontaneität der Subjekte eine Grenze aufweisen. In unseren Beispielen wäre die Veränderung des Resultats, das sich nach Variation der Zusammensetzung einer Lösung dem Chemiker in gehöriger Regelmäßigkeit (d.h. nach Wiederholung des Vorgangs in Versuchsreihen – auch diese Forderung der Wiederholung gehört ins Aktive) darbietet, eine solche passive Koppelung. Descartes' Selbstgewissheit des *cogito* und die absolute Gewissheit der Wahrheit der *idea Dei* wäre eine solche, ebenso wie das Ergebnis, auf das der Volkswirt in seinen Berechnungen stößt. „Realität", „Wirklichkeit", „Wahrheit" sind also die präzisen Korrelate von aktiven Erkenntnisleistungen, von denen sie nirgends abstrahiert werden dürfen. Aktivität und Passivität, Willkür und Wirklichkeit sind keine streng trennbaren Teile, sondern immer neu sich ergebende Aspekte eines *Gangs* der Erkenntnis. Sie ergeben sich in geregelter Weise aus dem Fortgang und der Entwicklung des Denkstils selbst oder aber im „Sprung" von einem Denkstil zum nächsten – ein „Sprung", der aber seinerseits geregelt ist, auch wenn seine Regelhaftigkeit gerade dahin besteht, eine neue Regelhaftigkeit, neue Kriterien von Wahrheit und Wirklichkeit zu instituieren. Kein Satz der Wissenschaft ist nur aktiv oder nur passiv, sondern konstituiert sich vielmehr daraus, dass das Aktive (das „Subjektive") und das Passive (die „Wirklichkeit") – jene beiden heterogenen Reiche, an der alle Erkenntnis und alle Erkenntnistheorie laboriert – ihn aus sich als aus einer asymmetrischen Spannung entlassen.

Es ist deutlich, dass Fleck der Transzendentalphilosophie so ihre historische Dimension erschließt.[3] Dem entspricht, dass Fleck jede überhistorische, transzen-

3 Er kommt übrigens auch zu einer ganz auf seinen detaillierten Ansatz gestützten Formulierung der Husserl'schen Generalthesis der natürlichen Einstellung: In Bezug auf die innere Harmonie der Denkstile schreibt Fleck, sie schaffe „den festen Glauben an eine unabhängig von uns existierende Wirklichkeit" (114 f.).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dente Perspektive verweigert. Die Metaphysik der Immanenz, die wir als den Knoten unserer ganzen Untersuchung festgestellt haben, kommt bei Fleck zu ihrer schärfsten Anwendung. So stellt das erste Kapitel des Buches vier verschiedene, aber zueinander in vielfachen Beziehungen stehende „Syphilis"-Begriffe vor, vom mystisch-ethischen („Syphilis" als Folge astronomischer Konstellationen sowie als göttliche Strafe für „Unzucht"), über den empirisch-therapeutischen („Syphilis" definiert durch ihre Behandelbarkeit durch Quecksilber) und den pathogenetischen („Syphilis" in Korrelation mit einer spezifischen Qualität des Bluts Betroffener) bis zum ätiologischen („Syphilis" verursacht durch das Bakterium Spirochaeta pallida). Entscheidend ist nun, dass diese „Syphilis"-Begriffe, die Fleck auch Krankheitseinheiten nennt, nicht *dasselbe* beschreiben. Im Gegenteil bestimmen die Parameter des Forschens und Denkens allererst, was in einer schwer (wenn überhaupt) differenzierbaren Ansammlung möglicher Phänomene als *etwas* und als der „Syphilis" zugehörig zu erscheinen hat. Die „Syphilis" muss daher immer in Anführungszeichen gesetzt werden, denn zwischen den verschiedenen Begriffen von ihr besteht zwar ein beschreibbares, nämlich historisches Verhältnis, nicht aber eine Identität des Gemeinten. Wichtig ist aber, dass man, obgleich man etwa als Mediziner wie Fleck an dem jeweils aktuellen Begriff und seinen Parametern festhält und festhalten muss, in metaphysischer Strenge gesprochen nicht die „wahre" Theorie identifizieren kann. Da jede Theorie denkstilabhängig ist, da jeder Denkstil seine Kriterien der Wissenschaftlichkeit und der Wahrheit begründet, da aber jenseits eines Denkstils überhaupt nicht gedacht werden kann, lassen sich keine letztgültigen und absoluten Kriterien der Wahrheit angeben – im Prinzip sind alle Krankheitseinheiten gleichwertig; was ihren Unterschied möglich, verständlich und produktiv werden lässt, ist einzig und allein die Geschichte, die sie hervorbringt. Bedürfte es noch eines Belegs für Flecks Metaphysik der Immanenz, dann findet er sich dort, wo als „Beispiele" einer in unmögliche Aporien führenden Verabsolutierung eines wesentlich relativen Begriffs auch die Begriffe von Existenz, Wirklichkeit und Wahrheit auftauchen und explizit Kants „Ding an sich" als Erscheinungsform dieses folgenreichen Irrtums zurückgewiesen wird (41).

Mit Hilfe der Ausführungen des vorigen Kapitels lässt sich vielleicht die Physiognomie der Denkstile noch näher fassen.[4] Was m.E. entscheidend daran ist, ist die

4 Fleck definiert den Denkstil. Er schreibt: „Wir können also *Denkstil als gerichtetes Wahrnehmen, mit entsprechendem gedanklichen und sachlichen Verarbeiten des Wahrgenommenen, definieren*. Ihn charakterisieren gemeinsame Merkmale der Probleme, die ein Denkkollektiv interessieren; der Urteile, die es als evident betrachtet; der Methoden, die es als Erkenntnismittel anwendet." (130) Mein Versuch, ihn näher zu fassen, ist eher strukturell orientiert – eine Richtung, die Fleck in der vorgeschlagenen formalen Allgemeinheit eher vermeidet, aus seinem berechtigten Misstrauen gegen jede bloß formale Erkenntnistheorie heraus (vgl. 14 f.).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jeweils neue Beschreibung der Verhältnisse zwischen einer Ursache und ihren Wirkungen einerseits und die Festlegung der Prozesse der Wissenschaftlichkeit andererseits. Wir hatten gesehen, dass in jeder Metaphysik – und wie sollte die Wissenschaft von ihr frei sein? – ein Etwas als Ursache der Phänomene zugrundelegt wird; diese fungieren als Zeichen für jenes. Während nun der Zeichenaspekt theoretisch nur als Umkehrung der Ursächlichkeit aufgefasst wird (und daher von dieser abhängig bleibt), ist grundsätzlich immer fraglich: 1. *was* überhaupt als Ursache in Frage kommt, 2. *wie* „Ursächlichkeit" gedacht wird und damit 3. *inwiefern* das Beobachtbare Wirkung der zugrundelegten Ursache sein kann. Jeder Denkstil beantwortet diese drei Fragen, und er muss sie beantworten, will er Wissenschaft sein. Zugleich damit legt er fest, nach welchen Prozessen die Aufdeckung der Ursachen zu geschehen hat, wer daran beteiligt ist, nach welchen Ritualen der Austausch oder Streit der Meinungen organisiert ist usw. Diese Aspekte obliegen der disziplinierenden Gewalt des Denkkollektivs. Fleck hat sie (146-164) für das moderne Denken beschrieben.

Wir haben es also mit einem Relativismus zu tun, aber mit einem ganz strengen. Erkennen ist relativ auf einen Denkstil und ein Denkkollektiv. Im Erkennen kommen das Individuum, das Kollektiv (als Träger des Denkstils) und die „Realität" in eine Auseinandersetzung, deren „Ergebnis" radikal unabsehbar ist, weil die Begriffe, in denen es beschrieben werden kann, allererst gefunden werden müssen. Die „ersten Beobachtungen" und das Ergebnis lassen sich nicht in derselben Sprache beschreiben.[5]

Denn wo sich eine „Tatsache" einmal etabliert hat, da schafft sie „*Erfahrenheiten*". D.h. dass ein Forscher, der sich nicht nur in einen bestimmten Denkstil, sondern auch in bestimmte in ihm wirksame Tatsachen eingearbeitet hat, diese allererst zu sehen lernen muss und sie, nach gehöriger Übung und Gewöhnung, bald auch ohne Schwierigkeiten sehen wird.

> Eben dieses Voraussetzungsvermögen [der stilgemäßen Kontrollmechanismen und Gewissheiten] und die Übung, manuelle und gedankliche, bilden zusammen mit dem ganzen experimentellen und nicht experimentellen, sowohl mit dem klargefassten wie auch mit dem unklaren „instinktiven" Wissensbestande eines Forschers das, was wir Erfahrenheit nennen wollen. (126)

Erfahrung wird so selbst zu einem dynamischen System, das überhaupt nur in seiner Verschiebung und Geschichtlichkeit sein kann! Wissenschaftlicher „Fortschritt" bedeutet die Etablierung neuer Weisen der Erfahrung.

---

5 „In der Sprache der ersten Beobachtungen sind die Ergebnisse ebenso wenig aussagbar wie umgekehrt, die ersten Beobachtungen in der Sprache der Ergebnisse." (118)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dagegen beginnt jede wissenschaftliche Einsicht mit einem Sehen, das sich spezifisch von diesem „Gestaltsehen“ (121) unterscheidet, nämlich mit einem „unklaren anfänglichen Schauen“; dieses ist

> stillos: verworrene, *chaotisch* zusammengeworfene Teilmotive verschiedener Stile, widersprechende Stimmungen treiben das *ungerichtete* Sehen hin und her: Streit der gedanklichen Gesichtsfelder. Es fehlt das Tatsächliche, Fixe: man kann so oder so sehen, fast willkürlich. Es fehlt der Halt, der Zwang, der Widerstand, der „*feste Boden* der Tatsachen“. (121 f. Meine Hervorhebungen)

Ist es nicht auffällig mit welcher Zwangsläufigkeit in dieser Beschreibung jene Begriffe auftauchen, die wir im vorigen Kapitel zur Kennzeichnung der Dialektik der Geschichte eingeführt hatten? Das Chaos als das andere des Bestimmten und die Richtung, die der Vertex erst zu geben vermag, beherrschen das Bild des anfänglichen Schauens. (Später spricht Fleck noch einmal von dem „Chaos, dem [der Forscher] gegenübersteht“, 124.)

Ebenso deutlich ist aber auch, dass es ein totales Chaos nicht gibt. Es gibt es eben immer nur in Bezug auf ein entweder unterstelltes oder bereits wirksames Bestimmtes und Bestimmendes; und selbst wo noch gesucht wird, erscheint immer schon etwas, sei es auch noch so vage oder mit noch so wenig festen Differenzierungen. *Die Differenz ist gerade das, was der Denkstil mit seiner dreifachen Bestimmung des Seins (Ursache, Ursächlichkeit, Wirkungen) erst hervorbringt, und zwar sowohl als Differenz des einen gegen das andere wie als Binnendifferenzierung jedes möglichen Gegenstands*. Dass aber ein vollkommen chaotisches Sehen nirgends zu finden ist, liegt daran, dass die Arbeit des Erkennens *keinen Anfang* hat (so wie sie auch kein Ende kennt): Jeder Erkennende unterliegt immer schon dem Denkstil und Denkkollektiv, dem er sich ausgesetzt findet. *Damit ist vollkommen deutlich, dass wir mit dem Denkstil und (korrelativ und von ihm unabtrennbar) dem Denkkollektiv eine konkrete und detaillierte Ausarbeitung dessen vorfinden, was wir im vorigen Kapitel* das Gesetz *genannt haben*.

Das Gesetz ist jene Grenze, die überhaupt etwas als Etwas zur Erscheinung bringt. Sie bestimmt, was ist und was gesagt werden kann; sie ist die (immer vorläufige) Festsetzung der Arbeit des Vertex. Ebenso bringt erst der Denkstil überhaupt etwas zur Erscheinung. Er macht es möglich, dass sich ein Relevantes und in sich Bestimmtes aus der Menge der möglichen Erfahrungen aussondert und heraussticht – eine „Menge“, die natürlich dieser Artikulation nicht vorhergeht, sondern ihrerseits als Produkt des Denkstils selbst erscheint. Mit Husserl gesprochen, ist auch hier, im Bereich der Wissenschaft wie bei jeder Erkenntnis das Prinzip der Abschattung unhintergehbar: Die von einem gegebenen Gesetz (mit Fleck von einem Denkstil und Denkkollektiv) abhängige und sich in der Geschichte, der logischen Zeit verwirklichende Erkenntnis kann nicht übersprungen werden hin auf ei-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ne zeitlose, voraussetzungslose und vorsoziale Position. „Es existiert keine ‚Erfahrung an sich', der man zugänglich oder unzugänglich sein könnte." (66) Die Idee absoluter, d.h. von allen Bedingungen losgelöster Wahrheit ist nichts als die Fiktion, die sich im Vollzug der Erkenntnis, in der Stabilisierung des Denkstils und der Eingewöhnung in den sich so konstituierenden Denkzwang retroaktiv als eine transzendentale ergibt. Wahrheit und Wirklichkeit sind jene Dimensionen der Welthabe, die sich im Prozess der Erkenntnis in ihrer je konkreten Gestalt ergeben und die von ihrer Genese nirgends abgetrennt werden dürfen:

> Auf diese Weise ist die Entdeckung mit dem sogenannten Irrtum unzertrennlich verflochten: *um eine Beziehung zu erkennen, muss man manche andere Beziehungen verkennen, verleugnen, übersehen*.
> Analog den Erscheinungen der Bewegungsphysiologie verhalten sich jene der Erkenntnisphysiologie: um die Bewegung eines Gliedes auszuführen, muss ein ganzes sogenanntes myostatisches System als Fixationsbasis unbeweglich gemacht werden. Jede Bewegung besteht aus zweierlei aktiven Vorgängen: aus Bewegungen und aus Hemmungen. Dem entspricht in der Erkenntnisphysiologie ein zielstrebendes, gerichtetes Determinieren und ein entgegenkommendes Abstrahieren, die einander ergänzen. (44. Meine Hervorhebung)

Auf diese Weise sind Erkenntnis, *Etwas-Sehen* einerseits und die Täuschung, *Etwas-Nicht-Sehen* andererseits produktiv miteinander verwachsen. Jeder Denkstil schafft zugleich mit dem durch ihn Bestimmten einen unscharfen Bereich dessen, was aus ihm, aus der Wirklichkeit damit, ausgeschlossen bleibt. Fleck analysiert eine Reihe von Stufungen, in denen sich dieser Ausschluss praktisch vollzieht (40-53). Diese Stufungen reichen von der Undenkbarkeit des nicht dem Denkstil Konformen über seine Unsichtbarkeit, sein Verschweigen, seine aufwändige theoretische Reintegration bis hin zur magischen Realisierung des nur theoretisch Vermeinten. Gerade die letzte Stufe ist instruktiv: Fleck bezieht sich darin auf Abbildungen aus alten anatomischen Atlanten, in denen – gemäß der Theorie, dass männliche und weibliche Geschlechtsorgane strukturell isomorph sind – bei den weiblichen Organen Gefäße zum Abfluss des unterstellten Ejakulats einfach zugeschrieben werden. Die Pointe daran ist doppelt: Zum einen muss man keinen bösen Willen zur Täuschung vermuten; die Herrschaft des Denkstils lässt etwas sehen, was man für diese, der Theorie nach notwendigen Gefäße hält. Zum anderen lässt sich die Denkstilgebundenheit selbst noch der Abbildung nicht umgehen: Bei seiner Suche nach einer „naturgetreuen" Abbildung, die er im Buch den alten Zeichnungen gegenüber hätte stellen können, musste Fleck feststellen, dass so eine sich nicht finden ließ. Selbst noch Photographien, auf die er stieß, waren im Sinn der herrschenden Theo-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rie manipuliert.[6] „So überzeugte ich mich noch einmal, dass keine naturtreue Abbildung der überholten gegenübergestellt werden kann: nur Lehre steht gegen Lehre. […] In der Naturwissenschaft gibt es gleichwie in der Kunst und im Leben keine andere Naturtreue als die Kulturtreue." (48)

Es sind diese Ausführungen, die uns einen der wichtigsten Punkte dieser Arbeit klarstellen und präzise fassen helfen: Die *Anschauung* kann nicht als eine für sich bestehende letzte Grundlage aller Wissenschaft dienen, nicht einmal der Phänomenologie. Denn was Anschauung ist, was wirklich gesehen werden kann, verweist immer schon auf eine „Sinnsedimentierung", auf eine unabsehbare Geschichte der „Sinnkonstitution", auf einen „Denkstil", *ein Gesetz*, in dem sie sich als ganze artikuliert. *Anschauung ist in einem ganz präzisen und konkreten Sinn in der Dialektik der logischen Zeit selbst verankert*.[7]

Und noch ein Zweites wird durch diese Beispiele und durch die Analysen Flecks in jenem Abschnitt deutlich: Unsere erste Charakterisierung und Annäherung an die Termini der Dialektik bedarf einer Präzisierung. Zwar ist es richtig, und Flecks eigene Formulierungen bestätigen das, dass in jeder metaphysischen Theoretisierung das andere des Bestimmten und des Bestimmenden als Chaos, Materie… auftritt. Doch in der konkreten Artikulation der Welt durch die Dialektik der logischen Zeit ist das andere des Bestimmten keineswegs einfach und undifferenziert das Unbestimmte. Vielmehr ist das andere des Bestimmten meist selbst vielfältig bestimmt. Es unterliegt der *Atimia* des Gesetzes, der Entrechtung und Ausstoßung aus dem Bereich des „Wichtigen" oder „Wirklichen" oder „Wissenschaftlichen" oder was auch immer das Gesetz in seiner konkreten Gestalt repräsentiert. *Nicht einfach das Unbestimmte ist das andere des Bestimmten, sondern das Nicht-Seiende und das Irrelevante, das Falsche und das Undenkbare, aber auch das Unsinnige, das Absurde, das Groteske, das Obszöne und Widerliche, selbst noch das Böse* – mit einem Wort: alles, worauf sich der *Humor* mit Vorliebe stürzt, um es auszukosten und ihm für einen Augenblick zu seinem Recht zu verhelfen, wenn auch nur in einem Akt der Bestimmung und Sinnverleihung, der selbst als *Travestie* jeder

6 Überhaupt die Photographie: Selbst wo man eine ganz unmanipulierte Photographie „so wie sie ist" in ein Lehrbuch aufnehmen würde, so wäre doch schon die Auswahl aus den unendlich vielen möglichen Photographien eine, die *als typische* direkter Ausfluss eines Denkstils und der durch ihn bestimmten Erfahrenheit wäre.

7 „Konkretes vom Abstrakten ist überhaupt nicht exakt zu unterscheiden. Die ganze Einteilung beruht auf höchst primitiver Denkart." (34, Fn.) Leider scheint mir Fleck auch hierin recht zu behalten. Gleichwohl lässt sich auf diese Begriffe nicht ohne Weiteres verzichten. Wenn ich sie weiterhin gebrauche, dann mit der nun unzweifelhaften Kautel, dass auch in ihnen keine absolute, keine unhistorische Unterscheidung vor allem gesehen werden darf.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„wirklichen“ Setzung von Recht auftritt. Denn der Humor ist nichts anderes als das Oszillieren des Gesetzes, das für sich zur Erscheinung kommt. (Dazu später mehr.)[8]

8 Ebenso kann das andere der Bestimmtheit einer moralisch-theologischen Deutung unterliegen. Dafür ist z.B. das zweite Buch von Miltons *Paradise Lost* instruktiv. Die gefallenen Engel werden von Anfang an in einer Ordnung vorgestellt, einer Hierarchie, die zum einen ihre deutliche Herkunft von der himmlischen hat – denn dort wurde sie instituiert –, die zugleich aber, durch die Untreue zu Gott, zu ihrer eigenen Travestie verkommen ist. Als sich Satan auf den Weg macht, die Erde zu suchen, deren kommende Erschaffung noch im Himmel prophezeit worden war, stößt er zunächst, an den Pforten der Hölle, auf die Personifikationen von Sünde und Tod (II, 648 ff.). Die Sünde, einst Satans „Tochter“ und Geliebte, endet nun ab der Hüfte in einem schlangenartigen, sich windenden Stachel. Tod aber, der Sohn der inzestuösen Verbindung, ist ganz der Form entkleidet: „The other shape/If shape it might be called that shape had none/Distinguishable in member, joint or limb,/Or substance might be called that shadow seemed,/For each seemed either; black it stood as night,/Fierce as ten Furies, terrible as hell,/and shook a dreadful dart; what seemed his head/The likeness of a kingly crown hat on.“ (II, 666-673) Dieser Tod ist geradezu dadurch gekennzeichnet, dass er sich der Gestalt entzieht, dass er der Bestimmtheit mangelt, aber nicht in einer nur defizitären, sondern einer dezidiert bedrohlichen Weise. (Man beachte nur das wiederholte „seemed“: Hier lässt sich etwas im Wortsinne nicht fassen.) Durch seinen Rest an Bestimmtheit bleibt der Tod aber ein geradezu *liminales Wesen*, was ja in mehr als einer Weise zu ihm passt: als Hüter der Pforte, als Übergang von diesem Leben zum nächsten, als Gestalt ohne Gestalt. Als es Satan gelingt, Sünde und Tod zu überzeugen, ihm die Pforte zu öffnen, sieht er sich nun tatsächlich einem unendlichen Ozean gegenüber, in der das *Chaos* der Elemente herrscht. Milton entwirft hier also, in 890 ff., ein exaktes Bild des metaphysischen Unbestimmten (wenn es so etwas geben kann). Zugleich greift er dazu auf antike, atomistische und elementarphysikalische Vorstellungen zurück, die ja bereits eine erste Ordnung des Chaos *als Chaos* nämlich sind. (Es bestätigt sich, dass es ein absolutes Chaos nicht einmal in Gedanken geben kann.) Auch Gott als Prinzip aller Bestimmung kehrt wieder, denn der Kampf der Elemente wird solange weitergehen, bis Gott ordnend in ihn eingreift und aus ihm neue Welten erschafft (914-6). Was in diesen Beschreibungen schon angedeutet ist, nämlich dass Chaos (895, 907), Nacht (894) und Zufall (910) als halb abstrakte, halb personifizierte Richter über diesen Abgrund („abyss“) herrschen, bestätigt sich zunächst in der Erzählung: Satan fällt, und er würde bis heute fallen, hätte ihn nicht eine *zufällige* gewittrige Wolke in die Höhe geschleudert („by ill chance“, 935). Der Zufall ist also als klar umrissene Größe in der Aitiologie des Bösen wirksam; er gehört selbst, und gerade in seiner Unbestimmtheit, in das Reich, das sich der Bestimmung entziehen will und eben dadurch mitbestimmt bleibt. Das bestätigt sich weiterhin, wenn Satan, angelockt durch ein *Gewirr* („hubbub“) von Stimmen und *Lärm*, auf den Thron jenes Abgrundes trifft (und wieder eine Travestie). Auf dem Thron sitzt die *Nacht*, und neben ihr finden sich klassische Göt-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und schließlich benennt Fleck auch ein offenbar allgemeines Prinzip, mit dem er, so der erste Eindruck, doch wieder zu einer überhistorischen Sichtweise zurückkehrt: „Ich halte das Postulat vom Maximum der Erfahrung für das oberste Gesetz wissenschaftlichen Denkens." (70) Man muss dieses Postulat aber recht verstehen: Es kann nicht gemeint sein, dass eine wissenschaftliche Theorie „möglichst viel", vielleicht sogar „möglichst alles" in der Erfahrung erklären können sollte; Fleck formuliert also nicht ein *Metaprinzip* und übergeordnetes *Kriterium* wissenschaftlichen Arbeitens. Nicht nur widersprechen dieser Auslegung die folgenden Sätze derselben Seite; nicht nur wäre so das alte „Gott war's" die wahrscheinlich beste aller Erklärungen, da sie tatsächlich alles erklärt – Fleck hatte doch schon klargemacht, dass es keineswegs selbstverständlich ist, *etwas* überhaupt sehen zu können! Das Postulat vom Maximum der Erfahrung ist daher weder Metaprinzip noch Kriterium, sondern nichts anderes und nichts Geringeres als das *innere Prinzip der Dialektik der logischen Zeit selbst*: Immer mehr und immer weiteres und anderes drängt dazu, erfahren werden zu können. „Fortschritt" heißt in dieser Dialektik dann, dass solches, was zuvor in den Graubereichen des Unbestimmten lag (in dessen vielfältiger Differenzierung) zum Gegenstand einer *wirklichen Erfahrung* werden kann. Zugleich kann niemals alles gesehen und erfahren werden; jede Verbesserung des Blicks in einer Richtung wird durch eine Unschärfe, ein Abrücken in einer anderen erkauft. Das Postulat vom Maximum der Erfahrung reguliert also immer schon und ohne jede transzendente Begründung die Dialektik der logischen Zeit, eben weil diese Dialektik und Geschichte *ist*.[9]

---

ter der Hölle wie Orcus und Ades, ebenso Demogorgon, eine Gestalt, die ähnlich wie die Nacht durch ihre Unbestimmtheit bestimmt ist. Damit ist Milton auf dem Boden der Unbestimmtheit als solcher. Er setzt ihr aber eine bestimmte Unbestimmtheit zur Seite, nämlich einige Höflinge des Chaosthrons, die als Prinzipien der Zerstörung jeder rechten Ordnung vielfältig im menschlichen Leben wirken: das Gerücht („Rumour"), der Zufall („Chance"), Aufruhr („Tumult"), Verwirrung („Confusion") und Zwietracht („Discord") (959-967). Bei Milton ist also beides präsent: das Unbestimmte als solches, als reines und „bloß" formales Prinzip der Zerstörung von Ordnung überhaupt, und die „konkreten", also ihrerseits wohlbestimmten Prinzipien solcher Zerstörung. Das, was sich dem Zugriff dadurch entzieht, dass es der Ordnung ermangelt, ruft klassischerweise das Gefühl der Erhabenheit hervor; Burke zitiert denn auch in seiner Analyse derselben die (oben wiedergegebenen) Verse über den Tod, unter dem Titel der Dunkelheit („Obscurity") und resümiert: „In this description all is dark, uncertain, confused, terrible, and sublime to the last degree." (Edmund Burke: A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful. 55).

9 „Diese Denkstilveränderung – d.h. Veränderung der Bereitschaft für gerichtetes Wahrnehmen – gibt neue Entdeckungsmöglichkeiten und schafft neue Tatsachen." (144) Dieses Postulat darf nicht mit dem später von Fleck genannten „Postulat des Maximums der

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Von hieraus lässt sich auch die Rolle beleuchten, die die Anschauung unter solchen Vorzeichen noch haben kann. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sie in einer so verstandenen Philosophie nicht mehr die Funktion einer letzten und unzweifelhaften Begründung erfüllen kann. Damit fällt aber auch der starre Kontrast von Begriff und Anschauung, der die Philosophie spätestens seit Kant in immer schärferer Form beschäftigt hat. Gleichwohl versteht sich die vorliegende Analyse doch als eine phänomenologische. Wie lässt sich das noch rechtfertigen? Zum einen hatten wir schon ausführlich dafür argumentiert, dass sich in der Phänomenologie in letzter erdenklicher Klarheit ein metaphysisches Konzept ausspricht, das für alles zukünftige Denken leitend sein muss und das, obwohl mit seinen eigenen Schwierigkeiten behaftet, tatsächlich in gewisser Hinsicht einen „Endpunkt" der Philosophiegeschichte darstellt: die Metaphysik der Immanenz. Husserl hatte also recht, wenn er die Philosophie in der Phänomenologie an ein Ziel gekommen glaubte, auch wenn er wohl dieses Ziel nicht an der richtigen Stelle vermutete. (Dass dieser „Endpunkt" in Wirklichkeit nur ein *Anfang* ist, ein unhintergehbarer Schritt der logischen Zeit, versteht sich nach allem Vorangegangenen von selbst.)

Zum anderen verliert die *Anschauung* aber keineswegs ihre zentrale Rolle in der Philosophie. *Vielmehr wandelt sie sich von der Grundlage der Wahrheit aller Philosophie zu deren wichtigstem, vielleicht einzigem Thema, das sich durch seine Wandelbarkeit, seine Historizität, seine Sozialität geradezu auszeichnet, im besten Sinn des Wortes*. Es ist letztlich die Frage, die diese Arbeit von ihrem Anfang an begleitet: Was heißt es ganz konkret und je neu und anders, eine Welt zu haben? Wie ist diese volle und anschauliche Welthabe in der Pluralität der Subjekte, der „Standpunkte" (der Vertices) und in ihrer Geschichtlichkeit zu fassen, unter Ausschaltung jeder Transzendenz? Wie ist es möglich und was heißt es, dass diese Welthabe gerade nicht festgelegt ist, sondern im Gegenteil nur ist, insofern sie sich je anders bestimmt (Altermination)? *Die Anschauung wandelt sich mit einem Wort und wird von einer passiven zu einer, vielleicht zu der aktiven Koppelung des Menschseins*. Diese Arbeit ist demnach phänomenologisch – wenn man auf solche Schulzuweisungen Wert legt –, indem sie die Anschauung *noch* ernster nimmt.

Doch Flecks Ausführungen zeigen deutlich, dass man auf solche Schulzugehörigkeiten nicht ohne weiteres Verzicht leisten kann. Wissenschaft, auch Philosophie,

Kenntnisse" (189) vermengt werden, auch wenn sie enge Verbindungen unterhalten: Dieses ist die Erscheinungsform von jenem *innerhalb* eines Denkstils, nämlich des modernen. Das Postulat vom Maximum der *Erfahrung* muss keineswegs in einem Denkstil auftauchen; dieser kann explizit gegen seinen Gedanken gerichtet sein. Dieses grundlegende Postulat ist nämlich als internes Prinzip der Dialektik von Geschichte überhaupt den Denkstilen weder transzendent noch einfach immanent, so wie ein Gedankeninhalt (z.B. ein bestimmter Krankheitsbegriff) einem Denkstil immanent ist.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist wesentlich eine soziale Tätigkeit, auch wenn auf den Büchern üblicherweise am Ende nur *ein* Name prangt. Das Denkkollektiv verbürgt, nicht zuletzt durch einen sozialen Zwang, durch Einweihungs- und Autoritätsmechanismen, die Stabilität und Kontinuität des Denkstils.[10] Es verbürgt dadurch die notwendigen Bedingungen dafür, dass Geschichtlichkeit sich herstellen kann, es verbürgt nicht zuletzt nämlich auch *Verständlichkeit*. Dass Verständlichkeit und Unverständnis keine Widersprüche sind, sondern im Gegenteil sich gegenseitig fordernde Aspekte ein und desselben Prozesses, macht die Konstitution dieser Geschichtlichkeit überhaupt erst verständlich. Fleck hat das genau beobachtet:

> Fertigkeiten, Erfahrungstatsachen, Ideen – „falsche" und „richtige" – gingen von Hand zu Hand, von Kopf zu Kopf und änderten sicherlich ihren Inhalt, sowohl während des Aufenthaltes in jedem Individuum, als auch während des Weges von Person zu Person, da vollkommenes Verstehen des tradierten Wissens so schwer ist. Schließlich entstand ein Wissensgebäude, das eigentlich von Niemandem geahnt und beabsichtigt wurde, ja eigentlich gegen das Ahnen und die Absicht des Einzelnen. (91)

Und das nur in Bezug auf einen Prozess, der sich innerhalb eines Denkkollektivs abspielt. Noch schwerer wiegt das Unverstehen, wo mehrere Denkstile Elemente austauschen: „Man kann also kurz sagen, jeder interkollektive Gedankenverkehr habe eine Verschiebung oder Veränderung der Denkwerte zur Folge." (143) Und der „Denkwert" muss hier sicher ganz in dem Sinn genommen werden, in dem Saussure den sprachlichen Wert nimmt.

Zugleich dürfen Denkstil und Denkkollektiv ihrerseits nicht hypostasiert werden. Sie sind nur und ganz historisch, so wie die Geschichte die letzte und einzige Dimension der Artikulation von Welt überhaupt ist. Immer von neuem artikuliert diese sich in Aktives und Passives: die „Wirklichkeit". „Ein Netzwerk in fortwährender Fluktuation: es heißt Wirklichkeit oder Wahrheit." (105)

Die „Wirklichkeit" war uns schon zweimal begegnet: einmal als die Widerständigkeit des Materiellen, dann als jenes Etwas, das zu entstehen hat, das von einem Subjekt gesetzt wird, im Oszillationsfeld des Gesetzes zwischen Buchstabe und

10 Es sind die Namen, die von einem anderen verliehen werden. Zugleich ist jeder Name eine Altermination, zu der ich mich stellen muss. Und ich kann darin auch versagen: „Die Einführung, eine Art Weihe, die andere erteilen, eröffnet den Eingang in ein Wissen, – Erfahrung, immer nur persönlich erlangbar, befähigt erst zum tätigen, selbständigen Erkennen. Der Unerfahrene lernt nur, er erkennt nicht." (125 f.) Was, so muss man sich fragen, geschieht, wo die Aneignung des eigenen Namens nicht gelingt? Genauer: Diese Aneignung *muss* misslingen, da die Differenz zwischen „mir" und dem Namen nicht aufgehoben werden kann. Aber es mag strukturelle Unterschiede in den Weisen dieses Misslingens geben.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geist. Sosehr dieses in jenes übergehen kann, so wenig dürfen beide Bedeutungen der Wirklichkeit miteinander vermengt werden. Sie bezeichnen andere Weisen, in denen Wirklichkeit erscheinen kann. Während man Wirklichkeit meist (zumindest diesseits der Spekulation) mit der stupiden Anwesenheit der Dinge identifiziert, also „Wirklichkeit", „Faktum" und „Sein" für synonym hält, weist das zweite Wirkliche in eine andere modale Richtung, die wir mit dem Kunstbegriff des Deontischen anzuzeigen versuchten. Zugleich ist diese zweite Wirklichkeitsdimension ihrerseits verdoppelt, insofern das Gesetz einen Anspruch stellt, also das Subjekt in das Deontische hineinstellt, innerhalb dessen *etwas* entstehen muss: In der Spannung zwischen dem Ontischen und dem Deontischen fordert etwas seine Hin-Stellung.

Vielleicht ist auch diese Unschärfe des scheinbar grundlegendsten Begriffs wiederum nur eine Oszillation von Buchstabe und Geist; d.h. „Wirklichkeit" in ihrer vollen Bedeutung kann überhaupt nicht gefasst werden, weil sie eben diese Doppeldeutigkeit des Ontischen und des Deontischen *ist*. Die „Einheit" des Begriffs der Wirklichkeit verbirgt dann nur notdürftig das aufeinander bezogene und doch zu keiner Deckung zu bringende Schwanken der asymmetrischen „Seiten" der „Sache".

Immerhin hat die „nackte" Wirklichkeit immer eine Eigenschaft: Sie stellt einen Widerstand, etwas Festes dar, oder sie soll es doch zumindest. Die Widerständigkeit des Materiellen, der Anspruch des Gesetzes, die Härte der Gewalt, das Widerstandsaviso, in der sich für die Wissenschaft je die „Wahrheit" kristallisiert – immer steht etwas entgegen.[11] Interessanterweise nennt Fleck selbst neben dem Widerstandsaviso der Wissenschaft als Feststellungsarten einer Tatsache auch die Halluzinationen eines Kranken und den Schmerzensschrei eines Kindes, das sich gestoßen hat (134). Und im anfänglichen und noch nicht artikulierten Schauen des Forschers fehlt der „feste Boden der Tatsachen", wie oben schon zitiert.

Eine wesentliche Differenz zwischen Flecks Ansatz und der Weise, in der hier die Analyse geführt wird, darf nicht verschwiegen werden: Bei Fleck ist wesentlich das Denkkollektiv das Subjekt der Erkenntnis, und nur sekundär auch der Einzelne. Dagegen schreibe ich überall so, als sei das Verhältnis umgekehrt. Fleck hätte das sicherlich kritisiert, und mit einigem Recht. Für einmal will ich auf die billige Ant-

11 Castoriadis, dessen Theorie überhaupt einige Verwandtschaft zum hier Entworfenen zeigt (etwa darin, dass auch bei ihm die operativen Begriffe des Bestimmten und des Unbestimmten eine zentrale Funktion erfüllen), schreibt im selben Sinn über die Technik: „La technique opère ainsi la division du monde en ces deux régions fondamentales pour le faire humain: celle qui résiste de toute façon et celle qui (à une étappe donnée de l'histoire) ne résiste que d'une certaine façon. Elle constitue dans le réel brut ce par rapport à quoi on ne peut rien, et ce par rapport à quoi un faire est possible. La technique est création en tant qu'utilisation arbitraire à la fois de la facture rationnelle du monde *et* de ses interstices indéterminés." (Technique. 303)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wort „Dialektik“ verzichten – die gleichwohl am Platze wäre – und auf ein Problem hinweisen, auf das Fleck keine rechte Antwort geben kann: Wie genau lässt sich noch das schöpferische Element der Erkenntnisgeschichte, der logischen Zeit fassen? Dass Geschichte eine solche schöpferische Angelegenheit ist, bestreitet Fleck nicht, im Gegenteil: darin besteht eine seiner wichtigsten Einsichten. Und auch das individuelle und persönliche Element der Wissenschaft sieht Fleck in aller Klarheit. Nur *erklären* kann er es nicht mehr: Warum einer in dieser Richtung, mit diesen Gedanken und tastenden Versuchen forscht und nicht in einer anderen, bleibt fraglich. Zwar gibt es soziale Stimmungen, die bestimmte Probleme begünstigen – etwa die besondere gesellschaftliche Aufmerksamkeit auf die Syphilis und ihre Bekämpfung in Flecks Beispiel –, und sicher sind nicht zu jeder Zeit alle Probleme *möglich*. Doch andererseits werden sie ja erst möglich, indem jemand sie neu und unerwartet angreift, in einer Abweichung vom Denkstil, die groß genug ist, um neue Probleme sichtbar zu machen, doch klein genug, um noch, wenn auch nach Kämpfen und einiger Zeit, als Fortentwicklung des Denkstils selbst gelten zu können. Mit einem Wort: Fleck fehlt ein Begriff, der die Funktion einnehmen könnte, die hier der Vertex hat, ein Hinausgreifen in einen noch unbestimmten Ort, das zugleich ein Hinausgreifen in eine echte Zukunft ist (also eine solche, die mehr ist als bloße logische Fortschreibung der Gegenwart). Jedes Erkennen und Schaffen bedarf aber des *Strabismus*, und solches Schielen wird erst durch die Differenz zwischen Kollektiv/Denkstil und Subjekt eingeführt. Wir werden darauf im folgenden Abschnitt zurückkommen.[12]

12 Der Leser wird bei den vorangegangenen Seiten über Ludwik Fleck gelegentlich an das bekannte Buch von Thomas Kuhn über *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* gedacht und dessen Diskussion vermisst haben. In der Tat erwähnt Kuhn Flecks Buch sogar (9). Dass er es bei dieser einen Erwähnung belässt und ihn nicht vielmehr bei all seinen zentralen Punkten zitiert, ist allerdings schwer nachvollziehbar. Denn in der Tat lassen sich alle grundlegenden Thesen Kuhns direkt auf Fleck zurückführen (die Herausstellung der radikal historischen und sozialen Natur von Wissenschaft; die Wirksamkeit gewisser, sich wandelnder Schemata des wissenschaftlichen Denkens, die als Rahmung für die Forschung fungieren; damit die Unterscheidung in verschiedene Niveaus des wissenschaftlichen Arbeitens; die Unmöglichkeit, von direkt und eindeutig gegeben Daten auszugehen, da diese vielmehr immer schon dem „Paradigma“ unterliegen…); mit dem Unterschied, dass sich Kuhn bemüht fühlte, das Ganze in ein etwas großartigeres begriffliches Schema hineinzupressen und dafür jene ganz und gar außergewöhnliche Präzision Flecks aufzugeben. Das zeigt sich vor allen Dingen bei der Rede von dem Paradigma als einem Weltbild (Kapitel X). Kuhn spürt hier, dass das, was wir die transzendentale Frage nennen, unumgänglich ist. Aber anstatt seinem Original genauer zu folgen, gelangt er nur zu sehr lauwarmen Aussagen darüber, was er damit meint, wenn er sagt, die Wissenschaftler, die verschiedenen Paradigmata unterstehen, lebten in anderen Welten. Sein bester Versuch

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

THEORIE DER THEORIE

Stellen wir die Frage noch einmal von neuem: Wie entstehen Theorien, wie neue Bedeutungen und Begriffe? Wir hatten bereits festgestellt, dass die Unterscheidung in „eigentliche“ und „bildhafte“ Ausdrücke ihr Recht hat, aber auch nur ihr relatives Recht. Sie wurzeln beide gleichermaßen (und gemeinsam) in dem, was man so unbedacht „Vernunft“ nennt. Wie entstehen also solche Geflechte, in denen sich eigentliche und bildhafte Bedeutungen konkret voneinander scheiden, und vor allem auch: was bedeutet es, dass gewisse Gegenständlichkeiten anderen *ähnlich* sind? Um das zu klären, müssen wir verstehen, wie eine „Theorie“ entsteht.

a) Von den Urbildern der Wortlosigkeit und den Urbildern des Wortes

Denn es geht um das, was im engen Sinn Neues schafft. Zwar ist jede Altermination eine neue Bestimmung, die ein bestimmtes Etwas als ein solches erst in den Blick bringt; diese neue Bestimmtheit ist aber nur möglich, insofern eine wirklich neue Dimension geschaffen ist, die es zuvor in allerstrengstem Sinn nicht gab; diese Dimension ist immer, implizit oder explizit, *theoretisch*. Es geht also um den Ursprung der Theorie, wobei die Möglichkeit einer „impliziten“ Theorie noch geklärt werden muss.

Ich starte mit einem Beispiel: Canetti beschreibt zu Beginn des dritten Bandes seiner Autobiographie, *Das Augenspiel*, die Begegnung mit dem Dirigenten Hermann Scherchen. Canetti spart dabei nicht mit kritischen und äußerst harschen Betrachtungen; man könnte sagen, Scherchen komme darin nicht gut weg. Dass das so ist, hat sicherlich zweierlei Gründe: Zum einen ist das tatsächlich die persönliche Abneigung, nicht nur gegen den Mann Hermann Scherchen, nicht nur gegen den Rivalen bei Anna Mahler, sondern auch gegen eine bestimmte Art der Selbstdarstel-

ist noch eine Psychologisierung des Problems, aber immerhin spürt er deren Unzulänglichkeit, ohne ihr doch etwas Treffenderes entgegensetzen zu können. Er kommt hier nicht zu einer klaren Aussage (Lavoisier arbeitete, „nachdem er den Sauerstoff entdeckt hatte, in einer anderen Welt“ 160, „dass die Wissenschaftler nach einer Revolution in einer anderen Welt arbeiten“ 180, aber: „Er steht derselben Konstellation von Objekten gegenüber wie vorher“ 164, „der Wissenschaftler betrachtet nach einer Revolution noch dieselbe Welt“ 174). Sein Lavieren, seine Ungenauigkeit, seine Inkonsequenz an dieser Stelle, die den Kern der ganzen Frage betrifft – all das deutet darauf hin, dass Kuhn schlicht die Mittel zu der *philosophischen* Durchdringung fehlen, die hier nötig wäre. Der Umstand, dass diese halbherzige Paraphrase zum „Klassiker“ wurde, während ihr Originaltext in Vergessenheit geriet, ist eine traurige Ungerechtigkeit.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lung und -verherrlichung. Diese persönliche Abneigung Canettis wird aber nur in dem Maße auch philosophisch interessant, darf daher auch nur deswegen so viele Seiten beanspruchen, als und weil sie sofort überhöht wird zu einem allgemeinen Problem: „Ihn habe ich genau und erbarmungslos, wie er selbst war, studiert, nicht ein Wort, nicht ein Schweigen, nicht eine Regung von ihm ist mir entgangen, endlich hatte ich in Reinkultur nah vor mir, was ich begreifen und darstellen wollte: einen Machthaber.“[13]

Hermann Scherchen ist also vor allen Dingen insofern wichtig und der ausführlichen Erwähnung wert, *als er nicht nur Hermann Scherchen ist*. Er ist aber auch nicht einfach nur zugleich ein Beispiel oder eine Illustration, auch kein Symbol. Es spielt sich dort im Gegenteil eine *ganz konkrete Begegnung* Canettis mit *einem ganz konkreten Menschen* ab (den er in seinen ganz konkreten Zügen zu beschreiben sucht, auch wenn er dabei vielleicht manchmal erbarmungsloser ist, als es sein müsste), aber eine solche Begegnung und ein solcher Mensch, dass das Erlebte zugleich zum *Urbild einer Idee* wird.[14]

Dieses, gelinde gesagt, belastete Wort des Urbildes passt hier ausnahmsweise ganz genau: Das Urbild ist ein Bild, es ist ganz konkret erlebte Erfahrung: ein Mensch, eine Situation, ein Kunstwerk, eine Farbe, ein Gefühl, eine Melodie… Das Urbild ist jene Erfahrung, die über sich hinausdrängt und sich zum Maßstab macht, die auf Allgemeinheit weist, die Allgemeinheit im strengen Sinn *verkörpern will*.[15]

Wie ist das möglich? Muss diese Erfahrung dafür besonders *intensiv* sein? Die Intensität einer Erfahrung ist kein sicheres Maß, da z.B. Hermann Scherchen sicher-

13 Elias Canetti: Das Augenspiel. 81. Es ist im Übrigen interessant, wie Canetti sich hier, ob bewusst oder nicht, selbst verrät, denn er gesteht ein, dass er sich dem Dirigenten gegenüber verhalten hat, wie dieser sich gegenüber allen anderen: genau und *erbarmungslos*. Ob darin das Prinzip der Verwandlung Anwendung gefunden hat, das Canetti überall aufzuspüren und zugleich zu üben suchte, oder ob sich darin eine geleugnete Verwandtschaft Geltung verschafft, eine Machthaberei Canettis, die sich nur andere Wege sucht als die des Dirigenten, sei dahingestellt. Es ist noch erwähnenswert, dass diese Idee des Dirigenten als des Paradigmas des Machthabers auch in *Masse und Macht* unter den ‚Aspekten der Macht‘ wiederkehrt.

14 Canetti selbst spricht einmal (Nachträge aus Hampstead. 198) von „Erfindungs-Keimen“. Zwar fällt der Begriff in einem etwas anders gelagerten Kontext (nämlich in Bezug auf die Erfindung des Erzählers), und er wird auch anders konzeptualisiert als hier vorgeschlagen. Dennoch scheint das ein brauchbarer und treffender Ausdruck des hier Gemeinten zu sein.

15 Dann, eines Tages, wenn dieser Prozess sich vollzogen hat, dann wird man von ihr sagen können, wie Fleck es ausdrückt, dass das Wort Fleisch geworden ist – aber auch nur, weil diese Erfahrung längst eine solche Transformation durchlaufen hat, dass sie nicht mehr dieselbe geblieben ist.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich immer sehr intensiv war – wenn man Canettis Schilderung glauben darf –, aber nur bei einem diesen Charakter eines Urbildes annehmen konnte (zumindest genau dieses Urbild wurde er nur bei Canetti). Offenbar muss auch hier wieder der „subjektiven" Bedingtheit der Erfahrung Rechnung getragen werden, wobei es natürlich gerade darum geht, wie sich ein Subjektives objektiviert.

Man wird mindestens zwei Weisen des Urbilds unterscheiden müssen: das Urbild der Wortlosigkeit (ein Etwas mit „leerem" Vertex) und das Urbild des Wortes. Es gibt Erfahrungen, die vor allem als Beweis einer fundamentalen Ratlosigkeit dienen, die vor die Tatsache stellen, dass in einem ganz zentralen Punkt etwas noch völlig Unverstandenes liegt. In Canettis Fall wird man hierin die Serie der Massenerlebnisse verorten müssen, wobei sich die frühesten, die in Canettis Autobiographie etwa schon mit den wöchentlichen Versammlungen der Zigeuner bei Canettis Großvater in Ruschtschuk beginnen, erst im Nachhinein, unter der Beleuchtung des urbildlichen Erlebnisses – des Brandes des Wiener Justizpalastes – als solche, in ihrer ganzen Bedeutung und Fragwürdigkeit ergeben. Die notwendig nachträgliche Form der Autobiographie lässt hier eine *Serialität* erkennen, die der Erfahrung mehr Konstanz verleiht, als sie tatsächlich besitzt; gleichwohl liegt darin keine Verfälschung: so und nicht anders gibt sich nun einmal die sinnvolle Ordnung einer „Lebensgeschichte".[16] Zwischen ihr und dem „Leben", dem Vollzug einer immer kontingenten und brüchigen Sinnstiftung, verläuft das Wechselspiel, das Wirklichkeit und Wahrheit gegenseitig aneinander bindet und im Verhältnis gegenseitiger „Korrektur" das wirklich Konkrete des Erlebens erst stiftet. (Dass dabei das Pendel – auch je nach Lebensphase – mal in diese, mal in jene Richtung ausschlägt, dass z.B. im Erleben des Jugendlichen die Kontingenz eines abenteuerlichen oder auch bedrohlichen Lebens vor der Rationalität einer zusammenhängenden Erzählung steht, die ihrerseits im Alter tendenziell die Möglichkeit neuer und ungedachter Erfahrungen unterbindet, ist dabei nicht verwunderlich. Auf den Begriff der Serie werde ich gleich noch zurückkommen.)

Die Massenerfahrungen, die ihr spätes Urbild im Brand des Justizpalastes finden, bilden also jene Serie von Erfahrungen, die als solche der Wortlosigkeit folgenreich werden. Canetti fühlt, dass sich dort etwas Bahn gebrochen hat, dessen Bedeutung noch nicht einmal ganz erahnt, geschweige denn dessen theoretische Fassung bereits adäquat in Angriff genommen ist. Dies wird ihm zur Aufgabe. Nun wird man fragen, weshalb er ausgerechnet eine theoretische Ergründung dieses Phänomens suchte, weshalb er es nicht auszurotten oder zu verwenden suchte, weshalb er es überhaupt als solches, als ein frag-würdiges Phänomen, hat erfahren kön-

16 Ganz deutlich erkennt diese Serialität und die Logik, die sie der Autobiographie oder doch dem Rückblick aufdrückt, auch Canetti selbst: „Jeder Erinnerung an Massenhaftes in der Kindheit bin ich nachgegangen, und keine habe ich entstellt. Es fehlt die früheste Erinnerung an *Blätter*." (Nachträge. A.a.O. 201).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen. Alles, was sich allgemein dazu sagen lässt, ist, dass das Erkennen des Phänomens als eines frag-würdigen, zumindest bemerkenswerten auf eine Struktur des Begehrens, auf eine Beziehung zum Sein verweist, die eben ihm, Canetti eigen war, und dass es andererseits einer bestimmten Ökonomie und Schulung des Begehrens bedarf, um daraus den Anlass zu philosophischer Reflexion zu machen.[17] Letzteres leuchtet wohl noch halbwegs ein, ersteres aber scheint wie ein billiger Trick. Aber wie sollte man die unendliche Reihe der Problematisierungen, der Fragen und Lektüren und Erfahrungen rekonstruieren können, selbst wenn man die wertvolle Hilfe seiner eigenen Autobiographie hat, um zu erklären, weshalb es gerade dieses Phänomen ist, das ihm auffällt. Ohne Zweifel wird man anhand dieser Bücher und anderer Zeugnisse diese oder jene Begründungslinie aufweisen können; ohne Zweifel aber wird man dabei immer hinter einer wirklich befriedigenden Begründung zurückbleiben. Es bleibt, dass Canetti in dieser Erfahrung eine Erschütterung von Gewissheiten, von Sicherheiten, von liebgewonnenen Theorien hat sehen *müssen*, wie es ein anderer nicht tat. Es bleibt auch, dass er zugleich von allen anderen Erklärungen dieser Phänomene in nichts befriedigt war, zumal von der Freudschen nicht. Mit anderen Worten: *Die Erfahrung der Masse stößt Canetti in eine Wortlosigkeit, in einen „Mangel an Theorie", die sein Denken antreiben wird. Es ist eine nackte und konkrete Erfahrung; sie hat zwar einen Namen – „Masse" –, aber dieser Name sagt noch nicht über sie aus*. Er fungiert in den folgenden Jahren nicht als Erklärungsgrund, sondern nur als Chiffre für eine Erfahrung, deren Komplexität, Stärke und Bedeutung alle leichtfertigen „Erklärungen" abzuweisen hilft. Mehr leistet dieser Name zunächst nicht. Insofern bleibt er genau das, ein Name, ein *Eigenname* geradezu – zwar nicht seiner sprachlichen Verwendung, wohl aber seiner theoretischen Funktion nach.[18]

Etwas ganz anderes geschieht mit Hermann Scherchen. Sein Name, der nun wirklich Eigenname ist, wird zum *Wort*. Denn Scherchen ist, wie eine Kapitelüberschrift sagt, ‚Der Dirigent'. Er ist vor allem aber *ein* Machthaber. Die Erfahrung mit

17 Trotzdem ist diese Neigung zur theoretischen Fassung nicht einfach nur ein Spezialfall der Ökonomie des Begehrens unter anderen. Wir werden noch genauer sehen, was bereits auf den ersten Blick einleuchtet, dass es nämlich überhaupt keine Verhaltung gibt, die nicht immerhin von einer rudimentären „Theorie" geleitet wäre. Wir steigen also hiermit ins Zentrum der transzendentalen Problematik ein.

18 Dieser „Name" hat ebenfalls eine doppelte Funktion der Deskription und der Normativität, wie wir sie für den Namen im emphatischen Sinn festgehalten haben. Schließlich kritisiert Canetti Freud dafür, Phänomene wie das Heer oder die Kirche als Masse untersucht zu haben; für Canetti hat Freud damit eben das Entscheidende, ja: den Gegenstand selbst verfehlt. Dennoch hat dieser Name eine sichtlich andere Rolle als der Name, wie er im *Coriolan* auftritt: nicht mehr der Identifizierung, sondern vielmehr der Verunsicherung, und damit immer nur andeutend und von ferne her selektierend.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Scherchen wirkt nicht so sehr als bloße Verunsicherung und Frage, sondern sie ist der *Beginn einer Antwort*.[19] Der erste Schritt einer Antwort ist das Wort. Das Wort ist noch nicht *Begriff*. Wo genau liegt der Unterschied? Das Wort eröffnet einen Bereich, der der einer Theorie werden kann und gelingendenfalls auch wird. Die Theorie ist hier aber noch in der Zukunft, als eine zu schaffende.[20] Das Beispiel Canettis ist instruktiv: Zwar hatte er sich, als er Scherchen „studierte", bereits seit zwei Jahren damit getragen, dass seine Theorie der Masse (die ebenfalls nur in einer Ahnung, eben in der Hindeutung auf ein Problem bestand) durch eine Theorie der Macht zu vervollständigen wäre; d.h. er war sich schon darüber im Klaren, dass dort, bei der Macht, etwas zu finden sein müsste, was im Rückgang das Phänomen der Masse erhellen könnte. Es fehlte ihm aber noch an einer klaren phänomenalen und erst recht theoretischen Grundlage. Nun trifft er auf diesen Dirigenten, und ihm wird klar, dass dieser Mann nicht nur ein Dirigent, nicht nur sein Rivale in Liebesdingen, nicht nur dieses oder jenes sei – sondern dass sich in ihm das *Wesen des Machthabers* zum Ausdruck bringt. In dem Augenblick, in dem der immer zunächst diffuse phänomenale Eindruck auf ein Wort hin überschritten wird, eröffnet sich zweierlei: Erstens lässt sich dadurch der einzelne Mensch Hermann Scherchen als *Exemplum* für ein Allgemeines auffassen und zweitens gewinnt dadurch dieses Allgemeine allererst eine klare Gestalt. Dort also, in der Begegnung mit einem bestimmten Menschen, beginnt eine doppelte Arbeit der gegenseitigen Bestimmung von Individuellem und Allgemeinem, wobei das, was an jenem festgestellt wird, zur Grundlage der Theoretisierung von diesem gerät. Das *Urbild* ist also ein ganz anderes als ein Beispiel, auch anderes als eine Illustration oder ein Symbol etc., weil in ihm der Übergang vom Einzelnen zum Universellen *vollzogen* wird. Wie kann das sein, d.h. wie ist das logisch möglich? Schließlich meint man doch gemeinhin, Erkenntnis wäre eine Frage der Kategorisierung. Aber in Wirklichkeit ist Erkenntnis

19 Warum kann die Massenerfahrung als Verunsicherung, die Begegnung mit Scherchen aber als Beginn einer Antwort dienen? Die Massenerfahrung überwältigt, sie ist ganz und unzerteilbar (auf diesen Charakter weist Canetti selbst in seiner Beschreibung des Brandes hin). Dagegen ist Canetti zwar mit Scherchen in einer Art Kampf verwickelt, und das Vereinnahmen, das Überwältigen und Einverleiben ist eben jene Struktur der Person Scherchens, die ihn zum Machthaber stempelt; gleichwohl *studiert* Canetti ihn, er gliedert ihn auf in seine Worte, Gebärden, Handlungen, Phrasen, Gewohnheiten etc. Darin liegt der entscheidende Punkt: Eine Erfahrung, die sich, zumindest in ihren groben Zügen, in Worte fassen lässt, könnte nicht als jene Vertreibung aus dem Paradies fungieren. Will man aber eine Leiter über die Mauer und zurück ins Paradies bauen, dann muss man jede Strebe einzeln legen. Man kommt hier wieder auf Kleists Text ‚Über das Marionettentheater' zurück.

20 Das „Wort" ist also eines jener „natürlichen Zeichen", die wir in II, 1 untersucht hatten – allerdings mit einem *Versprechen*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nichts anderes als der *Entwurf neuer Kategorien*. Und dies kann nur so geschehen, dass ein Einzelnes mit einem Wort belegt wird, das in eine Richtung deutet, von der man weiß oder ahnt, dass in ihr etwas Wichtiges zu finden wäre. *Das Wort ist also die Brücke in eine Theorie*, und es gehört zugleich dieser Theorie noch nicht an. Wenn Canetti später, in der „etablierten" Theorie von *Masse und Macht* – wenn es so etwas wie eine „etablierte Theorie" gibt – vom Machthaber schreibt, dann ist das Wort zu einem Begriff geworden.

Umgekehrt muss, wer eine Theorie verstehen will, das Wort wiederfinden, also jenen Moment/jenes Moment, in dem sich eine Vermittlung von Einzelnem und Universellem vollzieht, wo sich das scheinbar so gut Bestimmte der täglichen Erfahrung in einen Horizont der Unbestimmtheit verschiebt. Freilich ist das nicht derselbe Unbestimmtheitshorizont, von dem so viel die Rede war. Wir finden also eine neue Bedeutung des Horizonts: *Die „Unbestimmtheit" dieses Horizonts ist die Aufforderung, sie in Bestimmtheit zu überführen, und das heißt: das Wort zum Keim einer Theorie zu machen, innerhalb deren es zum Begriff reifen kann*. Dabei ist es im Übrigen nicht besonders wichtig, ob etwa der philosophische Leser tatsächlich genau den Moment des Übergangs findet, der historisch den gelesenen Philosophen geleitet hat, der ihm als Wort diente. Meist lässt sich das ohnehin nicht rekonstruieren, und die Produktivität der Lektüre legt darauf auch keinen Wert. Wer meint, man müsse einem Philosophen vollkommen gerecht werden, verlangt erstens etwas Unmögliches und übersieht vor allen Dingen, dass darin ein Widerspruch in sich besteht: Er verlangt doch damit, genau so zu denken wie jener Philosoph, den man liest. Aber jener Philosoph musste so denken, weil er gewisse Fragen hatte, wortlose Erfahrungen, die es zu klären galt. Also müsste ich entweder exakt die selben wortlosen Erfahrungen haben, die mich und ihn so umtreiben, was nie der Fall sein kann und was, selbst wenn es der Fall wäre, in keiner Weise überprüfbar wäre; oder aber ich bin von anderen Fragen getrieben: dann *kann* ich mir nicht die Freiheit versagen, den Text mit diesen zusammenzuführen, ich *muss* es tun, wenn ich Philosophie treiben will. Andernfalls bete ich nur Thesen herunter; das mag ich dann zwar in außerordentlicher Präzision tun können, aber wenn ich es unter Abstraktion von wortlosen Erfahrungen tue, bleibt mir nichts als toter Buchstabe. Es verhält sich so wie mit den guten Taten und der Liebe bei Paulus (1. Korinther 13).

Eine Theorie entsteht also immer aus dem Zusammenprall einer Erfahrung, eines Urbild der Wortlosigkeit bzw. seiner Nachbeben mit einem Wort, d.h. mit der Bewegung, in der ein Einzelnes transzendiert wird hin auf den Ansatzpunkt eines Entwurfes, innerhalb dessen zu hoffen ist, dass beide Urbilder verständlich werden könnten. Die Frage, ob es immer zweier Urbilder bedarf, ob es also notwendig einen Unterschied zwischen der Erfahrung, die die größte Erschütterung hervorgerufen hat, und jener, die im Wort erscheinen kann, geben muss, lasse ich dahingestellt. Es scheint, um noch einmal aufs Beispiel zu kommen, allerdings bezeichnend, dass die *Theorie* Canettis eher vom Machthaber als von der Masse ihren Aus-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gang genommen hat, so als sei die Erfahrung der letzteren zu groß gewesen, als dass man sie *ohne Umweg* hätte angehen können.

Das Wort ist zugleich die erste *Verdoppelung*. Ich zitiere einen Satz aus Merleau-Pontys Text über ‚Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens': „Abgesehen vielleicht von einigen Unseligen, die nur gewinnen oder recht haben wollen, geistert durch jedes Handeln, jede Liebe die Erwartung eines Berichts [récit], der ihre Wahrheit hervortreten lässt […]."[21] Wahrscheinlich sind auch jene Unseligen von der Sehnsucht nach einer Erzählung, die ihrem Erfolg und ihrer Rechthaberei *Wahrheit* zuteil werden lässt, der sie in das Medium der Wahrheit erhebt, nicht verschont; gerade der Rechthaber will ja, dass man ihm bestätigt, dass er recht hat. Vor allem aber muss die wichtige Andeutung Merleau-Pontys nun auf den Punkt ausgedehnt werden, an dem jede Erzählung nicht ihren Anfang, sondern ihre Möglichkeitsbedingung empfängt. Denn die wirklich verunsichernde Erfahrung ist eben die, für die gewissermaßen noch gar keine Sprache besteht. Es ist jene, die somit „unmöglich" ist.[22] Damit sie möglich wird, damit sie verständlich wird, muss sie in ein anderes übergehen, und das heißt auch, sie muss das System der Sprache dem unterwerfen, was Merleau-Ponty mit Malraux' glücklichem Ausdruck eine „kohärente Deformierung" nennt.

Wir müssen diese „Verdoppelung" noch präziser fassen. Wesentliches wurde bereits angedeutet: Durch das Wort wandelt sich der Charakter des Einzelnen; es wird von einem Einzelnen zu einem Urbild und sogleich überschritten hin auf eine Allgemeinheit, die durch es erst gewonnen werden soll. Die Erfahrung der Masse blieb als solche wirksam bei Canetti; sie erhielt nur einen Namen und blieb damit in ihrer Kompaktheit und Rätselhaftigkeit ganz, intakt (unberührt). Das Denken findet da zunächst kein Tor, durch das es seine Tätigkeit, das Aufdröseln, in das Phänomen einführen könnte, bzw. alle solche Versuche (z.B. die Massenpsychologie bei

21 Maurice Merleau-Ponty: Le langage indirect et les voix du silence. 120. Dt.: Merleau-Ponty: Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens. 161.

22 In diesem ganz präzisen Sinn ist für Lacan das Reelle das Unmögliche: Es ist das, was sich in eine formalisierte Wahrheit einschleicht (also letztlich auch in jede Sprache als Aktualisierung der symbolischen Ordnung), ohne in ihr ausgedrückt werden zu können, ohne aus dem Formalismus ableitbar zu sein. Lacan stützt sich dort (L'envers de la psychanalyse. 190) auf den Satz Gödels, wonach alle axiomatischen Systeme einer bestimmten Größenordnung Wahrheiten enthalten, die innerhalb dieser Systeme, d.h. im Ausgang von ihren Axiomen nicht beweisbar sind. Ein solches ist das Reelle: ein Wahres, das inmitten einer Sprache steht, die es nicht auszudrücken und vor allem nicht zu „begründen" vermag. (Natürlich verliert sich die Strenge der mathematischen Definition beim Übergang in das Reich der „sciences humaines", aber dafür gewinnen die Begriffe der letzteren eine größere Strenge.) Wir tun den Thesen Lacans kaum Gewalt an, wenn wir sagen, dass jene Erfahrungen, zumal die der wortlosen Urbilder, ein Reelles in diesem Sinn sind.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Freud) werden von Canetti als solche empfunden, die von der eigenen Lebendigkeit der Erfahrung dementiert werden. Somit wird das Denken dort zwar angetrieben, aber es findet keinen Halt, keinen festen Boden auf dem *terrain vague* der Phänomene. Hätte er andererseits den Hermann Scherchen einfach abgefertigt, indem er ihn bei sich z.B. als „Arschloch" tituliert hätte, dann hätte nur ein Begriff Anwendung auf einen Fall gefunden. Es hätte sich, um die wichtigen Begriffe Kants aufzunehmen, nur die bestimmende Urteilskraft betätigt. Indem aber das Erlebnis der Begegnung mit diesem Mann in eines umgedeutet wird, das paradigmatischen Charakter hat, wird dieses Phänomen Hermann Scherchen zu einem Urbild, zu jener konkreten Gestalt eines Allgemeinen, an dem sowohl die späteren Bilder desselben Allgemeinen als auch die Theoretisierung anknüpfen können. Aber dazu bedarf es eben des Wortes. Das Wort ist insofern Verdoppelung, als es ein anderes ist, das aber an derselben topologischen Stelle steht wie das Urbild: beide sind dabei, sich neu und voll zu bestimmen, beide sind in der Bewegung eines Übergangs befangen, und sie können diesen Übergang nur dann glücklich zum „Ende" bringen, wenn sie sich gegenseitig stützen. Wir haben hier dieselbe Struktur, die von der Analyse des Zeichens durch Saussure bekannt ist: Der Signifikant für sich genommen, ist radikal nichts; man wiederhole ein Duzend mal hintereinander dasselbe Wort, bis es für den Moment seine Bedeutung einbüßt: Wenn so die Stütze des Signifikats wegfällt, ist man sich einfach nicht mehr sicher, *ob man es richtig ausspricht*. Ebenso wenig gibt es ein Signifikat an sich, ohne die Verwurzelung im „Sinnlichen" des Signifikanten. Diese beiden Lahmen, Ohnmächtigen, bilden zusammen etwas Kraftvolles und Standfestes, nämlich das Zeichen. Und so müssen sich auch hier Urbild und Wort gegenseitig stützen, diesmal aber nicht nur in der Statik der synchronen Analyse einer Sprache, sondern um die Bewegung eines doppelten Übergangs vollziehen zu können: von einer Erfahrung, die leicht hätte trivial sein können, zur Aufladung und Umdeutung der Erfahrung in ein Urbild; von einem Begriff, der entweder bekannt und also tendenziell banal oder unbekannt und also tendenziell sinnlos ist, zu einem Begriff, der im Zusammenhang einer neuen Theorie Neues auszusagen und aufzuzeigen beansprucht. Der letztere Prozess ist das, was ich als Wort bezeichne.

Soll das Wort sich zu einer Theorie weiten, muss es sich selbst in Serien, wie bereits gesagt, vervielfältigen. Diese *Serialität* muss näher betrachtet werden. Wenn man das Urbild als wesentlich in eine Serialität eingebunden auffasst, dann zerschlagen sich all jene Einwände, die üblicherweise gegen die philosophische Rede von „Ursprüngen" in neuerer Zeit vorgebracht werden. Diese Einwände sind nicht einfach nur einem gewissen Zeitgeist geschuldet, der dem Absoluten und Letzten misstraut und dabei letztlich mehr diffus-sentimentale Gründe für sich hat als vernünftige (jene Angst vor dem Unmenschlichen, das absoluten Wahrheiten einzuwohnen pflegt). Diese mehr sentimentale Begründung zeichnet eine vulgarisierte Version strenger philosophischer Analysen, den platten Zeitungsrelativismus aus,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der letztlich in der Angst gründet, eine Meinung zu haben, und dem eine ebenso platte „Rückkehr“ zu „Werten“ und ähnliches gegenübersteht. Die Abkehr von der Suche nach „Ursprüngen“ hat aber ihre guten Gründe für sich, deren präziseste Darlegung wohl von Derrida stammt: Die Suche nach einem Ursprünglichen oder Ersten ist nicht ein bloßer Fehler, eine bedauerliche Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft, sondern im Gegenteil deren Schicksal. Wo ein Diskurs echte Kohärenz erreichen will, muss er auf strenge Unterscheidungen ausgehen. Zugleich generiert gerade der Versuch, diese Unterscheidungen zu etablieren, beständig eine Verschiebung der so entgegengesetzten Termini, so dass jede Festschreibung eines Ursprungs notwendig in ihr Gegenteil umschlägt.

Das Urbild ist nun ebenfalls kein Ursprung, und das aus zweierlei Gründen. Erstens hatten wir bereits gesehen, dass das Urbild zwar eine gewisse „historische“ Präzedenz beanspruchen kann – so wie die Begegnung mit Scherchen als dem Urbild des Machthabers für Canetti oder der Brand des Justizpalastes als Urbild des Massenereignisses –, dass es aber nur insofern wirksam wird, als es sich in eine ganze Serie einschreibt, die seine Bedeutsamkeit erst entfaltet. So mögen zwar die Ereignisse vor und während des Brandes des Justizpalastes für Canetti die zentrale, urbildhafte Erfahrung der Masse sein, aber sie deuten genau in dem Maße, wie sie urbildlich sind, voraus und zurück und finden ihre „Abbilder“ in früheren Erfahrungen (den Zigeunern im Garten des Großvaters, der Erregung beim Untergang der Titanic, den Arbeiterdemonstrationen in Frankfurt…) und fordern ihre Abbildung in einer Theorie, ermöglichen das Auffinden ihrer Spiegelbilder in unzähligen Mythen, schärfen von nun an das Bewusstsein für weitere Erfahrungen usw. Daraus folgt zweitens, dass die Rede von Urbild und Abbild immer nur eine relative sein kann: Es steht sich hier nicht in metaphysischer Strenge Unterscheidbares gegenüber, sondern Erfahrungen, die einen Ort und eine Zeit haben. Diese Erfahrungen wirken aufeinander, so dass, um eine Trivialität zu sagen, in Canettis Autobiographie die früheren Szenen nur deswegen eine „Ähnlichkeit“ mit dem Urbild haben können, weil sie in der Erinnerung durch dieses hindurchgefiltert wurden. Aber man muss diese Relativität von Urbild und „Abbild“ noch weitertreiben: Keineswegs ist garantiert, dass das Urbild im Gang seiner Serialisierung unverändert bleibt oder auch nur seinen zeitlichen Primat auch als einen logischen aufrechterhalten kann. Hermann Scherchen begegnet Canetti als reines Urbild eines Machthabers. Doch die Theorie der Macht, die Canetti dann in *Masse und Macht* entfalten wird, hat so unendlich viel mehr mit einbezogen, sie ist vor allem durch die Erfahrungen des Zweitens Weltkriegs, des Nationalsozialismus, allgemein des Totalitarismus gegangen, dass die Serie, deren Anfang und Urbild ein Dirigent mit schwieriger Persönlichkeit war (der noch dazu mit Canetti in persönlicher Rivalität um eine Frau stand), von diesem zwar noch manches zurückbehalten hat, aber längst von anderen Bildern an den Rand gedrängt wurde (so etwa von Domitian, vom Sultan von Delhi, von Schreber…). Dass die Rede von Urbildern – deren es innerhalb ei-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ner Serie dann mehrere geben kann – gleichwohl ihre theoretische Legitimität und sogar Notwendigkeit hat, liegt daran, dass sich in einer Perspektive der Immanenz zwischen zeitlichem und logischem Primat immer nur nachträglich und unzulänglich unterscheiden lässt.

Das Urbild nimmt so innerhalb einer Serie eine herausgehobene Stellung ein, insofern als es diese Serie erst begründet; im Zuge seiner Entfaltung findet es aber seine eigenen Vorgänger und schafft die Möglichkeit von Nachfolgern, die den Charakter der gesamten Serie zu modifizieren in der Lage sind. Daher verdient das „Urbild" durchaus seinen Namen, der freilich dann nichts mehr Absolutes, sondern im Gegenteil eine präzise Funktion in einer ganz immanenten Sinngeschichte bezeichnet.[23]

Es kommt aber ein Weiteres hinzu, nämlich die Tatsache, dass die so konstituierten Sinngeschichten nicht einfach nur isolierte Serien sind, dass vor allem auch alle Urbilder wie auch ihre Nachfolger (und ihre Ahnen) zum Ansatz- oder Kreuzungspunkt mehrerer Serien werden können. Damit ist etwas ganz einfaches gemeint, nämlich dass jene konkreten, geradezu überkonkreten Erfahrungen, die wir mit dem Begriff des Urbilds bezeichnen, in verschiedener Hinsicht fruchtbar werden, indem sie sich ihre Nachfolger suchen. Es ist gerade die Konkretion des Urbilds, die es ermöglicht, dass verschiedene Erfahrungen sich an es anschließen können, *deren „Ähnlichkeit" in genau dieser Möglichkeit erst gestiftet wird*. Was hat wohl Hermann Scherchen mit solchen Personen wie dem Sultan von Delhi und dem Gerichtspräsidenten Schreber gemein, was auch haben diese beiden letzteren ge-

23 Das musikalische Konzept der entwickelnden Variation ist die präzise Analogie dieser Verhältnisse: Die Variationen beziehen sich nicht so sehr auf ein Grundthema, das immer wieder wie von neuem aufgenommen und verändert wird, sondern auf die gesamte Reihe der voraufgegangenen Variationen – ein Prozess, der die Hierarchie zwischen „Grundthema" und „Variation" (zumindest tendenziell) auflöst. Daher kann in solchen Serien das Urbild hinter den folgenden verschwinden: Es sind Erfahrungen von größerer Allgemeinheit, wenn vielleicht auch nicht unbedingt von größerer sinnlicher Eindrücklichkeit, die es erlauben, den Sinn und die ganze Tragweite dessen zu artikulieren, was im Urbild zwar angelegt und geahnt, aber noch nicht artikuliert und ausgeführt war. Das Urbild hat sie möglich gemacht, und muss doch, unter Umständen, hinter ihnen zurücktreten. Deswegen taucht der Dirigent zwar in *Masse und Macht* wieder auf, aber nur auf drei Seiten, und auch sehr viel differenzierter und weniger „tendenziös" als die Beschreibung des Machthabers Scherchen. (Dennoch ist sowohl die Tragweite der Erfahrung des Dirigenten, als auch ein versteckter Hinweis auf die Genealogie der Theorie eingeflochten: „Es gibt keinen anschaulicheren Ausdruck für die Macht als die Tätigkeit des Dirigenten. […] Wer nichts über sie wüsste, könnte ihre Eigenschaften eine nach der anderen aus einer aufmerksamen Betrachtung des Dirigenten ableiten." (468) Gerade dieser letztere Satz findet sein genaues Echo im oben zitierten Satz aus dem *Augenspiel*.)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mein? „Auf den ersten Blick“ – und das heißt für jeden anderen als für Canetti – haben sie nichts gemein; sie ordnen sich aber für denjenigen, der in gewisser Hinsicht auf sie zu schauen vermag, in eine Serie, als deren Vertreter sie dann wahlweise erscheinen können. Schon wird ein Nächstes dringlich: Was die Urbilder ermöglichen, die Serien, die sie stiften, die Theorien, die sie aus sich entlassen – dies alles steht ganz offenbar nicht einer autonomen und für sich bestehenden anschaulichen Welt einfach gegenüber. *Es gibt dieser anschaulichen Welt unserer Erfahrungen im Gegenteil erst das Relief, in der sie uns je* als bestimmte *erscheint*. „Ein Netzwerk in fortwährender Fluktuation: es heißt Wirklichkeit oder Wahrheit.“[24]

Eine ganz grundsätzliche und wichtige Unterscheidung zwischen den verschiedenen Serien wurde bereits eingeführt, nämlich als wir Urbilder der Wortlosigkeit und solche des Wortes unterschieden. Denn jene Urbilder fordern nicht nur ihre Fortschreibung in Serien geradehin, sondern sie fordern neben der Vielfalt der Serien auch ihre Vielfalt in Hinsicht auf die Ordnung ihrer Register. Und die deutlichste Unterscheidung der Register liegt in der zwischen der Vielfalt anderer Erfahrungen oder der Hervorbringung bestimmter Erfahrungsmöglichkeiten einerseits und der *Thematisierung* dieser Erfahrungen in der Sprache, in einer Theorie andererseits. Die Versprachlichung ist eine Serie, die an jede beliebige andere immer angeschlossen werden kann (wenn auch nicht unbedingt immer gleich gelingend). Das eben ist der Unterschied der beiden Arten von Urbildern, denn es ist ja klar, dass ihr Unterschied nicht in einem anderen „Inhalt“ o.ä. beschlossen liegt.

b) Die Wege der Theorie: zwischen semantischer Dichte und kohärenter Deformierung

Die Theorie, die sich entwickeln soll, hat ihre Wege und Strategien. Diese sind nicht methodisch anwendbar oder erlernbar; sie *geschehen*. Gleichwohl haben sie ihre Logik, ebenso wie die Tatsache ihrer Undisziplinierheit ihren ganz logischen Grund hat.

Der erste, der, soweit ich sehe, beides in vollkommener Klarheit gesehen hat, war *Kant*. Seine *Kritik der Urteilskraft* ist nicht einfach ein dritter Teil, der das kritische Unternehmen abschließt. Man wird vielmehr sagen müssen, dass dieses aus der *Kritik der Urteilskraft* allererst seinen Sinn erhält. Kant stellt die Urteilskraft von Anfang an (also seit der ersten Einleitung von 1789/90) als jene Instanz vor, die alle anderen Vermögen des Gemüts miteinander in Beziehung setzt, sie zueinander vermittelt und damit letztlich allererst so etwas wie ein Bewusstsein möglich macht. Das ist umso bedeutsamer, als die Urteilskraft zwar ihr Prinzip hat und nach beschreibbaren Weisen operiert, aber radikal nicht methodisch disziplinierbar ist.

24 Fleck: Entstehung und Entwicklung. 105.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Man kann, um des griffigeren Zugangs willen, zwischen einer Urteilskraft im Großen und einer im Kleinen unterscheiden; immer aber erweist sich die Urteilskraft als jene prekäre, weil in keiner Weise methodisch disziplinierbare Beziehungsstiftung von Allgemeinem und Besonderem, von Einheit und Vielheit.[25] Die erste, die Urteilskraft „im Großen", hat ihren systematischen Ort als die mediale Instanz von Vernunft und Verstand. Der Verstand ist das Vermögen der Prinzipien, der Erkenntnis des Allgemeinen, die Vernunft ist das Vermögen der Ableitung aus gegebenen Prinzipien und deren Systematisierung in einer theoretischen Einheit; die Urteilskraft steht nun zwischen diesen beiden als das Vermögen, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren, oder allgemeiner gesprochen: es in Beziehung zu einem Allgemeinen zu setzen. Damit steht die Urteilskraft schon im Großen als vermittelnde Instanz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, aber so, dass sie nicht die Erkenntnis (der allgemeinen Prinzipien) der Dinge zum Gegenstand hat (wie der Verstand), auch nicht die systematische Zusammenstimmung der Erkenntnisse (wie die Vernunft), sondern ausschließlich die Beziehung einer Gesamtheit des Erfahrbaren auf ein Subjekt. Die Urteilskraft erweist sich als eminent *schöpferisch*, und das im doppelten Sinn. Erstens entwirft sie einen *Begriff von Natur*, der in keiner Erfahrung jemals gegeben werden kann, der auch kein Begriff a priori ist, der ebenfalls keine regulative Idee ist, der aber als Voraussetzung und Unterstellung die Erfahrung als die eines *Systems* möglich werden lässt (die Natur betrachtet als Kunst, wie Kant schreibt.).[26] Es handelt sich um einen ganz formalen Begriff der Erfahrung, der aber zu seiner „Füllung" und Realisierung *auffordert*.

> […] so muss die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip a priori annehmen, dass das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit, in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung, enthalte.[27]

Anders formuliert: Die Welt ist eine wohl bestimmte, wohl geordnete, allzeit im Grundsatz erkennbare und nach ihren allgemeinen (zwar empirischen, aber dennoch zwingenden) Gesetzen erkennbare Gesamtheit. Weil dieses Prinzip der Urteilskraft die Erkenntnis der „Natur" anleitet, aber nie eingelöst wird, erweist sich die Ur-

25 Da ich den Kantischen Text hier nur berücksichtige, insofern er für die vorliegenden Fragen von Belang ist, darf keine erschöpfende Diskussion erwartet werden. Vieles wird unter den Tisch fallen, etwa die so wichtige Beziehung der Urteilskraft zu Lust und Unlust.

26 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. 17. AA XX. 204. (Erste Einleitung).

27 Ebd. B XXXIII. Vielleicht sogar noch deutlicher in der Ersten Einleitung: „Das eigentümliche Prinzip der Urteilskraft ist also: *die Natur spezifiziert ihre allgemeine Gesetze zu empirischen, gemäß der Form eines logischen Systems, zum Behuf der Urteilskraft*." (Ebd. 29. AA XX. 216).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

teilskraft in einem zweiten Sinn als schöpferisch, da sie beständig dazu aufgefordert ist, diese Bestimmung der Natur, die als längst feststehende vorausgesetzt ist, von Neuem in Angriff zu nehmen, und das heißt: neue empirische Gesetze aufzufinden.[28] Das Problem besteht, in Kants Systematik formuliert, darin, dass die Verstandesbegriffe, als grundlegendste Formen aller Empirie eine riesige Leerstelle lassen, nämlich dort, wo es um konkrete Naturgesetze, um das wirkliche Erfassen der Natur geht. Der Begriff der Kausalität verrät mir in seiner Formalität noch nichts darüber, ob Steine fallen, weil unten ihr natürlicher Ort ist, weil sie von der Luft gedrückt werden oder weil sie von der Masse der Erde angezogen werden. Die konkrete (und veränderliche) Systematik der Natur zu entwerfen ist die Aufgabe der Urteilskraft.[29] Die Urteilskraft verfährt hierbei „künstlich", wie es Kant formuliert.[30]

Das leitet über zur Urteilskraft im Kleinen: Hier steht vor allem das Verhältnis von Einbildungskraft (als dem Vermögen der Synthetisierung des Mannigfaltigen der Sinnlichkeit) und Verstand in Frage. *Die Urteilskraft präsentiert sich also als die prekäre Stiftung des Verhältnisses von Begriff und Anschauung*. Was Kant im Schematismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* mehr angedeutet bzw. einer sehr fragwürdigen Klärung zugeführt hatte, das wird nun mit Hinweis auf die Urteilskraft geklärt. Wie ist es möglich, ein Ding unter einen Begriff zu subsumieren? – Zielt diese Frage auf eine Antwort, die als Anweisung oder Anleitung dienen könnte – ist sie also *technisch* –, dann muss man antworten: Das ist überhaupt nicht möglich. Genau dieses Abbrechen alles Methodischen und Geordneten, das Kant in der ersten Kritik mit der Einführung der Schemata hatte überwinden wollen, akzeptiert er nun; und genau darin zeigt sich die alles fundierende Funktion, die die Urteilskraft bei Kant einnimmt, denn sie ist die Chiffre für ein lebendiges Fungieren, das sich nur noch nachzeichnen, nicht mehr (im Sinn einer Disziplinierung oder Methodik) erklären ließe. Dem steht nämlich schon eine einfache logische Überlegung entgegen:

> Sie soll also selbst einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, sondern der nur ihr selbst zur Regel dient, aber nicht zu einer objektiven, der sie ihr Urteil anpassen kann, weil dazu wiederum eine andere Urteilskraft erforderlich sein würde, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sei oder nicht.[31]

28 Sobald man diesen zweiten Punkt anerkannt hat, ist man bereits bei Flecks Kennzeichnung von Wirklichkeit/Wahrheit als „Netzwerk in fortwährender Fluktuation" angelangt.

29 Vgl. dazu den wichtigen Abschnitt IV der (zweiten) Einleitung. Dieser Entwurf ist je und je an die Dreifaltigkeit der transzendentalen Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität gebunden. Vgl. dazu den Abschnitt V bei Kant, sowie zu diesen Prinzipien hier weiter unten.

30 A.a.O. 26. AA XX. 213 f. (Erste Einleitung).

31 Ebd. 75. B 7. (Vorrede).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was die Urteilskraft so auszeichnet, ist, dass sich in ihr das Mysterium der Beziehung eines erkennenden Subjekts auf eine Welt von Einzeldingen verdichtet: nämlich das Mysterium, dass in der Beziehung von Allgemeinem und Besonderem aufeinander eine Spontaneität herrscht, die nicht weiter begründet werden kann, die ihr eigener Grund ist. Denn würde man dort tatsächlich ein „Drittes" zugrunde legen, geriete man in einen unendlichen Regress, da sich die Frage, wie das Besondere zum Dritten und das Allgemeine zum Dritten sich verhalte usw., endlos wiederholte. Die Urteilskraft ist also nicht so sehr ein Mittler, als vielmehr *das Fungieren der Medialität* selbst.

Das zeigt sich auch in jenen beiden Gestalten, die die Urteilskraft im Kleinen annimmt: die bestimmende und die reflektierende. Schon die bestimmende Urteilskraft, also die schlichte Subsumtion eines Gegebenen unter einen Begriff, erweist vor diesem Hintergrund die ganze Rätselhaftigkeit und Immensität, die in ihr liegen. Von besonderen Interesse für uns ist aber die reflektierende Urteilskraft. In dieser Konzeption spricht sich zum ersten Mal das gesamte Problem einer Erkenntnis aus, die nicht mehr dem Leitfaden einer transzendenten Wahrheit folgen zu können hofft. Wie ist es möglich, zu einem Gegebenen ein allgemeines Gesetz zu finden, eine Regel, einen Begriff? – Auch diese Frage kann, wenn sie als Handlungsanleitung (technisch) gemeint wäre, nur mit dem eindeutigen „Überhaupt nicht" beantwortet werden. Dass das aber möglich ist, dass also das Denken von einem Etwas zu einem Allgemeinen springen kann, oder noch genauer: dass das Denken sich zu diesem Sprung streckt, der, wenn er vollzogen sein wird, das „Etwas", von dem das Denken ausging, zu einem anderen gemacht haben wird – darin liegt das nicht mehr weiter „aufklärbare" Rätsel. In Canettis Erfahrung der Masse hatten wir die reflektierende Urteilskraft in Reinform vor uns; zugleich zeigt sich in diesem Beispiel, dass wir darunter nicht einen isolierten Akt der Begriffsfindung oder der Kategorisierung zu verstehen haben, sondern einen komplexen Prozess, in dem sich die Begriffe und Kategorien ganz grundsätzlich verschieben müssen. Die Urteilskraft ist, auch und vor allem als reflektierende, nicht regellos; doch die Regel, der sie folgt, ist niemals „objektiv", sie ist nicht selbst gegeben und *ausdrücklich* das Fungieren der Urteilskraft anleitend. Vielmehr darf als solche Regel der Urteilskraft nur die dialektische Verbindung von Anschauungen und Begriffen, das immer neue Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, das freie Spiel der Vermögen und seine subjektive Beziehung zu Lust und Unlust gelten; als *explizite* Regel lässt sie sich bestenfalls *im Nachhinein* extrahieren.

Es lassen sich aber solche „Regeln" angeben, nach denen die Arbeit mit und an den Begriffen verfährt. Die folgende Auflistung einiger solcher „Regeln" wird nicht erschöpfend sein, sie wird vielmehr ein „rhapsodistisches" Aussehen erhalten;[32] das

32 Nach Kants Zurückweisung aller vorigen Kategorienlehre, vgl. Kritik der reinen Vernunft. B 106. Man sagt demnach nur dasselbe, wenn man festhält, dass diese „Regeln"

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liegt, wie sich schon absehen lässt, in der Natur der Sache – mit Kant gesprochen: in der Autonomie (im Wortsinn) der Urteilskraft; zugleich wird sich der Sinn von „Regel“ durch diese Auflistung näher klären.

Eine erste und besonders grundsätzliche Weise, den Begriffen ihren Weg zu bahnen, hatte Kant bereits in einem ‚Anhang zur transzendentalen Dialektik‘ in der *Kritik der reinen Vernunft* gegeben (‚Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft‘). Dieser Text, der bereits wichtige Ideen der *Kritik der Urteilskraft* vorwegnimmt,[33] unterscheidet zwischen drei transzendentalen Prinzipien: den Prinzipien der Spezifikation, der Homogenität und der Kontinuität. Diese transzendentalen Prinzipien leiten nach Kant das konkrete Forschen über die Natur immer an, wenn auch in je anderer Gewichtung. Dabei fordert das Prinzip (oder die Maxime) der Homogenität, dass man von den vielfältigen, sich im Laufe einer Forschung ergebenden Begriffen zu einem Überbegriff gelangt, der diese alle als seine Arten unter sich vereinigen kann, um schlussendlich einen obersten Begriff aufzufinden, der das gesamte Gebiet der Forschung zu einer Einheit zusammenfügen kann. Die Spezifikation ist dagegen die Forderung, so viele Unterteilungen wie nötig in die Begriffe der Forschung einzuziehen: Da die Mannigfaltigkeit der Phänomene ins Unendliche geht, muss ihr auch theoretisch Rechnung getragen werden, indem nicht vorschnell alle Unterschiede in der Einheit eines allzu handlichen Begriffs übersprungen werden, auch wenn natürlich die Vielfalt der Erscheinungen nicht erreicht werden kann (sonst wäre die Erkenntnis auch keine mehr). Die Kontinuität bezeichnet schließlich die aus den beiden ersten Prinzipien folgende doppelte transzendentale Voraussetzung, wonach es erstens keinerlei Isoliertes in der Natur gibt, also nichts, was durch die Maschen des von Homogenität und Spezifikation aufgespannten Netzes fallen kann (die Voraussetzung der „Verwandtschaft aller Glieder der Natur“)[34], und wonach es zweitens keine diskreten Verschiedenheiten der Arten gibt, sondern die Übergänge als infinitesimale angesehen werden müssen (sodass sich das „Netz“, von dem die Rede war, zu einem kontinuierlichen Schleier wandelt

der Urteilskraft oder Strategien des Begriffslebens nicht aus einem einheitlichen Ursprung *deduziert* werden können.

33 Der Unterschied liegt vor allem in der Richtung, auf die die Analyse ausgeht: Während es im Kontext der transzendentalen Dialektik darum geht, dass die *Vernunft* darauf aus ist, den Erkenntnissen dadurch systematische Einheit zu geben, dass „*überfliegende*“ Gegenstände angenommen werden (wenn auch, in der kritischen Philosophie, bloß in heuristischer Weise), die jenseits des Felds möglicher Erfahrung stehen und gerade dadurch einen systematischen *Abschluss* realisieren können – verbleibt die *Urteilskraft* in der dritten Kritik ganz „*einheimisch*“ und organisiert ausschließlich die *dynamische* Strukturierung des Felds der Erfahrung selbst.

34 Kritik der reinen Vernunft B 689.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– freilich immer nur der Tendenz nach und der *Unterstellung* der vollständigen Erkennbarkeit zufolge).

Es ist wichtig zu betonen, dass alle drei Prinzipien nur Tendenzen der Begriffsarbeit bezeichnen: Unmöglich kann eine unendlich differenzierte Spezifikation der Begriffe gegeben werden, unmöglich der oberste Begriff, der alles vereinte (bzw. nur um den Preis seiner vollkommenen Leere), unmöglich auch die Kontinuität der Natur in Hinsicht auf ihre Arten aufgefunden werden. Aber so, wie sie nur Tendenzen der Begriffsarbeit bezeichnen, so deuten sie vor allem die allgemeine und unabschließbare Notwendigkeit der Begriffs*schöpfung* an. Kant legt hier großen Wert auf den prozessualen Charakter des Forschens. Differenzen in Unterbegriffen werden entworfen, Einheiten in Oberbegriffen werden gesucht, ihr geregelter Zusammenhang überall unterstellt – aber entsprechend der Auffassung der Natur als Kunst werden dieser Entwurf und diese Suche immer von neuem angefangen: Indem die Urteilskraft (oder die Vernunft, von der Kant in diesem früheren Text fast ausschließlich spricht) die Natur als Kunst auffasst, wird sie selbst zur Künstlerin – die freilich nur deswegen den Pinsel schwingt, weil sie glaubt, darin der Natur – die sie im gleichen Zuge erst erfindet – nachzufolgen!

Kant gibt diesen Tendenzen des Denkens sogleich eine anthropologische Grundlage, indem er ihnen *Vermögen* zuteilt:

> Dieser Grundsatz (der Scharfsinnigkeit, oder des Unterscheidungsvermögens) schränkt den Leichtsinn des ersteren (des Witzes) sehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des *Umfangs* (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andererseits des *Inhalts* (der Bestimmtheit) in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verstand im ersteren Falle zwar viel *unter* seinen Begriffen, im zweiten aber desto mehr *in denselben* denkt.[35]

So fasst Kant als einer der ersten die begrifflichen Hierarchien in ihrem „fluktuierenden" Sein, in ihrem Ausgreifen auf Umfassenderes und ihrer Differenzierung in Besonderungen, sowie in dem Bestreben der Zusammenführung beider Bewegungen.[36] Dieser dynamische Aspekt des Lebens der Begriffe kann erst in dem Moment zum Gegenstand der Theorie werden, wenn sich das Denken von dem An-sich der Wahrheit löst oder doch, wie im Falle Kants, in strenger Überlegung von der Möglichkeit der Erfassung dieses An-sich abwendet. Das ist die Aufgabe der Urteils-

35 Ebd. B 682.

36 Ausgerechnet aus der Perspektive einer spekulativen Metaphysik, die die Transzendenz des Einen zu ihrem Dreh- und Angelpunkt macht, gelangt Nikolaus von Kues zu einer nicht unähnlichen Idee der Fluktuation der Begriffe, die bei ihm unter das Gesetz der „Mutmaßung" gestellt sind. Vgl. dazu die Interpretation von Borsche: Was etwas ist. Teil IV.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kraft: die Regelhaftigkeit wahren, die im Entwurf der Wahrheit liegt, zugleich aber nichts anderes als diesen Entwurf selbst zum Maßstab dieser Wahrheit zu machen. Kants Unterscheidung der Homogenität und Spezifikation, sowie der Kontinuität bleibt dabei ganz in der Vorstellung einer vertikalen und horizontalen Bestimmung der Begriffsverhältnisse: Begriffe ordnen sich *zueinander* (und bilden so Reihen von nebeneinander bestehenden Arten) und *untereinander* (und bilden so die vielfältigen Hierarchien von Arten und Gattungen).[37] Die Begriffe mögen aber auch durchaus andere Wege gehen, oder genauer: Die *Wege* der Begriffe lassen sich keineswegs in solche „rechtwinklige" Schemata pressen; diese sind vielmehr die letzten Ausläufer einer *Konsolidierung* der Begriffwelten.

Die Begriffe machen aber eben auch „Rösselsprünge", wie Canetti das sagt. Ein solcher, seinerseits äußerst geregelter Rösselsprung ist die *Formalisierung*, die Husserl immer wieder von der Generalisierung abzutrennen bemüht ist. So ist das

37 Es ist eigenartig und zutiefst bemerkenswert, dass Kant in diesen Seiten der *Kritik der reinen Vernunft* nacheinander zwei Charakterisierungen gelingen, die sich fast wie Beschreibungen unserer zentralen Begriffe lesen. So veranschaulicht er diese Theorie der Verhältnisse von Begriffen mit dem Vergleich: „Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d.i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellet und gleichsam überschauet werden. Innerhalb diesem Horizonte muss eine Menge von Punkten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat; d.i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Prinzip der Spezifikation, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verschiedenen Horizonten, d.i. Gattungen, die aus ebenso vielen Begriffen bestimmt werden, lässt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesamt als aus einem Mittelpunkte überschauet, gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpunkte des höchsten Begriffs bestimmt wird, und alle Mannigfaltigkeiten, als Gattungen, Arten und Unterarten, unter sich befasst." (Ebd. B 686 f.) Allerdings fällt auf, dass Kant hier, entgegen unserer Verwendung des Begriffs, jedem Horizont immer nur das zukommen lässt, was *unter* einen einmal angenommenen Standpunkt fällt, nicht aber, was ihn *übersteigt*. Dementsprechend fasst er den (Inhalt des) Horizont(es) als eine „Menge von Dingen" auf. Noch näher an unserem Vertex sind aber diese Zeilen: „Dagegen aber haben sie [die transzendentalen Ideen] einen vortrefflichen und unentbehrlichnotwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d.i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen." (Ebd. B 672)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dreieck unter die Gattung der Raumgestalt eingeordnet und die Farbe Rot unter die Gattung der sinnlichen Qualität; beide sind aber, in ganz anderer Weise, eingeordnet in die Form „Wesen“.[38] Jean Cavaillès nimmt den Begriff der Formalisierung auf, wendet ihn aber eher auf die Erfassung logischer Operationen an. So ist der Übergang von arithmetischen Sätzen zu algebraischen Formeln wie „a+b=c“ Beispiel einer Formalisierung.[39] In ihr wird von der Gegenstandsbeziehung allgemein abstrahiert. Dagegen bezeichnet die *Generalisierung* für Cavaillès die Erweiterung einer Operation über ihr ursprüngliches gegenständliches Feld hinaus. Deswegen entspricht ihr auch die so wichtige „adjonction d'idéaux“, die Angliederung neuer Gegenständlichkeiten, die durch die genannte Erweiterung erfordert sind. Wenn daher der Mathematiker die Wurzelziehung, die „eigentlich“ nur auf positive Zahlen Anwendung finden kann, auf die Zahl –2 anwendet, ist er gezwungen, eine neue Zahl einzuführen, einen neuen *Zahlentyp* (*i*). Dasselbe gilt freilich schon für die Einführung der negativen Zahlen und so aller Zahltypen. Schließlich nennt Cavaillès die *Thematisierung*: In ihr wird eine Operation (wie z.B. die formalisierte Subtraktion) zum Gegenstand einer höherstufigen Theorie, innerhalb derer sie als Individuum auftritt. Bei alledem ist offensichtlich, dass das ursprüngliche „Material“, die ersten Operationen, die formalisiert, generalisiert oder thematisiert werden, nicht unverändert bleiben können; sie ändern vielmehr grundlegend ihren Sinn.[40]

Auf ganz andere Wege führt eine Unterscheidung, die uns schon begegnet war, nämlich die von Saussure in Syntagma und Paradigma. Berücksichtigt man die weitere Aufwertung, die Roman Jakobson diesen Prozessen hat zukommen lassen (als

38 Z.B. Husserl: LU III. Hua XIX/1. § 24 oder Ideen I. Hua III/1. § 13.

39 Zu diesen von Cavaillès unterschiedenen Operationen, die er „dialektische Momente“ nennt, siehe meinen Aufsatz: Jean Cavaillès: Wissenschaftstheorie und Phänomenologie. 31 f.

40 Solche Prozesse lassen sich natürlich nicht nur in der Mathematik auffinden. Liest man noch einmal jenen Abschnitt, der die Transzendentale Dialektik in der *Kritik der reinen Vernunft* (und mit ihr die gesamte Transzendentale Elementarlehre) abschließt (‚Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft‘), wird man gewahr, dass sich Kants Vorgehen mit diesen Begriffen gut beschreiben lässt: Er thematisiert eine Generalisierung, die die menschliche Vernunft mit einer gewissen Zwangsläufigkeit vornimmt und die sie über das Feld möglicher Erfahrung hinaus zu transzendenten Gegenständen führt. Indem er diesen Überstieg thematisiert, kann er ihn regulativ verwenden, ihn in der Schwebe und damit seine (unterstellte) formale Struktur (die auf Zweckmäßigkeit ausgeht) im Spiel halten. So lässt sich im Rückgang – und darin besteht ja die „Endabsicht“ – die Welt zum Zweck ihrer Erkenntnis als eine zweckmäßige, im Modus des Als-ob auffassen. Diese so verstandene Welt ist damit weder mit einer ganz „gottlosen“ noch auch mit einer ungebrochen als Schöpfung eines allweisen Gottes aufgefassten ganz identisch; sie bleibt in einem gewissen Zwielicht.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Metonymie und Metapher), werden sie zu Hinweisen in eine ganz andere Richtung als jene der logischen Analyse. Es sind letzten Endes die Prozesse, die man in einer allzu leichtfertigen Weise der Rhetorik zugeschrieben hat, die man ihrerseits von aller ernsthaften Philosophie und Wissenschaft abzugrenzen sich die größte Mühe gab. Versteht man unter „Rhetorik" die Kunst der Überredung oder des nur Angenehmen in der Rede, dann ist diese Trennung gerechtfertigt. Erweist sich aber, dass die Prozesse, die eine Rhetorik untersucht, eben dieselben sind, in denen sich allgemein die Arbeit am Begriff realisiert, also dieselben, die auch Wissenschaft und Philosophie verwenden müssen, wollen sie eine Verschiebung des Rahmens erreichen, innerhalb dessen sich *etwas* gibt – dann ist die Rhetorik nicht mehr das schändliche Gegenprojekt zur wissenschaftlichen Bemühung um Wahrheit, sondern deren unverzichtbarer Bestandteil, sogar das einzige, was den Namen „Methodenlehre" dann noch verdient, auch wenn darunter nichts Normatives mehr verstanden werden kann. Damit ist auch vollends klar, was sich schon längst angedeutet hat und bei Kant seine logische Begründung erfahren hat, nämlich dass eine „Liste" der Wege der Begriffe nicht abgeschlossen sein kann. Aus welchem Prinzip ließen sich die Rösselsprünge der Rhetorik auch ableiten? Solange die Sprache ihre eigene Kraft unter Beweis stellt, muss man auf Verbindungen und Beziehungen neuer Art gefasst sein. Nicht mehr Handbücher der Logik können dann die Autoritäten über die Erkenntnis sein, sondern die „rhapsodistischen" Handbücher der Rhetorik.[41] Diese wird dann zur „spekulativen Rhetorik".[42]

41 Ein Nebenergebnis weist jetzt schon auf einige Begrenzungen hin und über diese hinaus: Wir hatten uns im Ersten Teil auf die Theorie des Begehrens durch Lacan gestützt; nun zeigt sich aber, dass auch Metapher und Metonymie, Verdichtung und Verschiebung, bei aller Privilegierung, die sie bereits bei Freud erhielten, nicht die letzten irreduziblen Elemente der Rhetorik sind, und damit auch nicht die letzten Elemente, auf die sich alle Wege des Begehrens reduzieren lassen. Metapher und Metonymie sind ungemein wichtige Elemente der Rhetorik, doch bleiben sie Elemente unter anderen. So stellt sich uns die Theorie des Begehrens, der wir bislang gefolgt waren, schon von dieser sprachphilosophischen Seite her in Frage.

42 Ich übernehme den Ausdruck von Pascal Quignard. In seinem Buch diesen Titels interessiert sich Quignard zwar weniger für die exakte Analyse solcher Prozesse; es geht ihm allerdings um die (selbst auf der Grenze von Philosophie und Literatur wandelnde) Würdigung einer Denktradition, die sich der (Transzendenz-)Metaphysik und ihren strengen Begriffsunterscheidungen verweigert mit dem Hinweis auf die nicht zu bändigende Kraft der Sprache, die immer von neuem Wahrheit hervorbringt. Dies verbindet sich zwangsläufig mit dem „Atheismus" dieser Tradition: „Curieusement la rhétorique est athée. Pourtant elle est un obéir fanatique au langage, elle présente une foi aveugle en ses audaces, elle organise une véritable piété dans ses formes. Or, pour la tradition rhétorique, il n'y a jamais eu la possibilité de religion révélée, ni même d'école associée à une maîtrise,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wertvolle Hinweise auf diese spekulative Rhetorik, die uns zugleich zu ihren korrelativen Aspekten führen, liefert Freuds *Traumdeutung*. Schon einer seiner ausgefeilten Vergleiche bringt uns auf die Spur:

> Wenn ein Gedicht in Reimen entstehen soll, so ist die zweite Reimzeile an zwei Bedingungen gebunden; sie muss den ihr zukommenden Sinn ausdrücken, und ihr Ausdruck muss den Gleichklang mit der ersten Reimzeile finden. Die besten Gedichte sind wohl die, wo man die Absicht, den Reim zu finden, nicht merkt, sondern wo beide Gedanken von vornherein durch gegenseitige Induzierung den sprachlichen Ausdruck gewählt haben, der mit leichter Nachbearbeitung den Gleichklang entstehen lässt.[43]

Der Ausdruck, der gesucht wird, muss also sowohl inhaltlichen wie strukturellen Bedingungen genügen; letztere sind sogar sehr vielfältig: neben dem Reimschema gehören hierher das Versmaß, das Sprachniveau, ja selbst die Sprache mit ihren grammatikalischen und syntaktischen Forderungen. Und auch der „Inhalt" liegt ja nicht einfach erst vor und wird dann „übersetzt" in das Gedicht, oder so: Vielleicht wird er „übersetzt", aber nur in der Weise, dass er erst dadurch und *danach* „vorliegt". Zunächst erscheint er nur als etwas *Auszudrückendes*, wobei dieses noch keine klare Gestalt hat. Hätte sie diese bereits, dann wäre der Ausdruck kein Problem, *niemals* ein Problem. Mit anderen Worten: Wieder müssen wir hier der phänomenologischen Gegebenheit *im zeitlichen Verlauf* Rechnung tragen und nicht das „Ergebnis" in den Anfang jenes Prozesses hineintragen, der es erst hervorbringen wird. Wir können in Bezug auf dieses Auszudrückende mit Merleau-Ponty von einer „bestimmten Leere" sprechen: Das, was gesagt werden *soll*, ist eine Leere, insofern es eben noch nicht gesagt werden *kann*; es ist aber eine *bestimmte* Leere, insofern es als selbst nicht gegebenes Kriterium der Wertung und Selektion der „Ausdrücke" dient.[44] Es hat also, wie man sieht, die selben systematischen Charakteristika wie die Regel, die das Wirken der Urteilskraft bei Kant anleitet.[45] Diese bestimmte Leere, die den Ausdruck leitet und im Wortsinne autonom ist, muss als

---

ni même une autorité grammaticale ou philologique qui surplomberait les chasses forcenées du signifiant au-delà des signes. Rien dans la dévotion au langage ne permet de s'arrêter à un effet de langage et le prétendre comme la source du langage." (71 f.)

43 Freud: Traumdeutung. 345 f.

44 Die Anführungszeichen haben ihren Grund in einer Tatsache, die uns nun schon mehrmals begegnet ist: Die Ausdrücke liegen nicht einfach als Möglichkeiten vor, bzw. in dem Maße, in dem sie es tun, sind sie nicht geeignet; in dem Maße aber, in dem sie sich als geeignet erweisen, sind sie nicht mehr jene feststehenden und bekannten Ausdrücke, auf die man gewissermaßen technisch zurückgreifen kann.

45 Siehe zu der „bestimmten Leere" auch meinen Aufsatz ‚Das Subjekt im Anspruch'.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Operator der Beziehung von „semantischer Dichte“ und „kohärenter Deformierung“ betrachtet werden.

Was ist damit gemeint? Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist allgemein gesagt: Wie *etwas* sagen? Dabei ist das „etwas“ aber nicht irgendetwas, sondern solches, wofür es noch keinen angemessenen Ausdruck gibt. Wie kann ich also so etwas „ausdrücken“? Wäre es nicht verlockend und hilfreich, würde es nicht allen die Geschichte der Wissenschaft durchziehenden Irrtümern das Wasser abgraben, wenn ich einfach *ein ganz neues Wort* schaffe, das mit den gewohnten in überhaupt keinem Zusammenhang mehr stünde? Und doch geschieht das nie: Warum nicht?

Um das zu erklären, muss man den Modus der Aufnahme der Worte genauer betrachten. Was zieht einen Philosophen an einem Wort der philosophischen Tradition an? Hat er etwa das Ganze der Bedeutung bzw. Bedeutungen vor sich, die dieses Wort im Laufe seiner Geschichte angenommen hat? So ist es in der Wirklichkeit nicht, und zwar nicht etwa deswegen, weil man nicht alle Bedeutungen vor Augen hätte oder haben könnte. Ist es dann eine der gängigen Bedeutungen, die dazu auffordern, das Wort wieder aufzunehmen?

Auch das nicht. In Wirklichkeit konzentriert sich in einem solchen Wort, das anspricht, auffordert, das als eine Art Antwort auf ein Problem plötzlich eintritt, jene „Eigenschaft“ der Sprache, die man mit Ponge (und in seiner Folge mit Merleau-Ponty) „semantische Dichte“ oder, mit Sartre, „Bedeutungshumus“ nennen kann.[46] Diese Dichte wirkt immer in doppelter Richtung, nämlich in Hinsicht auf die produktive Kraft des Diskurses und in Hinsicht auf seine Möglichkeitsbedingung.

Fassen wir zunächst ersteres durch eine nähere Beschreibung der wirkenden Vorgänge. Ich verbinde natürlich immer eine bestimmte Bedeutung oder vielleicht eher: die Richtung, die Deixis einer Bedeutung mit einem Wort. Jeder Begriff ist wie eine organische Einheit, die zwar einen Kern hat, der aber seinerseits eher „umschrieben“ als streng umgrenzt werden kann. Außerdem ist der „Kern“ selbst ein beweglicher, vielleicht sogar ein vielfältiger. Wenn ich z.B. mit der Geschichte des Substanzbegriffs vertraut bin, werde ich vielleicht bestimmte Phasen, bestimmte Kernbedeutungen also herauslösen können; deren Verhältnis zueinander ist keineswegs immer schon klar: ihre Bestimmung ist ja gerade der Zweck dieser Überlegungen. Um den Kern herum gruppieren sich in einer gewissen Unschärfe – unscharf wie der Kern selbst – Bedeutungs*vektoren*, die als „Konnotationen“ zu beschreiben völlig irreführend (weil wiederum objektivierend) wäre. Es geht eben gerade darum, „Bedeutung“ als ein Phänomen zu begreifen, das nicht von einer fixen Gestalt getragen ist, sondern von Vektoren, Kraftlinien, „Möglichkeiten“, Richtungen, Verweisungen (die wohlgemerkt „leer“, unbestimmt oder zumindest unterbestimmt bleiben). Was mich dann an einem Begriff anzieht, das ist nicht so sehr diese oder jene schon feststehende Bedeutung. Wenn es um die ginge, dann würde ich

46 Merleau-Ponty: Signes. 121. Deutsch: 163.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ja niemals einen Begriff übernehmen! *Erstes Ergebnis: Es kann nur* weitergesprochen *werden (mit „denselben" Worten), weil man sich nicht auf* dasselbe *bezieht*! In Bezug auf jene bestimmte Leere, von der wir gesprochen haben, verspricht dieser oder jener Begriff eine Produktivität, verheißt er eine Fruchtbarkeit, strahlt er eine Mächtigkeit aus, die *noch nicht* erschöpft ist.

Man hat es nie mit einer fixen, feststehenden Bedeutung zu tun, zumindest dann nicht, wenn man versucht, *etwas* „auszudrücken". Man hat es aber auch nie mit *irgendetwas* zu tun, wenn man sich ausdrückt. Sich ausdrücken, das heißt, mit den Mitteln einer Sprache, *die schon da ist*, etwas zu sagen, was noch nicht gesagt wurde. Wie geht das? Es geht ganz offensichtlich nicht, indem man ganz neue Worte erfindet („Blitrubrasch"). Warum genau geht das nicht?

Man merkt wohl, dass jeder „Ausdruck", den man verwendet und den es schon gibt, das, was es auszudrücken gilt, in Gefahr bringt, nämlich in die Gefahr, in das immer schon Gesagte zurückzufallen. Wie der Gefahr entkommen? Vielleicht kann man ja der Tradition ein Schnippchen schlagen, indem man das Gesamt der vorliegenden sprachlichen Mittel, der schon existierenden Begriffe *überspringt*, sie voll und ganz hinter sich lässt, inklusive aller Anspielungen und Andeutungen und Erinnerungen – mit einem Wort: indem man die semantische Dichte, die jeden Ausdruck wie ein Gewicht zurückhält, über Bord wirft. Direkt auf die „Bedeutung" zugehen und ein ganz neues Wort erfinden – das wäre der Ausweg!

Nur lässt sich beobachten, dass dieser Ausweg, diese Flucht, zum Scheitern verdammt ist. Warum? Weil es auf eine solche Bedeutung eben keinen direkten Zugriff gibt! Bedeutung ist eben nicht für sich bestehend, und daher ist sie auch nicht für sich bezeichenbar. Will ich sagen, was ich meine, dann empfinde ich zwar eine gewisse Leerstelle, ich spüre deutlich, dass da etwas ist, was ausgesagt werden will; ich kann vielleicht halbwegs seinen Ort umschreiben, vielleicht sogar den Sinn dessen, was ich sagen will. Aber wenn ich so handle, dann bin ich schon mehr als die Hälfte des Weges gegangen auf dem Weg des Ausdrückens. Soll ausdrücken heißen, eine Bedeutung hervorbringen, die noch nicht gedacht oder gesagt wurde, die es vielleicht noch nicht konnte, dann muss ich eben die mühselige Arbeit der Bestimmung des Orts und der Gestalt dessen auf mich nehmen, was es dort zu sagen und denken gibt. *Ich muss mich auch hier durch die Widerständigkeit des Materialen durcharbeiten*, nur dass hier das „Materiale" eben die Sedimentierung der „Bedeutungen" als semantische Dichte ist.[47]

47 Was die *Rezeption* von Texten angeht, muss als solches Materiale auch die spezifische Nicht-Isotropie derselben Rücksicht erfahren. Der Text hat seine Unebenheiten, seine Widerstände und Hohlstellen, wie ein Stück Holz. Es lässt sich nicht, wie Barthes richtig schreibt, über einen Text nachdenken, ohne diese immer ganz individuellen Aspekte des Textes mit einfließen zu lassen. Es gibt also keine „reine" strukturale Analyse: „[…] de même il faudra bien que l'analyse structurale reconnaisse les moindres résistances du

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In diesem Durcharbeiten mag ein neues Wort entstehen oder ein altes neuen „Sinn“ erhalten (so zum Beispiel „Altermination“ oder „Vertex“). Doch bedarf es einer Verbindung zum „konservativen“ Aspekt der semantischen Dichte. Die Worte, und mit ihnen das gesamte Feld der (als erlaubt geltenden) „Ausdrücke“, dürfen einer Deformierung unterworfen werden; aber es muss eine kohärente sein. Diese „kohärente Deformierung“[48] ist die Essenz des „Ausdrucksgeschehens“, insofern die bestimmte Leere als Operator der Transformation im Horizont der semantischen Dichte wirkt. Sie ist Deformierung, insofern sie die Mittel des Ausdrucks *zwingt*; kohärent ist sie aber wiederum nur *im Nachhinein*, nämlich insofern sich der neue Ausdruck behauptet und dauerhaft das Feld der Ausdrücke modifiziert.

Mir scheint, dass sich diese Verschiebung immer (oder doch meist) unter drei Hinsichten zu vollziehen hat: der ästhetischen, der strategischen und der semantischen. Jedes Mal stellt sich eine Reihe von Fragen, die das Ausdrucksgeschehen nur performativ (d.h. nur gelingend oder misslingend) beantworten kann. Ästhetisch: Wie weit kann ich mit den Wörtern gehen? Was kann ich ihnen antun, wo muss meine Willkür mit ihnen Grenzen haben? Inwieweit muss ich mich nicht nur dem Herkömmlichen der Wörter, sondern auch dem der Weisen der Wortbildung unterwerfen? (Man sieht, dass dieses Ästhetische sich von einem „ethischen“ Umgang mit den Wörtern kaum unterscheidet.) Strategisch: Wie kann ich noch verstanden werden? Wie kann mein Wort in einen Begriff verwandelt werden, der es nicht nur mir erlaubt, etwas Bestimmtes zu denken? Wie lässt sich ein Begriff finden, der seine Objektivität beweisen und bezeugen kann? Semantisch: Wie lassen sich Begriffe so manipulieren, dass sie möglichst nicht manipuliert erscheinen, um aber doch ein Ergebnis zu erreichen? Wie lässt sich das Minimum an Modifikation mit einem Maximum an Abgrenzung zu allem etablierten Begrifflichen verbinden?

In diesem Dilemma steht jedes Bemühen um einen Ausdruck: Zwar ist jedes etablierte Wort zugleich als eine Art Trägheitszentrum (nicht nur im physikalischen, auch im ethischen Sinn!) die Bedrohung des Ausdrucks. Aber nur in der und durch die Durcharbeitung der Worte, so wie sie schon sind, lässt sich tatsächlich Etwas sagen. Je weiter ich mich also von ihnen entferne, desto größer die Gefahr, dass ich, statt etwas ganz Neues und Außergewöhnliches, in Wirklichkeit gar nichts sage.

Zweites Ergebnis also: Es kann nur gesprochen und gedacht werden, indem man dasselbe wieder sagt und denkt, aber so, dass es unmerklich zu einem anderen wird. In diesem Dilemma bewegt sich auch jede Philosophie. Äußerlich lässt sich

texte, le dessin irrégulier de ses veines.“ (Barthes: Le plaisir du texte. 51) Barthes erkennt hier ganz in Übereinstimmung mit unseren Ausführungen zur Materialität in I, 2 das Irreduzible der *bestimmten* Materialität.

48 Merleau-Ponty (Signes 88. Deutsch: 132) übernimmt diesen glücklich gewählten Ausdruck von Malraux.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das sehr gut beobachten, an den schlichten Tatsachen des Missverständnisses und des Unverständnisses. Jeder Versuch, einen Autor zu lesen (übrigens nicht nur einen philosophischen), bewegt sich auf dem schmalen Grat zwischen den beiden Einschätzungen: Entweder gelingt es mir nicht, den Begriffen, die er verwendet, auch jene Bedeutung zu geben, die er ihnen geben will; dann erfolgt ein Missverständnis. Dann lege ich ihm entweder solche Thesen in den Mund, die er nie hatte, oder ich halte seine Aussagen für Trivialitäten oder Absurditäten. Dann verfalle ich also dem zweiten Faktum des Sprechens. Oder aber ich merke, dass ich den Autor nicht verstehe, ich erkenne also an, dass er mit seinen Worten etwas sagen will, was „in ihnen noch nicht steckt" (erstes Ergebnis); dann kann ich entweder seinen Tiefsinn bewundern, der sich mir entzieht, oder aber den Unsinn beklagen, den er verzapft.

Die Autoren sind sich offenbar dieses Problems immer bewusst gewesen, daher auch ihre immer gleichen Aussagen in Bezug auf die Verwendung der Termini der Tradition: Ich verwende die Begriffe, die mir eine Tradition übergibt, heißt es dann immer, aber nur in meinem Sinn; es wäre vielleicht besser, neue Begriffe zu prägen, um Missverständnisse zu vermeiden, aber dieser Weg steht nicht offen.[49]

Und in dem Augenblick, wo sich die Autoren der Bedeutung und Problematik der Sprache bewusst geworden sind, zeigt sich noch etwas anderes: Sie glauben dann immer (mehr oder weniger naiv), den *wahren Sinn eines Begriffs* endlich gehoben zu haben. Was genau heißt das? Es wäre ja Unsinn zu glauben, Husserl oder Heidegger würden wirklich meinen, nun als erste begriffen zu haben, was ein Begriff bedeutete, den Heraklit oder Platon verwendet hat. Was sie meinen, ist, dass es ihnen gelungen ist (und dieses Gelingen ist eben ein erkenntnishistorisches Ereignis, das ihnen widerfahren ist), eine solche Kraftlinie aus diesem Begriff herauszuheben, die in ihm schon schlummerte und insgeheim, gewissermaßen unbemerkt von denen, die ihn anwandten, seine Verwendung und seinen Einsatz leitete.

Wir können so das, was die „bestimmte Leere" mit den Ausdrücken macht, noch einmal anders und in den bereits eingeführten Begriffen formulieren. Dann kann man sagen, dass diese bestimmte Leere als ein Vertex fungiert, der, insofern er eine Leere ist, noch nicht festgestellt ist; *als solcher „entmagnetisiert" er die Ausdrücke*, deren ich mich bediene. *Der Vertex der Ausdrücke selbst gerät ins Schwingen*. Genau das ist es, was Freud so ausführlich in seiner *Traumdeutung* beschreibt.[50]

---

49 So stellt Descartes, um nur ein Beispiel zu nennen, in der ‚Regula tertia' klar, dass er nicht gedenke, auf andere, in der Universitätsphilosophie gebräuchliche Verwendungen des Begriffs „intuitus" Rücksicht zu nehmen; man müsse sich auf seine eigene Verwendungsweise einlassen, AT X. 369.

50 Vgl. etwa besonders pointiert 346: „Es ist im allgemeinen bei der Deutung eines jeden Traumelements zweifelhaft, ob es:

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In dem Augenblick aber, wo der Vertex (das „Auszudrückende“) eine Feststellung erfährt, vollzieht sich an eben diesen Ausdrücken eine Art „*Remagnetisierung*“: Die Vertices der einzelnen Ausdrücke richten sich nach einem neuen Norden aus und versuchen, die Nadel zu halten. Das ist die kohärente Deformierung.

Dieser Prozess ist aber nur unter einer Bedingung möglich, nämlich dass mir die Sprache bereits vorgegeben ist. Diese vorgegebene Sprache ist eine Schwerkraft, die sowohl den Fall möglich macht als auch erst einen Boden gibt, auf den ich treten kann. Die Dialektik des (unscharfen) Kerns und seiner Vektoren, die alleine mir das Sprechen ermöglichen, kann es nur deswegen geben, weil die Sprache *mich* immer schon überstiegen hat, weil sie mir nicht *gehört*! Die Sprache, die als vorgegebene immer auf einen Aspekt des Denkens und Seins verweist, der sozialer Natur ist (aber in der vollen transzendentalen Strenge!), ist zugleich und in wesentlicher Einheit „faschistisch“[51] und der „Brunnen“ in eine Vergangenheit, aus der heraus sich das Neue *wie* ein Altes schöpfen lässt.[52]

Damit ergibt sich eine ganz präzise transzendentale Dimension des Sozialen, zumindest in dieser Hinsicht auf die „Erkenntnis“ (wenn es denn möglich wäre, solche „Bereiche“ unserer Beziehung zur Welt zu isolieren): *Die Sprachen, in denen ich denke und spreche, stellen Konkretisierungen,* Materialisierungen *einer Schwerkraft der Geschichte dar, die mir vorhergeht, in die ich mich einzugliedern habe, die von einem Denkkollektiv getragen und modifiziert werden, die das Denken und Sehen allererst erlauben und doch auch einem „authentischen“ Akt des Denkens oder Sehens, gerade durch ihre Durchschnittlichkeit, den Weg zu verstel-*

a) im positiven oder negativen Sinne genommen werden soll (Gegensatzrelation);
b) historisch zu deuten ist (als Reminiszenz);
c) symbolisch, oder ob
d) seine Verwertung vom Wortlaute ausgehen soll.“

51 Roland Barthes: Leçon. „Le langage est une législation, la langue en est le code. Nous ne voyons pas le pouvoir qui est dans la langue, parce que nous oublions que toute langue est un classement, et que tout classement est oppréssif: *ordo* veut dire à la fois répartition et commination.“ (12) „Mais la langue, comme performance de tout langage, n’est ni réactionnaire, ni progressiste; elle est tout simplement: fasciste; car le fascisme, ce n’est pas d’empêcher de dire, c’est d’obliger à dire.“ (14)

52 „So wird uns jedes Wort zum Brunnen in seine ganz eigene Vergangenheit.“ Gregor Eisenhauer (Text), Klaus Puth (Illustrationen): Kleines ABC der vergessenen oder so gut wie nie aufzufindenden Tierarten (Unter „Klolibri“). Dieser Prozess, in dem eine unbestimmte Leere, ein noch nicht festgestellter Vertex dialektisch die Bestimmtheiten hervorbringt und zugleich sich selbst bestimmt, in dem sich eine Artikulation von Welt und eine erlebte Verschiebung gegenüber dem „Vorigen“ ereignet, ist im Übrigen von Bergson unter dem Begriff des „dynamischen Schemas“ brillant beschrieben worden in ‚L’effort intellectuel‘ (1902).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len drohen. Diese erste und wohl fundamentalste Ebene der transzendentalen Verumständung – und an diesem scheinbaren Oxymoron führt nun kein Weg mehr vorbei – hat auch Fleck bereits klar formuliert: „Schon in dem Aufbau der Sprache liegt eine zwingende Philosophie der Gemeinschaft, schon im einzelnen Worte sind verwickelte Theorien gegeben."[53]

Damit ist aber auch das Prekäre und das Gefährdete des Lesens und Schreibens genannt, solange nämlich der Vertex noch seinen Ort sucht. Barthes beschreibt in *Le plaisir du texte* drei Schritte einer zunehmenden Verdünnung oder Entkräftung (*exténuation*): 1) Der Text verzichtet auf jede Idee einer Metasprache; es gibt nichts „hinter" ihm, das „eigentlich" ausgesagt wäre, keine Stimme, die durch ihn, nur um der Annehmlichkeit willen ein wenig verstellt, spricht. D.h. der Text muss einer inneren Notwendigkeit folgend dahin gelangen, dass er in einer ersten Hinsicht ganz mit sich selbst identisch ist. 2) Der Text zerstört die Gattungen des Schreibens, aber nicht primär durch einen Akt der Vernichtung, sondern durch ihre absolute Überspitzung. 3) Schließlich kann er sich noch an die kanonischen Formen der Sprache selbst wagen und an ihnen vergehen, indem er die lexikalischen oder syntaktischen Gesetzlichkeiten direkt untergräbt. Damit entsteht ein Text, der durch alle Konventionen und Banalitäten durchgegangen ist und genau dadurch jenseits aller steht.[54]

Wieso denkt man dann noch etwas bei einem Text, wenn doch hinter ihm nicht ein anderer steht, sondern er nur er selbst ist? Weil der Text exakt in diesem Zug frei wird, mit dem in Beziehung, in Schwingung zu treten, was ihm verwandt ist: nicht eine verborgene Absicht, keine Ausdrucksintention, kein reiner Gedanke – sondern ein anderer Text. Dabei mag es für jeden Einzelnen Referenztexte geben, die als „mathesis universalis" der Texte fungieren (so bei Barthes Proust).[55] Wichtig ist aber immer, dass das *plaisir* ganz wesentlich mit einem gewissen akustischen Schielen verbunden ist: Man hört den Text, und in und durch ihn hört man etwas anderes, einen anderen Text.[56] Dieser mag schon vorliegen (wie im Fall der Referenztexte); *vielleicht ist das aber auch genau der Text, den es noch zu schreiben gilt*.

Genau das ist es aber, was geschieht, wenn ein Text gelesen wird, der dabei im Horizont eines anderen steht, der noch geschrieben werden soll: Ich lese Barthes, und während in ihn lese, während ich sein *plaisir* schmecke, höre ich etwas in ihm, nicht etwa, was Barthes nicht gedacht hat (das wäre eine dumme Frage), sondern was in Beziehung zu einem Text steht, *den ich noch lange nicht geschrieben habe, den ich aber schreiben will* – ohne dass ich schon genau wüsste, wie das möglich ist. Aber genau darin besteht ja auch immer die Anstrengung: Das *plaisir* des Tex-

53 Fleck: Entstehung und Entwicklung. A.a.O. 58.

54 Roland Barthes: Le plaisir du texte. 43 f.

55 Ebd. 51 f.

56 Ebd. 36.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tes ist kein reines und ist vor allem auch kein einfaches. Das Lesen ist dann, wenn es ein solches doppeltes Hören anregt, ein besonders schmerzlicher Akt; man kann nur vorsichtig und langsam vorangehen, aus Angst, etwas von jenen Verbindungen zu verlieren, oder sogar zu überhören; aus Angst auch, zu viele davon auf einmal wahrzunehmen. Deswegen braucht man für die „besten" Bücher oft die längste Zeit. Ein schlechtes Buch liest sich flott. Man fühlt sich oft wie ein Drahtseiltänzer oder wie beim Eierlauf. Da steht etwas Brüchiges, Prekäres, Dünnes, und doch im Prinzip sehr Starkes, Gerades auf dem Spiel. Das Problem ist aber, dass es erst dort seine Kraft und Beständigkeit wirklich findet, wo es seinen festen Ort gefunden hat, wo es also Text *ist*. Jetzt ist es das aber noch nicht. Es ist also wie ein Spinnfaden, der allererst gezogen wird, der nicht schon ein ganzes Netz hat, um ihn zu stützen. Und überhaupt gibt es das Spinnennetz niemals: Es ist nur sehr bedingt so, dass dieses Gefühl des Zarten und Prekären im Verlauf des Nachdenkens und Lesens und eben Schreibens nachlässt. Jeder neue Faden muss mit der gleichen Aufmerksamkeit und Präzision und Vorsicht gezogen werden wie der allererste!

Lesen ist ein *plaisir*, ja. Aber es ist auch eine Folter: Jonglieren mit 100 Eiern, und immer kommen noch welche dazu. Wie nicht eines fallen lassen?! Vielleicht besteht die Aufgabe nur darin, die zwei oder drei, die man schließlich rettet, sicher zu führen.[57]

Freuds *Traumdeutung* kann noch in einer weiteren Hinsicht, die sich in das bisher Ausgeführte einfügt, Aufschluss geben. Wir hatten bereits gesehen, wie sich das Bemühen des Ausdrucks der doppelten Forderung einer „inhaltlichen" und einer „strukturellen" (sprachlichen, syntaktischen, metrischen…) Einpassung zu unterstellen hat, freilich mit der Möglichkeit und auch der Notwendigkeit, die Regeln solcher Einpassung zu verschieben. Freud legt aber andererseits auch den allergrößten Wert auf die für ihn ganz grundlegende Tatsache des Seelenlebens, wonach alle

57 Ebenfalls in Barthes *Le plaisir du texte* findet sich eine weitere Andeutung, wie der Selbstverständlichkeit und der Stereotypie der Sprache zu entgehen ist. Nachdem Barthes bemerkt hat, dass die schlichte und direkte Opposition einer Notwendigkeit folgend immer noch im Bereich des so Kritisierten (und damit machtlos) bleibt, spricht er von der „subtilen Subversion", die stattdessen das zu erreichen vermag, was bloße Ablehnung nicht kann: „(J'entends à l'inverse par *subversion subtile* celle qui ne s'intéresse pas directement à la destruction, esquive le paradigme et cherche un *autre* terme: un troisième terme, qui ne soit pas, cependant un terme de synthèse, mais un terme excentrique, inouï. Un exemple? Bataille, peut-être, qui déjoue le terme idéaliste par un matérialisme *inattendu*, où prennent place le vice, la dévotion, le jeu, l'érotisme impossible, etc.; ainsi, Bataille n'oppose pas à la pudeur la liberté sexuelle, mais… *le rire*.)" (A.a.O. 74) Auch hier entspinnen sich also asymmetrische Spannungen, die eben in ihrer Asymmetrie fruchtbar zu werden vermögen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bedeutsamen psychischen Phänomene *überdeterminiert* sind. So heißt es von der Psychoanalyse, dass sie „zuerst die regelmäßige Überdeterminierung psychischer Akte und Bildungen aufgedeckt hat“.[58] Solche Akte und Bildungen sind für Freud etwa das Symptom oder das Traumbild, die jeweils von dem unbewussten Wunsch und zugleich von den Mechanismen der Zensur „gehalten“ sind. Zugleich ist aber damit eine Differenz des Gegenstands zu sich selbst gestiftet, ein Spalt in die Handlung, das Bild, das Objekt eingeschrieben, der diese erst zu menschlichen Gegenständen macht. Somit ist die Überdeterminierung des Gegenstands zugleich die Bedingung seiner Unterdeterminierung, seiner Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit, die eine menschliche Welt erst ausmachen.

Lassen wir in diesem Kontext einer Dialektik die „Philosophie“ Außen vor, die wir im Ersten Teil aus der Psychoanalyse für unsere Zwecke destilliert hatten, so lassen sich diese wichtigen Ausführungen Freuds in ganz strenger Weise mit unseren Ergebnissen vereinbaren und in ihre Termini übersetzen. Dann wird klar, dass einerseits die Struktur von Welt für ein menschliches Subjekt überhaupt, also die Altermination, eine „Überdetermination“ nicht nur fordert, sondern dass sie die Wahrheit solcher Überdetermination ist: Nicht liegen einige Dinge schon einfach vor, während andere, die vom unbewussten Wunsch aufgeladen werden, sich einer Überdetermination zu unterwerfen haben; vielmehr ist letztere nur deswegen möglich, weil nichts einfach nur es selbst ist. Zweitens aber ändert sich durchaus die Gestalt dieser Überdetermination dort, je nach dem Verhältnis, das etwas zu einem entweder gesuchten oder bereits im Prinzip gefundenen Vertex einnimmt. Und dann gelangen Freuds Beschreibungen in ein neues Recht: Denn die doppelte Bewegung der „Entmagnetisierung“ und „Remagnetisierung“, der die Bilder und Objekte ebenso wie die Worte unterworfen sind, lassen ebenso das Freiwerden und Schwingen des Vertex *strukturell* verständlich werden, wie jene anderen Phänomene, die eine genaue Parallele in unseren Analysen haben:

So bilden sich einerseits Elemente des Traums, die als „Knotenpunkte“ fungieren können,

> in denen sehr viele der Traumgedanken zusammentreffen, weil sie mit Bezug auf die Traumdeutung *vieldeutig* sind. Man kann die dieser Erklärung zugrunde liegende Tatsache auch anders aussprechen und dann sagen: Jedes der Elemente des Trauminhaltes erweist sich als *überdeterminiert*, als mehrfach in den Traumgedanken vertreten.[59]

So stellt sich der Traum als eine Art Blaupause einer Realität heraus, aus der – wie nach Hitchcocks Wort beim Drama – alle langweiligen Teile herausgeschnitten wurden. Was bleibt übrig? Ein Netzwerk aus Knotenpunkten, die vielfältige gegen-

58 Freud: Totem und Tabu. 122.

59 Traumdeutung. 289. Auch 346.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seitige Beziehungen unterhalten. Und so beschreibt Freud denn auch auf derselben Seite die Beziehungen im Traum in einer Weise, die präzise an Flecks Definition der Wirklichkeit oder Wahrheit als eines Netzwerks in fortwährender Fluktuation erinnert:

> Nicht nur die Elemente des Traums sind durch die Traumgedanken *mehrfach* determiniert, sondern die einzelnen Traumgedanken sind auch im Traum durch mehrere Elemente vertreten. Von einem Element des Traums führt der Assoziationsweg zu mehreren Traumgedanken, von einem Traumgedanken zu mehreren Traumelementen.[60]

Es wiederholt sich sogar ganz exakt die Struktur, die sich bei der Untersuchung der „Wirklichkeit" als einer Schöpfung der Wissenschaft erwiesen hatte: Denn auch diese Auffassung des Traums, die ihn allererst als ein Gegenstand in einem echten Sinn konstituiert, beruht auf einer Artikulation des Traums unter Einführung von Vertices (Traumgedanken, latenter Trauminhalte), die als abwesende, aber doch wirksame Operatoren der Strukturierung eines „an sich" sinnlosen Hirngespinstes fungieren. Erst die Einführung dieser Traumgedanken, des unbewussten Wunsches, also erst die charakteristische Bewegung die der Vertex stiftet, lässt, *im Rückweg von ihm*, die einzelnen Aspekte des Traums zu manifesten Trauminhalten werden, *und macht diese damit wahrheitsfähig*. *Erst der Vertex schafft Singularitäten* (im Sinne von Deleuze).[61]

Wir sehen nun aber auch, dass ein solches Traumelement, das als Ansatzpunkt vieler Verbindungen dienen kann und eben deswegen so „geeignet" ist, die Wirkung eines Vertex zu manifestieren, seine genaue Parallele in dem hat, was wir zuvor ein „Urbild des Wortes" genannt hatten. So wie Canetti in einer Begegnung, die alles mögliche oder auch völlig unbedeutend hätte sein können, eine Realität der Macht offenbar wurde, der Machthaber in Reinkultur, so wie sich dieser Hermann Scherchen in all seiner Konkretion der Beobachtung, fast der Sezierung durch Canetti ausgesetzt fand, so wie seine Handlungen, Attitüden, Eigenarten zum *Hinweis* auf ein „Wesen" von Macht wurden, das sich in dieser Spannung (zwischen dem „konkreten" Urbild und der Allgemeinheit des Wortes) erst zu enthüllen hat und das im Fortgang auch das erste Urbild nur zu einem Kapitel der Analyse der Macht degradieren sollte – genau so gibt sich jede Singularität zuerst. Und jede Singularität ist immer ein Stück fester Boden, auf dem man sich bewegen kann: sei es als neu gefundene Singularität im Gang einer Erfahrung, deren Ausgang nicht absehbar ist; sei es als etablierte Singularität, auf deren Zuverlässigkeit unbefragt gebaut und vor allem alltäglich gehandelt werden kann.

60 Traumdeutung. 290.

61 Vgl. dazu meinen Aufsatz ‚In den Bogenmaßen des Seins'.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Urbild des Wortes ist demnach die Gestalt, die eine Singularität – ein Knoten im fluktuierenden Netzwerk der Wirklichkeit – im *Gang* der *Erkenntnis* annimmt, also erstens im ontologischen Bereich, den die Arbeit des Erkennens konstituiert (um zumindest noch vorläufig solche Trennungen beizubehalten), und zweitens in diesem Erkennen, solange es sich noch entwickelt und also noch nicht zu einem selbstverständlichen Wissen geworden ist. Eine solche dynamische Singularität zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr, für einen Moment zumindest, Vertex und Sein zusammenfallen: Hermann Scherchen *ist* Machthaber, er ist *der* Machthaber. Aber sie ist nur insofern Singularität, als diese Einheit sogleich aufgebrochen wird: Weil er der Machthaber ist, ist er zugleich Paradigma, weist er über sich hinaus, erlaubt er es, einen Vertex als „beweglichen Fixstern" zu *setzen*.

Diese Singularität, ein solcher Knotenpunkt kann nur zur Erscheinung kommen, indem zuvor ein Horizont eröffnet wurde, bei dem vieles schon möglich sein mag (Beschreibungen, Abweisung von Fehldeutungen, Ahnungen…); eines ist dort aber ausgeschlossen: die genaue Festsetzung des Vertex. Bei Canetti ist das die Erfahrung der Massen, also jenes Urbild der Wortlosigkeit, das die Erkenntnisarbeit anstößt, aber selbst von ihr niemals endgültig erreicht wird. Der Vertex schlägt hier unablässig und unbezähmbar aus. Jenes Urbild der Wortlosigkeit bildet also zwar Serien aus und eröffnet Horizonte, innerhalb deren eine neue Artikulation von Welt möglich wird; es ist aber nicht selbst eine Singularität, wenn man darunter ein etwas versteht, das zumindest vorläufig und zeitweise einen *Ort* innerhalb eines von einem *festen* Vertex bestimmten Raums finden kann. Als solches bleibt diese Erfahrung innerhalb der Welt (wo auch sonst?) und treibt doch als deren Nicht-Integrierbares ihre Artikulation an. Kaum verwunderlich, dass sie auch im Traum ihr Analogon findet:

> In den bestgedeuteten Träumen muss man oft eine Stelle im Dunkel lassen, weil man bei der Deutung merkt, dass dort ein Knäuel von Traumgedanken anhebt, der sich nicht entwirren will, aber auch zum Trauminhalt keine weiteren Beiträge geliefert hat. *Dies ist dann der Nabel des Traums, die Stelle, an der er dem Unerkannten aufsitzt*. Die Traumgedanken, auf die man bei der Deutung gerät, müssen ja ganz allgemein ohne Abschluss bleiben und nach allen Seiten hin in die netzartige Verstrickung unserer Gedankenwelt auslaufen. Aus einer dichteren Stelle dieses Geflechts erhebt sich dann der Traumwunsch wie der Pilz aus seinem Mycelium.[62]

Und was uns Freud sonst über den Wunsch und seine Unbewusstheit sagt, macht klar, dass dieses unentwirrbare „Knäuel" wohl das ist, was unserer „Erkenntnis" der Wünsche letzten Endes am nächsten kommt.

62 Traumdeutung. A.a.O. 530. Meine Hervorhebung.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In unsere Begriffe übertragen: Gäbe es nicht ganz grundsätzlich eine Unsicherheit und ein unkontrolliertes Ausschlagen des Vertex – was sich in einer bestimmten „knäuelartigen" Erfahrung Ausdruck verschaffen kann, aber nicht muss –, gäbe es nicht einen solchen grundsätzlichen Horizont der Unbestimmtheit, eine jener „ontologischen Fragen", von denen Deleuze spricht, wäre nicht die Bestimmtheit des Maßes aller Bestimmtheit (des *einen* erhofften Vertex) das erste Problem – dann gelangten andererseits auch alle Einzelfragen, -begriffe, -worte… niemals in eine Bestimmtheit, dann wäre die Welt keine menschliche, auch keine tierische, sondern tatsächlich jene chaotische, die immer in den Metaphysiken bis hin zu Saussure als ein Schreckgespenst auftritt. Die Wege der Theorie, die in diesem Unterkapitel beschrieben wurden, sind auf einen Operator angewiesen, der die Theorie vorantreibt und in neue Bestimmtheiten zwingt. Als solcher Operator dient immer eine unbestimmte Leere, ein nicht festgesetzter Vertex, der die Vertices der Ausdrücke und Worte zu entmagnetisieren vermag, auch dort, wo nicht die eine wortlose Erfahrung nachgewiesen werden kann, die uns Canetti dankenswerter Weise so freigiebig anbietet.

Man sieht: Der Gang der Erkenntnis ist in Bezug auf solche Bilder nicht eine Approximation oder eine zunehmende Adäquation an sie. Als Bilder bleiben sie widerständig gegen eine vollständige Vereinnahmung. Sie können höchstens eines Tages einen Ort finden, in dem sie „zur Ruhe kommen" können, doch auch das nur, wenn sie dem gesamten „System", in dem sie sich finden, ihre Bewegung mitgeteilt haben. Sie bleiben aber als Prinzip des Dynamischen aktiv.

c) Die Artikulation der Anschauung durch die Theorie und die Ähnlichkeit

Gleichwohl sind solche und andere „Bilder", wenn sie auch niemals in einer Theorie aufgehen können, doch in anderer Weise einer Prägung durch die „Theorie" unterworfen. Alle Philosophien, die ihre letzte Quelle in einem Schauen, einer Unmittelbarkeit des Sehens zu finden behaupten, müssen das, was dort geschaut wird, als ein für sich Bestehendes, ein an sich Wahres und Unveränderliches, höchstens durch die Begrenztheiten des menschlichen Verstandes Verzerrtes voraussetzen. Das gilt für alle platonisierenden und für alle mystischen Philosophien ebenso wie für die Phänomenologie. Wir hatten bereits im Ersten Teil die „Anschauung" problematisiert. Nicht dass es keine Anschauung gäbe; doch die Souveränität und Aseität, die man ihr dort zuschreibt, können wir nicht mehr teilen. Das Prinzip der Altermination allein macht dies unmöglich. Mit Fleck gesprochen ist uns die Anschauung von einer passiven zu einer aktiven Kopplung geworden. In diesem Zweiten Teil haben wir jene Prozesse näher verfolgt, in denen die *Artikulation* der An-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schauung als ein Akt der logischen Zeit – als diese selbst, in ihrer ihr wesentlichen Skandierung – sich vollzieht.

Wir müssen nun die Konsequenzen hieraus ziehen. Anschauung, Welt, in den konkretesten Gestalten, die wir hiermit verbinden, das also, was uns erscheint, ist jeweils und immer das *Ergebnis eines Prozesses*, der als solcher *vergessen* ist. Diese These ist nicht ein billiger Relativismus, sondern ein transzendentaler und strenger „Relativismus" (wenn man dieses Wort unbedingt verwenden will).

Deswegen ist es kein bildhafter Ausdruck, keine nur metaphorische Redeweise und ebenso wenig ein salomonisches Akzeptieren der Vielfalt der Meinungen, wenn wir sagen, *dass jede Welt – die Welt eines jeden Subjekts ebenso wie die vielfältigen Welten, in denen das Subjekt nacheinander oder zugleich existiert – wirklich und unhintergehbar eine andere ist*. Wir hatten das bereits im Ersten Teil aufgrund der grundlegenden transzendentalen Tatsache der Subjektivität überhaupt ausgesagt; nun aber lässt sich erst die ganze Tragweite dieser Behauptung ermessen. *Denn in der Tat sieht die Welt ganz unmittelbar anders aus, je nach den Theorien und Voraussetzungen, den vergessenen Metaphysiken, die sich in ihr je realisieren*. Entscheidend ist hier das *„unmittelbar andere Aussehen" der Welt*, jene primäre und scheinbar so grundlegende Gegebenheit, die wir Wahrnehmung nennen und in der wir zu oft nur einen letzten Endes physiologisch erklärlichen Akt vor uns zu haben meinen, dessen Normativität und dann auch krankhafte Abweichungen wir benennen können, der uns aber vor die sinnliche Realität stellt. Der metaphysische Status dieser letzteren wird dann häufig nur in Frage gestellt, sei es in einem Platonismus, einem Naturalismus oder wie auch immer sonst; dagegen halten wir uns hier, ganz phänomenologisch, an die Immanenz dieser „Wahrnehmung" und befragen diese nach ihrer metaphysischen Verumständung. Solange es nicht möglich ist, ein für alle Mal und unbestreitbar jene Kriterien festzulegen, die es erlauben würden, über diese „Wahrnehmung" hinauszugehen und ihre Wahrheit in Bezug auf die sie übersteigende Wahrheit des Absoluten zu bestimmen, solange sich jede Meta-Theorie wieder an jenes verwiesen sieht, das sie zu übersteigen beansprucht (das Physische im weitesten Sinn), solange jeder Versuch, der Situiertheit, Positioniertheit, Endlichkeit des Erkennens sich zu entheben, in sich zurückfällt – so lange muss uns schon die „Wahrnehmung" als das Feld grundsätzlichster metaphysischer Befragung gelten. (Und in der Tat ist die Unmöglichkeit solches „Überfliegens" ja das Axiom dieser gesamten Arbeit.)

Das Grundlegendste lässt sich dabei sogleich aussprechen: Die Welt ist uns in der Wahrnehmung, in ihrer vielfältigen sinnlichen Erscheinung, in unserem tätigen Umgang mit ihr, im Genuss „ohne Hintergedanken" (Levinas) wirklich und wahrhaftig *unmittelbar* gegeben. Das aber deswegen, weil uns – den alterminierenden Wesen – überhaupt nichts unmittelbar gegeben sein kann, es sei denn, es gibt sich in einer bereits bestimmten Weise, es sei denn es gibt sich „selbstverständlich", und eben deswegen *unverstanden*. Daher ist es richtig, dass in der Wahrnehmung der

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welt kein „als“ der Auffassung auffindbar ist; wir hatten das schon ausgeführt: Welthabe ist kein Gegenstand der Hermeneutik, da sich das Sein und So-Sein der Welt erst *durch die* und *in der* Altermination stiftet und es sich daher nicht um die Auslegung eines anderen handelt.[63] Denn das „als“, das uns in einem expliziten Akt vielleicht auffallen kann – wie wenn man im Museum schwankt, ob man das Ding, das vor einem steht, wirklich ernst nehmen oder es als bloße Anmaßung von Bedeutsamkeit abtun soll (also ob man es *als* Kunst oder *als* Müll betrachten soll) –, ist in der Wahrnehmung längst *natürlich* geworden. Daher ist es dort nicht mehr auffindbar.[64] Wenn Pascal schreibt, die Gewohnheit sei dem Menschen zur zweiten Natur geworden, lässt sich jetzt die transzendentale Tragweite dieser Behauptung ermessen: Gewohnheit ist ein transzendentaler Begriff, durch den die Einübung einer Sichtweise, und damit erst ihr reibungsloses Fungieren beschrieben wird. Sie ist aber immer auch und korrelativ eine Weise der Erscheinung von Welt. Fleck hatte das als die *Erfahrenheit* des Forschers in seinen Methoden und Handgriffen, in seinem Blick auf den Gegenstand und die Artikulation desselben eben durch diesen Blick beschrieben. Es handelt sich aber nicht um etwas (Sichtweisen, Perspektiven etc., Gewohnheiten eben), was nachträglich zu einem in sich immer schon „vollständigen“ und selbstgenügsamen Subjekt hinzukommt: *Die Gewohnheit in diesem transzendentalen Sinn, mit ihrem konstitutiven Vergessen, den Sedimentierungen von Auffassungsweisen etc. ist zwingend in dieses alterminierende Subjekt Mensch eingeschrieben*. Dabei sollte man sich nicht primär auf die Argumentationsweise stützen, wonach, wäre es anders, ein praktisches Leben in dieser Welt nicht möglich wäre; das ist sicher richtig, droht aber eine Teleologie in die transzendentale Analyse hineinzutragen, die dort nicht hingehört. Vielmehr verlangt es die transzendentale Struktur dieses Subjekts selbst, dass es den *Umweg* vergisst, der ihm allein die Ankunft an einem Ziel ermöglicht hat, oder, was dasselbe ist: dass sich das Verstehen auf einem Unverstandenen (oder nicht mehr Verstandenen) aufpfropft, oder, was dasselbe ist: dass die Vergangenheit wegsinken und den Raum für eine Gegenwart eröffnen kann. Wiederum nicht weil der Verstand des Menschen nur eine

63 Daher verfangen auch die Einwände Graesers (Das hermeneutisch ‚als‘) hier nicht, obgleich wir zur Verdeutlichung immer wieder auf das Schema der Auffassung (etwas als etwas auffassen) zurückgreifen. Mir scheint seine Kritik freilich bereits in Bezug auf Heidegger deutlich zu kurz zu greifen.

64 Oder auch so: Es gibt deswegen kein „als“, weil das Objekt dann nicht als ein anderes erscheint, sondern im Gegenteil als in seiner Wahrheit stehend. Nun ist aber „als in seiner Wahrheit stehend“ nichts als eine Tautologie: Wenn ich etwas in seiner Wahrheit sehe, dann eben nicht mehr in einem „als“, es sei denn ein „als“, das wieder nur auf sich selbst verweist. Deswegen fehlt die Differenz, zumindest allem Anscheine nach; erst die Inkompatibilitäten zwischen den Welten und die Ungereimtheiten, die sich aus der Exklusivität einer Welt ergeben, lassen diese „Differenz“, den Haarriss aufbrechen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

begrenzte „Kapazität“ hätte, sondern weil diese Prozesse für uns eben eine Bestimmtheit und Artikulation der Welt erst ganz eigentlich begründen: der Umweg der Altermination über einen Vertex, der nicht für sich gegeben ist; der *Shift*, der von der (Erlernung der) Handhabung der „Instrumente“ (und zuerst unseres Leibes und der Sprache) zu dem dadurch Gehandhabten führt; die Zuverlässigkeit eines Verstandenen (als Partizip *Perfekt*), das eben deswegen zuverlässig ist, weil es nicht mehr und vielleicht niemals „im Verstand war“, eine Vergangenheit also, die als abgeschlossene den Anfang im Jetzt ermöglicht.[65]

Um diese Struktur des Subjekts auszudrücken, könnte man sagen, das Subjekt ist ein „gefaltetes“, nach einer schönen französischen Formel, wonach das Annehmen von Gewohnheiten als „prendre un pli“ beschrieben wird: eine Falte schlagen. Die Falten und Furchen sind nicht nur äußerlich das Zeichen dafür, dass das Subjekt wesensmäßig in eine Zeit eingeschrieben ist, der gegenüber es nicht „neutral“ oder „distanziert“ bleiben kann.

Allerdings stellt die Anforderung einer wenigstens andeutungsweisen phänomenologischen Beschreibung solcher Faltenwürfe im Subjekt und der Verschiedenheiten und Veränderungen von Welt vor die allergrößten Schwierigkeiten. Diese lassen sich in zwei Grundprobleme zusammenfassen: Es geht hier ja erstens nicht darum, dass dieser jenes lieber mag oder dass er solches „schön“ findet. All diese mehr als trivialen (aber deswegen eben noch lange nicht verständlichen) Differenzen gliedern sich doch immer ein in die *grundlegende Differenz zwischen den Welten* – eine Differenz, die im gewissermaßen leeren Faktum der Differenz der Subjekte angelegt ist und die sich vervielfältigt in den „Falten“, die diese so schlagen, dass sie in mal mehr mal weniger merklicher Weise divergieren, divergieren *müssen*. Wie sollte es möglich sein, eine solche fundamentale Differenz wie die zwischen zwei Welten auch nur zu berühren, geschweige denn zu beschreiben? Zweitens sind diese Welten aber niemals einsinnig: Jede Welt hat eine Vielzahl von Vertices, jeder Vertex zieht zusammen mit einer Bestimmtheit immer auch einen Haarriss durchs Sein, und nichts garantiert die „logische“ Verträglichkeit der Vertices. Das lässt sich ebenso aussagen, indem man sagt, jedes Subjekt lebt in vielen Welten zugleich und nacheinander, oder: keine Welt (nun begriffen als alles, was ein Subjekt erfahren kann) ist total oder totalitär. Wie also diese brüchigen, widersprüchlichen, im Bilde „zerknitterten“ Welten beschreiben, deren Bruchlinien immer unvorhersehbar bleiben und nicht verallgemeinert werden können? Wie noch „wissenschaftlich“ sprechen und doch der Gefahr der Karikatur entgehen, die dort droht, wo ein Stereotyp für das Ganze genommen wird?

65 Vgl. hierzu die Seinsweise des Virtuellen bei Deleuze und das Nicht-Verständnis/-Verständnis der Zeit bei Augustinus, wie sie in meinem Aufsatz ‚In den Bogenmaßen des Seins‘ dargestellt sind.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist mehr als wahrscheinlich, dass diesen Gefahren – dem unaussprechlichen Holismus der Welten und ihrem zugleich irreduzibel „lokalen" Charakter – nicht zu entkommen ist und dass es in der Tat keine wissenschaftliche Rede über diese Welten mehr gibt, nur mehr Poesie. (Wodurch diese natürlich eine echte und genau umgrenzte „Erkenntnisfunktion" erhielte.) Andeutungen müssen dennoch gewagt werden, es führt kein Weg daran vorbei, wenn auch im vollen Bewusstsein der Grenzen und Gefahren. Diese Andeutungen ordnen sich unter zwei Überschriften.

Erstens, die *Wirklichkeit*. Wir müssen hier noch einmal unterscheiden zwischen einer statischen und einer dynamischen Beschreibung. Diese sucht, den Verschiebungen, denen Welt unterworfen ist, in ihrem Verlauf nachzuspüren, während jene die Ergebnisse solcher Prozesse nebeneinander stellt, um sie zu „vergleichen". Es versteht sich, dass die statische Betrachtungsweise leichter zu fassen ist.

Denn wir erfinden uns die Welt ja nicht; sie ist immer schon erfunden worden. (Und „erfunden" kann man hier in dem breiten Gebrauch nehmen, der etwa bei Luther noch wirksam ist: „finden", „erfinden" und „erkennen" gleichzeitig.) Von diesen Erfindungen zehren wir.

Einige Hinweise entnehmen wir wiederum Fleck. So hatten wir bereits auf das Problem der Abbildung hingewiesen: Unter der Voraussetzung, dass männliche und weibliche Geschlechtsorgane strukturell analog sind, beginnen die Forscher nicht nur diese Analogie zu *sehen*, nicht nur die dann nötigen Gefäße zum Abfluss des (nicht ausgeschiedenen) Ejakulats bei der Frau zu sehen, sondern diese auch in ihre Abbildungen mit aufzunehmen. Die eigentliche Pointe ist aber doch, dass diesen „Sinnbildern" keine „wahrheitsgetreuen" entgegengestellt werden können, da jedes Bild Ausdruck einer Theorie ist, die so tief in den Forscher eingedrungen ist, *dass er sie sieht*. Und das gilt auch für die Photographie, denn welches Photo eines ist, das ein getreues und charakteristisches Abbild eines bestimmten Gegenstands gibt, entscheidet eine Theorie, die eine Falte geworfen hat.[66]

In solchen wissenschaftlichen Kontexten lässt sich dieses „Sinn-Sehen" besonders gut verfolgen. („Sinn-Sehen" in Anführungszeichen wegen des Misstrauens, das wir dem Begriff des Sinns entgegenbringen.) Es lässt sich aber ganz ebenso in anderen ideologischen Kontexten nachweisen. So sieht der fanatische Christ in den Lüsten und Lastern ganz konkret den Teufel am Werk; das ist keine Metapher, und dem lässt sich auch keine „nicht-ideologische", d.h. nicht ihrerseits in einen Falt geschlagene Sichtweise entgegensetzen; auch der wissenschaftlich distanzierte Blick auf Sexualität z.B. ist nur ein möglicher, und sogar einer, der das Wesentliche zu verfehlen scheint (weshalb „Sexualwissenschaft" ein typischer Abkömmling jenes prüden 19.Jhs. ist). Dem Spieler drängt alles auf das Spiel hin, die Welt scheint auf

66 Entstehung und Entwicklung. 47 f. Und im allerletzten Kapitel kommt Fleck noch einmal darauf zurück.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Casino ausgerichtet zu sein, und in diesem ist jener Platz und jener Moment der metaphysische Mittelpunkt, an dem er in einem Triumph, der die Sprache übersteigt, gegen alle Wahrscheinlichkeit alles setzen und alles gewinnen wird.[67] Der Psychologe wird beide, den Fanatiker und den Süchtigen, in seine Theorien bringen und wiederum genau das verfehlen, was „Fanatismus“ und „Sucht“ überhaupt erst möglich macht: dass sie nicht Abweichungen, Irrtümer, Krankheiten sind, sondern zuerst Welten.

Noch grundlegender zeigt sich diese Evidenz und Unmittelbarkeit der Welt aber genau dort, wo sie scheinbar ihre Grenze findet: in der *biederen Welt*. Als biedere Welt bezeichne ich die, in der sich ein Mensch auf das „Praktische“, das „Nötige“, das „Nützliche“ konzentriert, und dabei die weiteren Überlegungen ausschließt. Diese biedere Welt, der sich niemand ganz entziehen kann, ist immer auch eine Flucht: vor der Tatsache, dass die Welten nicht kommunizierbar sind, dass die Zeit unumkehrbar ist und meine ist, dass sie gelebt werden muss, und – als das, was all jene beunruhigenden Tatsachen umgreift und ihren (Anti-)Klimax darstellt – vor der Tatsache, dass ich sterben muss.[68] Diese so vollkommen unverdächtige biedere

67 Vgl. Fleck: Schauen, Sehen, Wissen. In: Ludwik Fleck: Denkstile und Tatsachen. 390-418. „Wenn durch den historischen Verlauf der Umstände zwei Kollektive zusammentreffen, die längere Zeit voneinander isoliert waren, erscheinen die Mitglieder einander als Wahnsinnige oder Lügner: ‚Wie kann man Rassen nicht sehen?‘ – ‚Wie kann man Klassen nicht sehen?‘ – ‚Wie kann man nicht die schlechten und guten Geister sehen, die an jeder Ecke erscheinen?‘ – ‚Wie kann man nicht die Gesetze der Natur sehen, die in jedem Phänomen erscheinen?‘“ (400, 402) Der Aufsatz krankt allerdings ein wenig an der popularisierenden Ausrichtung einerseits und der terminologischen Anlehnung an die Gestaltpsychologie andererseits, die beide die Schärfe und Eigenständigkeit der Entwicklung beeinträchtigen.

68 In dieser Hinsicht ist sie Heideggers „Man“ nahe, aber auch nur in dieser Hinsicht. Was Heidegger unter der Verfallenheit an das Man beschreibt, steht dort einer Emphase von „Eigentlichkeit“ und „Entschlossenheit“ gegenüber, einem Aufruf zum „eigensten eigentlichen Selbstseinkönnen“, das von der Verfallenheit wie abgeschnitten wirkt. Zwar beziehen sie sich auf „das Selbe“, nämlich auf das Sein des Daseins, weshalb Heidegger in *Sein und Zeit* immer wieder versuchen kann, die Verdeckungen aufzuzeigen, in denen die Verfallenheit genau das hält, was etwa der Ruf des Gewissens oder die Angst (und beide verweisen natürlich aufeinander) aufdecken. Doch soll in der Eigentlichkeit eine solche Reinheit des eigenen Seinkönnens erreicht sein, dass sie in der Tat keinerlei Inhalt mehr haben kann. Wieder setzt sich der Formalismus der Fundamentalontologie durch. (Daran ändert auch die etwas lieblos nachgeschobene Einbeziehung von Situation und „Handeln“ nichts Wesentliches, Sein und Zeit. 299 f.) Was sich dagegen aus der biederen Welt heraushebt oder von ihr absetzt, ist keineswegs formal gefasst, sondern wie etwa das Begehren im Ersten Teil ein durch und durch konkreter und „sinnlicher“ Aspekt des Mensch-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welt, auf die ein jeder zurückkommen muss, ist ihrerseits durch und durch von Faltungen durchwirkt. Fleck schreibt ja ganz richtig: „Schon in dem Aufbau der Sprache liegt eine zwingende Philosophie der Gemeinschaft, schon im einzelnen Worte sind verwickelte Theorien gegeben." Schon die Sprache ist die erste Theorie, die wir uns über die Welt aneignen. Und keine Sprache ist zuerst einmal neutral und nüchtern. Sprache ist, dadurch dass sie Kategorien setzt und Unterscheidungen einzieht, dadurch dass sie uns sprechen heißt, „faschistisch", wie Barthes schreibt. Meine Sprache – meine Nationalsprache, meine Dialekte, meine Phrasen und Lieblingswörter – bestimmen immer schon, was Welt für mich ist. Und erstens gibt es schon „objektiv" zwischen verschiedenen Ausprägungen dieser Sprachniveaus keine Übersetzung, die nicht auch eine Umdeutung wäre, so dass sich schon zwischen dem Deutschen, dem Französischen, dem Englischen keine unmittelbare Übereinstimmung herstellen lässt – auf dem Niveau der Worte nicht, aber auch nicht auf dem der syntaktischen Struktur und all der Aspekte, die zusammen den Charakter, das Tempo und das Temperament einer Sprache bilden. Zweitens wird jedes dieser Sprachniveaus in mir und durch mich zu etwas, was sich nicht vollständig mit allen „objektiven" Konstatierungen über dieselben decken kann. So wie das Subjekt das Clinamen der Geschichte ist, so ist es auch – und in notwendiger Einheit damit – das Clinamen der Sprache(n).[69]

So sind alle Evidenzen, auf die wir meist nicht einmal verweisen, weil sie so evident sind, alle Selbstverständlichkeiten, deren Infragestellung uns eher Kopfschütteln abnötigt als einen argumentativen Aufwand, verwurzelt in einer Sedimentierung, die niemand je ganz hinter sich lassen kann. Und wann wird eine solche Evidenz in Frage gestellt und mit welchem Recht? Doch immer nur wieder dadurch, dass beim anderen die komplexen Herrschaftsverhältnisse der Vertices so gelagert sind, dass sie jenes vor den Richterstuhl rufen und anklagen, was andernorts die Grundlage allen Rechts ist oder das, was von aller Legitimitätsdebatte gewissermaßen verfassungsmäßig ausgeschlossen ist.

---

seins (der freilich die verschiedensten Ausprägungen haben kann, immer aber seine *Geschichte* hat) oder aber, wie das gegenwärtige Kapitel zumal zeigen soll, es *arbeitet* sich produktiv *durch* diese biedere Welt *hindurch*. (Davon deutlich unterschieden ist die Konzeption Heideggers im § 74, in der sich die entschlossen ergriffene Geschichtlichkeit, das „schicksalhafte Geschick", als Wiederholung und Wahl eines „Helden" darstellt. Wieder fungiert das Vorlaufen in den Tod als ein theoretischer Kurzschluss, der sich an die Stelle einer wirklichen Verständlichmachung setzt.)

69 Fleck: Zur Krise der „Wirklichkeit". In: Denkstile und Tatsachen. A.a.O. 52-68. „Dies ist aber ein schwerwiegender Umstand, denn auf dem kurzen Wege vom Munde des Lehrers zum Ohre des Schülers tritt immer eine kleine Verschiebung des Erkenntnisinhaltes ein." (52)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Immer geht es also um die Verhältnisse, die die Vertices zueinander und zur Welt selbst einnehmen. Was der Vertex überall besorgt, ist die Heraushebung des einen und die Abschattung des anderen. Solches muss keineswegs den Charakter einer pragmatischen Evidenz haben. Der Vertex ist selbst nie gegeben. Was noch in der biederen Welt ebenso wie in der „ideologisierten" – und es ist klar, dass hier kein Wesensunterschied waltet, ja nicht einmal eine scharfe Trennung – gegeben ist, ist aber die aussagbare Bestimmtheit der Welt. Freilich gibt es Dimensionen des Seins von Welt, in der beides als abwesendes fungiert: Was man so ungenau als „Stimmungen" bezeichnet, sind solche Horizonte, in die das Erleben gestellt ist, die nicht ein Einzelnes konkret bestimmen oder höchstens vermittelt, die aber gleichwohl das Ganze des Erlebens „färben". Und hier ist denn das Fungieren der Vertices umso deutlicher zu beobachten, als es nicht durch das Werk der Bestimmung verstellt wird. Das Trübe und Bedrückende des Novembersonntags lässt sich zwar nennen; erfahren ist es aber vor allem als die Herrschaft eines Vertex, der nicht nur nicht fassbar ist, sondern der sich sogar als ein besonders schwacher, *weicher* bemerkbar macht. Denn solche „Stimmungen" treten ja nicht unbedingt nur in Reaktion auf schlechtes Wetter auf.

Was die biedere Welt und was ebenso die ideologischen Welten auszeichnet, ist eine gewisse Stabilität und vor allem Strenge der Vertices: In der ideologischen Welt kann diese Strenge bis zur Absolutheit getrieben erscheinen, in der biederen Welt bleibt sie durch die Orientierung am Nötigen und Nützlichen recht formal bestimmt (und lässt daher zumindest grundsätzlich zu, dass die biedere Welt nicht die letzte Wahrheit von Welt ist). Der Vertex besorgt das *Relief der Welt*: Manches tritt hervor, anderes tritt in den Schatten. Der geradezu *intensive Unterschied*, den der Vertex in die Welt einschreibt, ist eben das, was wir als Artikulation bezeichnen, jener Prozess, in dem sich uns eine geordnete Welt erst gibt. Was geschieht aber, wenn diese Unterschiede in der Intensität zurücksinken, wenn sich die Niveaus angleichen, die Differenzen nivellieren? Was bleibt, ist die *Intensität als solche*. Die ist es, die wir dann als *Stimmung* empfinden. Sie färbt gleichmäßig eine Welt, die dann nur in ihr gegeben ist und auch nur als in ihr gegeben vorstellbar ist. Daher die Hartnäckigkeit einer Gestimmtheit gegen alle „Widerlegungen" und „Argumente". Und so sehr es einen „Morgen" und einen „Frühling", einen „November" und eine „Mondnacht" gibt, die sich nicht auf bloße Tatsachen reduzieren lassen, sondern tatsächlich ontologische Stimmungen sind, so sehr lassen sie sich, eben weil sie pure Intensität sind, nicht auf äußere Anlässe, nicht auf die Tageszeit oder den Jahreszyklus festnageln.

Weil die Stimmungen nicht am konkreten Werk der Bestimmung teilhaben oder doch nur vermittelt, sind sie auch weder sprachlich ausdrückbar, noch mitteilbar. Dass sie nicht am Werk der Bestimmung unmittelbar teilhaben, ersieht man daran, dass sie, wenn sie etwas über die Dinge sagen sollen, über alle nur *dasselbe* sagen können! Die Stimmung in diesem Sinn, im emphatischen Erfahrungssinn, ist also

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Hyperbel eines Vorgangs, der in jedem Entwurf eines Vertex liegt: So wie jeder Vertex einiges heraushebt und anderes abschattet, so „übertreibt“ die Stimmung dies, indem sie alles in der genau gleichen Weise heraushebt bzw. abschattet. Das Prinzip des Unterschieds wird also in einer Bewegung des In-sich-Abbildens aufgehoben, indem es überdreht wird.[70] Der Vertex sinkt gewissermaßen in die Welt selbst ein, anstatt das Scharnier ihrer Artikulation zu sein; oder auch – denn die „Extreme“ fallen zusammen: der Vertex ist tyrannisch (insofern er alles gleich behandelt), oder auch: der Vertex ist abwesend (insofern er nicht mehr die Funktion der Differenzierung erfüllt).

Es ist doch interessant, wie in der Stimmung in diesem „psychologischen“ Sinn (und psychologisch ist das freilich nicht mehr im Geringsten) zwar das konkrete Werk der Bestimmung zugunsten eines gewissermaßen globalen, unterschiedslosen, „billigen“ („leicht“ – „gleichmäßig-gerecht“) Eintauchens übersprungen wird, wie sich aber doch dieser dicke Pinselstrich in Einzelheiten verdichten kann, die *emblematisch* werden für die Stimmung. Nichts anderes ist die Aufgabe der Literatur, nichts anderes, als im Einzelnen das Allgemeine *anwesend* zu machen.[71]

Aber es liegt in dieser Beziehung auch die Antwort auf jene Gefahren und Grenzen, die uns eingangs bei der Beschreibung dieser Welten begegnet waren. Gerade weil diese Probleme der Beschreibung solche sind, die aus unterschiedlichen Richtungen die Möglichkeit der philosophischen Analyse angreifen, enthalten sie zueinander das Gegenmittel: Die Welten sind inkommensurabel, sowohl zwischen den Menschen als auch schon die Welten eines Menschen; die Welten bündeln oder fokussieren sich aber immer in Einzelnen – sei es in einem ausgezeichneten Einzelnen oder in einer geordneten Serie –, die *Orte* ausbilden. Die Vielfalt der unaussprechlichen Welten (als ganzer genommen) einerseits und die beschreibbaren Lokalitäten oder Singularitäten verweisen gegenseitig aufeinander, gerade auch in ihren Widersprüchlichkeiten und Unverträglichkeiten. Keine Singularität geht ganz in seiner Welt auf; keine Welt bestimmt ganz und gar ihre Elemente. In diesen asymmetrischen Spannungen von Vertex und Horizont und von Welt und Singularität machen überhaupt nur die Brüche und das Nicht-Integrierbare so etwas wie Bewegung und auch Verständigung überhaupt möglich. Diese letztere gelingt wohl in Wirklichkeit fast nie; immerhin kann sie nur so als Problem erst erfahren werden (was die Bedingung für eine Bemühung um Verstehen ist).

70 Vgl. zu dieser Struktur ‚Von Monstern und Krisen‘ in meiner *Apeirontologie*.

71 Der Begriff der Stimmung lässt sich aber noch in weiterem Sinn verwenden. So bezeichnet Fleck als „Stimmung“ durchgehend die Dispositionen und Bereitschaften, die Dinge in dieser oder jener Weise aufzufassen; sie ist bei ihm also das individual- oder kollektivpsychologische Korrelat der Welt. Er wird noch einmal anders, noch systematischer verhandelt werden in III, 2.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir müssen also immer diese beiden Seiten zusammenhalten: *Die Dinge sind andere, weil die Welt eine andere ist*. Bliebe man beim ersten stehen, dann wäre einer einfach psychologisierenden Auslegung der Weg offen: Dann fasst man halt das an sich selbe in unterschiedlicher Weise auf, weil man gewisse Erfahrungen gemacht hat oder solches besonders mag oder physiologische Beeinträchtigungen hat. Begnügte man sich mit dem zweiten Teil des Satzes, dann bliebe nichts übrig als Schweigen. Nur die beschreibbaren Unterschiede der Gegenstandsauffassung, in den Horizont ihrer Welt zurückgestellt, lassen die Radikalität der These verständlich werden.

Dasselbe gilt es immer auch zu beachten, wenn man zu einer *dynamischen* Betrachtung der „Wirklichkeit" übergeht. Eine solche Beschreibung, die wohl schwieriger ist – zum einen, weil sie kaum je unternommen wurde, zum anderen, weil es nicht um Bestimmtheiten, sondern deren Formierung und Verschiebung geht –, ist ja der eigentliche Gegenstand dieser Analysen, die als letzte metaphysische Dimension die Zeit identifiziert haben. Wir können daher zum einen zurückgreifen etwa auf unsere Interpretation des *Römerbriefs* oder auf die Theorie Flecks (einer der wenigen Vorgänger in dieser Hinsicht), zum anderen vorverweisen auf das, was in diesem Kapitel noch folgt. Immerhin soll manches noch gesagt werden.

Hierher gehört denn das Verbale des Ausdrucks „prendre un pli". Es ist das Sich-Einleben in Theorien, Überzeugungen, Ideologien, Autoren, Lebenswelten, Klassen, Schichten, Berufe, Tätigkeiten…, das jeweils neue, mehr oder weniger begrenzte Welten und ihre Bestimmtheiten konstituiert. Mehr oder weniger begrenzt, denn manche Welt trägt das Siegel seiner Begrenztheit in sich, manche andere gerade nicht.[72] Ein einfaches Beispiel zeigt das an: Der Jugendliche lebt sich in eine soziale Welt des Schüler-Seins ein, die durch bestimmte Gruppenzugehörigkeiten (die Entgegensetzung gegen die Lehrer, aber auch innerhalb der Schüler), durch Verhaltensweisen, Redeweisen usw. geprägt ist. Doch für den Jugendlichen, gerade für den, der es nicht erwarten kann, aus der Schule herauszukommen und endlich „selbst bestimmen zu können", ist dieses Schüler-Sein konstitutiv eine Welt, deren Lebenszeit begrenzt ist. Was für ihn aber zeitlich nicht begrenzt ist, ist das Jung-Sein: Er wird schon wissen, dass er älter werden wird; aber genau darin mag ein Problem liegen, denn nur die Jungen – so meint er – könnten den Verknöcherungen

72 Der Begriff der Welt scheint sich nach und nach zu verwässern. Um diesen Eindruck abzuwenden, ist nur eine kleine Erinnerung nötig: Nichts, absolut nichts vermag die erste und radikalste Trennung der Welten – die zwischen meiner Welt und jenem Unvorstellbaren: „die Welt der anderen" – zu übersteigen. Diese Trennung ist einmalig (im strengsten Sinn) und sie liegt auf einem ganz anderen Niveau als die verschiedenen Welten, die ich kennen mag. Gleichwohl sind meine Welten, ist meine Welt (als deren Gesamtheit genommen) immer schon kontaminiert und mitbedingt von diesen rätselhaften „anderen" – wie sich schon durch Fleck zeigte und wie wir im Dritten Teil noch näher sehen sollen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Alten etwas entgegensetzen, nur sie seien wahrheitsfähig durch ihre Abscheu vor der Heuchelei und Spießigkeit, nur die Jugend sei also das eigentliche Element der Wahrheit wie des Lebens. Welche Ironie, wenn sich eines Tages herausstellen sollte, dass es genau umgekehrt ist: dass das Jungsein mit seiner Wahrheitsemphase verebbt, das Schüler-Sein aber nicht enden will…

Die meisten unserer unsere Welt artikulierenden Vertices kommen uns zu, ohne dass wir uns bewusst um sie bemühen; sie schleichen sich durch die Hintertür ein, und vielleicht sind das auch die hartnäckigsten. Gerade hier, in den fundamentalen Prägungen der „Lebenswelt", ist der Einfluss des Sozialen auf die Weise, in der Welt erscheint, am größten. Vieles, was man über das Bewusstsein der „Primitiven", der „Urvölker" geschrieben hat, verfehlt die Frage: Ob die „wirklich" an die Magie ihres Schamanen glauben, will man da wissen; schließlich gäbe es doch unzählige Hinweise darauf, dass diese Magie alles andere als zuverlässig ist. Der Irrtum liegt darin, einen völlig unpassenden Begriff des Glaubens zugrunde zu legen: Es geht da doch nicht um etwas, was dem peinlichen, beständiger Selbstbefragung und Zweifel unterworfenen Verhältnis des Protestanten zu seinem Gott gleicht. Die Magie, der Schamane, das Totemtier und was man sonst alles nennen kann, sind eben „Denkstile", wie Fleck sagen würde: Faltenwürfe, die allererst eine Welt so möglich machen, dass sich Relevantes und Unwichtiges, Verbotenes und Erlaubtes, Empfohlenes und Gehöriges scheidet. Wie oft liegen moderne Doktoren daneben, bei wie vielen Phänomenen hat die Medizin nicht nur keine Lösung, sondern noch nicht einmal eine Formulierung für das Problem, wie oft bleibt dem Arzt, der sich aller Mittel seiner Kunst und alles Fachwissens in vorbildlicher Weise bedient hat, schließlich nur noch das Eingeständnis, dass der Ausgang nun nur noch Gegenstand von Hoffnung ist! Und doch erscheint uns der grundsätzliche Zweifel an der Medizin als das Unsinnige, nicht etwa das grundsätzliche Vertrauen in sie. Die Antwort ist immer die gleiche: Die Medizin ist eben eine jener selbstverständlichen, weil historisch gewachsenen Gestalten, in denen sich Wahrheit uns präsentiert, sie ist ein Denkstil, der sich in allgemeinere Denkstile einpasst, an denen wir partizipieren. Genau so erscheint uns jeweils Welt.

Ein anderes Beispiel ist jener Denkstil, dem man immer wieder begegnet, wonach alles Treiben der Menschen nach Maßgabe der Begriffe des Geschäftlichen und des Kalküls zu betrachten sei. Dann ist ein oft eher vage verstandener „Erfolg" das Ziel des Handelns, die „Effizienz" der beste Weg dahin. Diese Haltung, dieser Denkstil weitet sich nicht selten aus in eine sehr ernüchternde Sicht auf menschliches Tun allgemein: Dieses ist dann immer nur Ausdruck eines egoistischen Wunsches, selbst dort, wo man etwas für andere tut – denn schließlich täte man es nicht, wenn man damit nicht die Hoffnung verbinden dürfte, dass man sich selbst dadurch besser fühlte. So oder ähnlich hört man sprechen, und es ist fast unmöglich, solche Überzeugungen zu widerlegen. Dabei sollte unser Misstrauen gegen solche Redeweisen und Sichtweisen, die ihre eigene, ganz graue Welt mit sich führen, nicht auf

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ebenso naiven Überzeugungen basieren, wonach der Mensch inhärent gut ist oder ähnliches. Vielmehr müssen uns diese und vergleichbare Phänomene auf den Punkt führen, an dem wir sehen, wie unglaublich grob und nutzlos diese Begriffe sind, die nicht nur die Philosophiegeschichte, sondern eben auch die Alltagswelt durchgeistern: „Egoismus", „Altruismus", „gut" und „schlecht" als Prädikate, die dem ganzen Menschengeschlecht zukommen sollen oder auch nur einzelnen aus ihm…

In jedem Fall gilt, dass die „Erfahrenheit", die „Falte" erst erworben werden muss. Nichts ist schon da, nichts schon sichtbar, es sei denn das Sehen wird zur Gewohnheit. Und jedes Mal gerät manches in den Blick, anderes verliert sich.

Ein erfahrener Lehrer fand, dass nur die wenigsten Schüler etwas Neues allein bemerken, wenn man sie nicht ausdrücklich darauf aufmerksam macht, und dass nur wenige es auch dann sofort sehen, wenn man es ihnen zeigt. Sie müssen es erst sehen lernen. Auch der Erwachsene, wenn er erstmalig vor Neuem steht, etwa vor einem futuristischen Bild, fremdartiger Landschaft, oder auch zum ersten Male vor dem Mikroskop, „weiß nicht, was er sehen soll". Er sucht nach Ähnlichkeiten mit Bekanntem, übersieht also eben das Neue, Unvergleichliche, Spezifische. Auch er muss erst sehen lernen.[73]

Wer beginnt, ein Instrument zu lernen, muss allererst begreifen (und das wird meist einige Zeit brauchen), dass das Musizieren sich nicht in der Abfolge komplexer Bewegungen in einem Rhythmus erschöpft, die möglichst irgendeine „Emotion erzeugen", sondern dass das Instrument eine wahrhaft unendliche Differenziertheit von Klang bietet, die es zu hören und zu formen gilt. Sollte es in der Musik um „Emotion" gehen, dann ergibt sie sich nur im Zusammenspiel technischer Beherrschung des Instruments, der Sensibilität für den Klang und des Verständnisses für Struktur. Dass jemand schnell Klavier spielen kann, kann jeder Hörer oder Zuschauer erkennen; das bildet nur den Spektakelaspekt der Musik. Doch wer es gelernt hat, auf die klangliche Nuance oder den Widerhall der Strukturen zu lauschen, dem eröffnet sich im Wortsinn eine neue Welt. Dann ist es auch völlig unerheblich, ob das Stück „schwer" oder „leicht" ist, d.h. technische Bravur erfordert oder nicht. Die Meisterschaft der Interpretation hat damit nichts mehr (oder fast) zu schaffen. Wichtig ist aber, dass sich im Erlernen der Musik wortwörtlich eine *Differenziertheit und Dichte von Welt* konstituiert, die nicht nur zuvor nicht da war, sondern der sich auch in keiner Weise eine ganz „objektive" Existenz zuschreiben ließe, die nun nur erkannt wird. Flecks Analysen sind hier ernst zu nehmen: Im hierarchischen Verhältnis von Lehrer und Schüler, in dem sich (aber nicht nur da) die überindividuelle Dimension z.B. der Musik aktualisiert, stiftet sich ein Verhältnis zu einem Sein, das (das Verhältnis) dem Schüler schließlich ganz alleine angehört; letzteres nicht so, als könnte er die soziale Dimension hinter sich lassen, sondern so, dass

73 Fleck: Zur Krise der „Wirklichkeit". A.a.O. 53.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese so eröffnete Welt der Musik nur seine ist, nur und ausschließlich für ihn mit *dieser* Bestimmtheit ist. Die neue *Differenziertheit* ist die eines gesamten neuen Bereichs des Seins, der sich nun verästelt und wie in Äderchen ausläuft, indem er vielfältige neue Möglichkeiten von Erfahrung eröffnet, eine eben artikulierte Erfahrung von Musik etwa. Diese Differenzierung fällt aber nicht auseinander in die „Parameter", die man in der Musik unterscheiden und zu hören lernen kann; vielmehr *verdichtet* sich diese Erfahrung in einer neuen Intensität, darin, dass die Musik dann, wie eine neuentdeckte Sonne die Blicke auf sich zieht und zugleich die Gravitation verständlich werden lässt, die immer schon wirkte.

Auch der Leser philosophischer Bücher ist einer solchen Verschiebung der Horizonte, des Vertex und damit der „Beleuchtung" der Welt unterworfen. Wer sich tatsächlich in eine Theorie einlebt, *der sieht sie*. Und versucht man ihm die Begrenztheiten einer solchen Theorie zur Ansicht zu bringen, so scheitert man meist deswegen, weil sie längst das Sehen, den scheinbar so unvermittelten Zugang zur Welt geprägt und durchdrungen hat, so dass er die Welt kaum noch anders sehen kann. Wo sich dem Betrachter der Situation (in der Dritten Person) eine gegenseitige Stützung und Konsolidierung von Theorie und Anschauung darbietet, hat sich dem dergestalt einer Theorie Verpflichteten selbst die Welt allererst durch die Theorie in der Evidenz gegeben, die sie immer schon hatte (gemäß dessen, was wir als eine transzendentale Voraussetzung betrachten). So kann es passieren, dass die Lektüre eines in der Tat grandiosen Buches wie der *Preisschrift über die Freiheit des Willens* von Schopenhauer zu einem geradezu unheimlichen Ergebnis führt: Kaum hat man das Buch zugeschlagen und die Augen wieder erhoben, laufen alle Menschen um einen herum wie an Fäden gezogen durch die Welt – ein Eindruck, der schon unheimlich genug ist, doch noch in dem Moment übertroffen wird, wo sich der Blick zurückwendet und sich der Leser selbst – und noch in all seinen dann gerade gegenwärtigen Gedanken – als eine ebensolche unfreie Puppe erkennt.

Eine solche Erfahrung wird nur kurz währen und bald einer nüchterneren Sicht Platz machen, in der dann der Determinismus seine Herrschaft behaupten wird oder nicht; doch ob er bleibt oder anderen Anschauungen das Feld räumt – immer wird die Welt anders aussehen.

Das Beispiel kann auch helfen, den naheliegenden Einwand zu verstehen: Verschwindet dann nicht der Unterschied zwischen Gesundheit und Wahn? Ist dann nicht ein jeder eigentlich und immer wahnsinnig? Darauf ist zweierlei zu antworten: Erstens kann „Wahn" und „Gesundheit" *an sich* ganz ebenso wenig Anspruch auf Realität machen wie irgendeine andere Kategorisierung. Davon ganz abgesehen, dass schon die Idee des Wahns recht neuen Datums ist, ganz zu schweigen von der jeweiligen Vorstellung, die von ihm besteht; auch abgesehen davon, dass die Definition von „Gesundheit" ein Problem ist, dessen beste Kandidaten solche sind, die auf eine substantielle Seinsweise der Gesundheit zugunsten einer dynamischen Vorstellung verzichten (wie etwa Georges Canguilhem) – was „Wahn" ist und was

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Gesundheit“ ist, muss sich immer aus einem Entwurf heraus ergeben, der zu einer bestimmten Artikulation von Welt gehört; d.h. diese Unterscheidung ist immer von dem jeweiligen Vertex abhängig. Was nun aber unseren Vertex angeht, so können wir aus dieser Perspektive heraus die Differenz so fassen: „Wahnhaft“ oder doch zumindest hyperbolisch wäre dann die Unfähigkeit oder Weigerung, den Haarriss des Seins sowohl theoretisch wie praktisch anzuerkennen, und zugleich die Unfähigkeit oder Weigerung, die *ontologische* Differenz zwischen einer Theorie und der Welt anzuerkennen. Denn nur weil wir darauf beharren, dass in jedem Blick auf die Welt, in jeder noch so banalen Erfahrung schon eine Theorie steckt, und sei es nur diejenige, die durch diese Erfahrung erschüttert wird, dass es (etwas genauer gesagt) keine bloße Erfahrung, keine reine Anschauung, keine Vorurteilslosigkeit und kein nur Gegebenes gibt, vergessen wir ja nicht, dass eine Theorie keine sinnliche Erfahrung *ist*. Artikulation ist immer ein Zusammenwirken aus beidem, woraus sich wiederum beides neu ergibt. Dieser Prozess mag seine Phasen der Unschärfe zwischen beiden haben (und das Erlebnis des Schopenhauerlesers wäre so eine); aber letztlich wird dieser Unterschied doch immer wieder hergestellt. Gesundheit in diesem Sinn wäre also eine gewisse Fähigkeit zur Inkonsequenz, Widersprüchlichkeit mit sich selbst, ja selbst zur Heuchelei. Denn diese Widersprüchlichkeit besagt doch nur, dass es mehr als einen Vertex gibt.

Die neue Artikulation von Welt ist der Entwurf eines neuen Vertex, oder die Heraushebung eines solchen. Die Beschreibung solcher Prozesse fällt auch deswegen so schwer, weil diese je neue Dominanz oder doch Ökonomie der Kräfte verschiedener Vertices sofort zu einer Normalisierung neigt: Die Verschiebung ist sehr bald als solche vergessen; was bleibt, ist eben die neue Konstellation. Weil aber das, was sich daraus je ergibt, die *Welt* in ihrer ganz konkreten Gestalt ist, lässt sich ihr Anders-Sein oder Anders-sein-Können kaum noch rekonstruieren, sie setzt sich ganz selbstverständlich als einzige durch, noch genauer: „Selbstverständlichkeit“ ist das Produkt dieses Prozesses einer Verschiebung und ihres Vergessens. Es mag höchstens noch die Erinnerung daran bleiben, dass es einmal anders war, dass sich Welt einmal anders darstellte. Doch diese Erinnerung bleibt zumeist – wenn auch nicht immer! – *leblos*.

Eine solche Erinnerung ist z.B. die an ein Problem, das aufgehört hat, eines zu sein, eine Frage, die sich nicht mehr stellt, ein Leiden, das nur noch als Wort existiert, ein Bereich des Seins, der ganz in eine nur mehr verbale Nachschwingung zurückgetreten ist. So stellen sich zum Beispiel dann, wenn man sich in eine dialektische Philosophie der Geschichte einlebt, gewisse *persönliche* Fragen nicht mehr. Solches rückt einfach ins Unbestimmte und weniger Wichtige; die „Person“ ist immer schon überragt von einem Prozess, der in sich nichts Persönliches mehr hat, erst recht und schon gar nicht, wenn er als „Geist“ wie bei Hegel angesprochen ist. Ganz anders in der Einlebung in psychoanalytische Theorien, die fast zwangsläufig eine neue Achtsamkeit für all jenes mit sich führt, was als „Symptom“ im weitesten

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sinn betrachtet werden kann. Dies kann sich bis in „Kleinigkeiten“ des alltäglichen Lebens fortsetzen – aber wo gäbe es auch Kleinigkeiten an sich? –, indem das Bewusstsein für die Bedeutungsdimension des Traums dazu führt, dass die Träume mehr und mehr erinnert werden, ein Vorgang, der durch das Erstellen von Traumtagebüchern noch weiter vorangetrieben wird.[74]

Diese Beispiele haben alle die selben Probleme: Sie sind solange abstrakt und schwer fasslich, als sie sich in der allgemeinen Bezeichnung sich verschiebender Artikulation bewegen; sobald sie aber in die Beschreibung von Details dieses Wandels eintreten, drohen sie zu psychologisierenden Trivialitäten zu verkommen. Die Lösung kann, für jeden, der den Gedanken mit zu vollziehen sucht, nur in einer gegenseitigen Erhellung der beiden Aspekte liegen: Man wird nicht einfach aufmerksam auf solches, was immer schon da war; es kommt in einem strengen Sinn allererst ins Seins durch diese Verschiebungen. Und es kann nur ins Seins gelangen, indem es sich, niemals vollkommen darin aufgehend, wohl aber immer davon seine Beleuchtung erhaltend, in den Horizont stellt, den ein neu sich herausschälender Vertex eröffnet. Dieser selbst ist dabei nicht greifbar, nur andeutungsweise begrifflich anzeigbar, nie ganz feststehend, nicht von der Seinsweise eines „etwas“. Und all das beruht auf jener allerersten und durch nichts weiter begründbaren oder begreifbaren Tatsache, auf jenem „irrationalen Faktum“ (Husserl), das also für uns als passive Koppelung (Fleck) dastehen muss: dass bei aller selbst wieder transzendental begründeten „sozialen“ Dezentrierung, meine Welt meine ist, unaustauschbar, undelegierbar, unkommunizierbar.

Letzten Endes gelangt meine Fähigkeit, diesen Prozessen Ausdruck zu geben, hier an eine Grenze. Es bleibt mir hier nichts anderes übrig, als jene Aufforderung

74 Was alle besorgten Pädagogen oder alle Besorgten, insofern sie Pädagogen sein wollten, immer schon wussten, scheint also eine Rechtfertigung zu erhalten: dass die Bücher, die man liest, die Filme, die man sieht, die Musik, die man hört, der Sport, den man treibt… den Charakter prägen. Erstens ist diese Formulierung (oder alle ihr in Bezug auf die philosophische Perspektive äquivalenten) unrichtig: Die Rede vom Charakter (oder der Seele, oder dem Geist oder den Gewohnheiten etc.) setzt immer die Welt als bestimmte und in ihr die Menschen als durch die Welt bestimmbare voraus. Damit kann die so verstandene Pädagogik nur auf einer transzendental naiven Psychologie aufsitzen. Nicht dass hier ein idealistischer Standpunkt vertreten würde, der von der Autonomie des Bewusstseins gegenüber der Welt ausgeht. Im Gegenteil: Beides – „Bewusstsein“ und „Welt“ – sind Titel von Fragen, keines ist das Standbein, um das herum sich in Drehung nach links oder rechts der Trauermarsch des Verfalls vom Walzer der Zukunft trennte. Zweitens darf nie vergessen werden, dass es keine totalitäre Welt geben kann. Die allzu einfachen Kausalitäten, die z.B. Linien von brutalen Computerspielen zu Bluttaten oder von dionysischen Rhythmen zu allgemeiner Ausschweifung ziehen, sind daher nicht nur psychologisch, sondern auch transzendental schlecht begründet.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Descartes' und der Phänomenologen ebenfalls an den Leser zu richten: Er möge versuchen, diese dürren Worte, die vielleicht aus prinzipiellen Gründen das Gemeinte bestenfalls andeuten können, als Fingerzeige zu nehmen hin zu einer Erfahrung und Einlebung, die er selbst vollziehen muss.

Zweitens, die *Ähnlichkeit*. Der handgreiflichste Effekt unserer Artikulation von Welt ist das, was man so leichthin als Ähnlichkeit bezeichnet. Soweit ich sehe, fehlt uns noch eine verständliche Erklärung dessen, was Ähnlichkeit bedeutet. Ich bilde mir andererseits nicht ein, diesem Mangel mit einem Schlag abzuhelfen, doch immerhin in eine Richtung zu führen oder wenigstens auf das Problem selbst, soll versucht werden.

Die erste Tatsache, von der bei jeder Fragestellung in Bezug auf die Ähnlichkeit ausgegangen werden muss, lautet ganz einfach so: *Ähnlichkeit ist nicht und kann in keiner Weise sein eine „objektive Eigenschaft" von Gegenständlichkeiten*. Dafür gibt es bereits einen logischen Grund, denn Ähnlichkeit ist überhaupt keine Eigenschaft, die irgendetwas zukäme, sondern eine Beziehung, die zwei oder mehrere Gegenständlichkeiten zueinander einnehmen. Damit ist sie also keine Eigenschaft, sie ist aber auch nicht in irgendeiner verständlichen Weise objektiv. Sie liegt nirgends einfach vor. Zwar wird sie, wie alles, was sich mit dem transzendentalen Sinn der Wirklichkeit (in der zwingenden Äquivokation dieses Terminus) gibt, *gefunden*. Doch sie ist etwas, dessen „Vorhandensein" nicht von seiner Feststellung abgetrennt werden kann.

Wie ist es aber möglich, Ähnlichkeiten festzustellen? Eine erste Antwort weist auf die Notwendigkeit hin, eine Perspektive oder Hinsicht zu bestimmen, *unter der* dieses und jenes ähnlich ist. Es bedarf einer Gerichtetheit (so wie auch Fleck immer davon spricht, dass das Einleben in eine z.B. wissenschaftliche Perspektive und Praxis auch ein gerichtetes Beobachten hervorbringt). Allerdings ist ja auch diese Fähigkeit, auf „Perspektiven" oder „Hinsichten" zugreifen zu können, in den Begriff des Vertex verschoben worden, um damit allererst ihre Rätselhaftigkeit enthüllen zu können. So richtig diese erste Antwort ist, so bringt sie uns also noch nicht wesentlich weiter.

Aber droht nicht andererseits eine Trivialisierung unseres Vertex? Denn wenn der Vertex das alter der Altermination ist, wo liegt dann noch der Unterschied zum Tertium comparationis? Reduziert sich der Vertex dann zu einer schlichten logischen Funktion?

Wahrscheinlich aber muss man das Problem herumdrehen: Dann wäre das Tertium comparationis die unbedachte Gestalt, in der der Vertex in den Theorien der Sprache auftritt, gewissermaßen die Abbildung jener transzendentalen Funktion ins Logische. Dass er unbedacht ist, zeigt sich daran, dass er als etwas selbst *Benennbares* aufgefasst wird. Wenn das stimmt, dann ließe sich im Gegenteil mit dem Ter-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tium comparationis das Verständnis des Vertex *befördern* – das freilich nur dann, wenn man Tertium comparationis und Vertex nicht zusammenwirft.[75]

Was geschieht also im Vergleich? Was in der Metapher bzw. all jenen rhetorischen Figuren, in denen etwas durch ein anderes ersetzt wird? Vielleicht lässt sich das *ex negativo* leichter fassen. Ein Kommentar zu einem Aphorismus von Elias Canetti weist, gerade weil er daneben greift, den Weg. Der Aphorismus lautet: „Er bemühte sich in der Hölle vernünftig zu bleiben."[76] In dem Bemühen, die literarische Methode Canettis zu erhellen (die zugleich als „Figur des Denkens" eine Überhöhung erfährt), schreibt der Herausgeber dazu Folgendes: „Der Gegensatz zwischen *Hölle* und *Vernunft*, mit dem der Spruch das Zeitalter anprangert, beschwört dialektisch den *Wahnsinn* als dritten Begriff."[77]

Ich behaupte nun, dass exakt diese Formalisierung des Wirkens des Aphorismus' falsch ist oder zumindest doch das Wesentliche verfehlt. Die Kraft eines Satzes, der wie der zitierte bereits aus sich heraus und nicht erst im Zusammenhang eines „Systems" wirken soll, besteht ganz im Gegenteil darin, dass nichts „beschworen" oder „evoziert" wird, auf jeden Fall nichts, was selbst wieder die Gestalt eines Begriffs hat. Dieser Begriff des Wahnsinns stellt sich durchaus nicht beim Leser ein; er kann höchstens in einer nachkommenden explizierenden Reflexion rekonstruiert werden – eine nachkommende Reflexion, die nicht, wie im Kommentar des Herausgebers, in das ursprüngliche Erlebnis der Lektüre hineininterpretiert werden darf. Vielmehr wird das „Bild" oder die Szenerie, die der Aphorismus vielleicht evozieren mag, aus einem Punkt her entworfen, der wie jeder Blickpunkt ein blinder ist, also selbst gerade nicht gesehen wird. In der Tat wirkt da etwas, und es wird

75 Mache ich mich dann meinerseits einer „Methode des Abklatschens und Durchpausens" schuldig, die Deleuze so scharfsinnig in der Geschichte nicht nur der Philosophie als ein Hauptproblem diagnostiziert? Nicht zwangsläufig. Alles hängt davon ab, wie sich Tertium und Vertex zueinander verhalten sollen. Sie können nicht schlichtweg miteinander identifiziert werden. Ersteres soll ja von letzterem erst seine Erläuterung erfahren können. Andererseits darf aber der Vertex auch in keinem Fall hypostasiert werden. Er „ist" ja nichts, es sei denn, er wird in seine weltartikulierende Funktion zurückversetzt. Da sich uns diese Artikulation zwingend nicht nur in Pluralität, sondern auch in unterschiedlichen Ebenen oder Niveaus dargestellt hat, darf seine „Abbildung ins Logische" auch nicht so verstanden werden, dass sich dort eine irgendwie defizitäre Form dieses Wirkens ereignete. Es handelt sich dann vielmehr um eine der vielfältigen und in sich nicht dem Wert oder der Wichtigkeit nach abgestuften Erscheinungsweisen, in denen sich der Vertex überhaupt nur realisiert. (Oder, wenn man die Niveaus unbedingt mit einer Wichtigkeit verbinden will, dann macht es jedenfalls keinen Sinn, diese gegeneinander ausspielen zu wollen.) Hält man diese Kennzeichnung fest, dann trifft Deleuzes Kritik hier nicht mehr.

76 Elias Canetti: Aufzeichnungen für Marie-Louise. 11.

77 Ebd. 101 und 102.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch etwas evoziert, aber beides ist nicht von der Seinsweise eines „etwas“: das erstere, das Wirkende, weil es nicht greifbar ist, das letztere, in diesem Fall das Bild oder der „Sinn“, weil es/er nichts fest Umgrenztes ist, vielmehr etwas Ausfaserndes. Hat das Bild nicht (mehr) diesen Charakter, dann hat es auch seine Kraft verloren (was es ironischerweise erst recht nützlich, „bieder“ eben macht). Aber wir sehen schon, dass das, was die Zusammengehörigkeit der Worte stiftet – so wie sie sich in einem literarischen Aphorismus, in einer lebendigen Metapher, wohl auch der „Bilder“ in einer Erinnerung etc. findet –, nicht von etwas hervorgebracht wird, das die Seinsweise dessen teilt, was es verbindet. Die Erinnerung an Kant kann uns bereits vor dieser Vermutung schützen: Wäre das, was die Zusammenordnung von verschiedenen Begriffen oder Vorstellungen zu- und untereinander stiftet, wieder ein Begriff oder eine Vorstellung, dann müsste noch einmal ein Begriff bzw. eine Vorstellung eingeführt werden, die es ermöglichten, den ordnenden Begriff/die ordnende Vorstellung mit den von ihm/ihr geordneten zu verbinden. Es sind also sowohl logische wie phänomenologische Gründe (der angeblich „beschworene“ Begriff bleibt in Wirklichkeit aus), die eine solche Theorie widerlegen.

„Ähnlichkeit“: Wir müssen nun erst sehen, welche Ausweitung die Mechanismen haben, die unter dieses harmlose Wörtchen fallen. Die Ähnlichkeit von Gesichtern oder Kleidungsstücken sicher; aber so wie wir es nun schon beschrieben haben wohl auch: die Einheit eines Bildes, wie es von der poetischen Praxis erzeugt wird; die Beziehungen von Begriffen zueinander, aber auch von Vorstellungen, die sich so überhaupt erst unter Begriffe ordnen können (was Kant öfters als „Affinität“ anspricht); jene Beziehungen, die Erfahrungen untereinander so eingehen, dass ein Erlebnis ein vergangenes heraufrufen kann (was man oft „Assoziation“ nennt – ein ebenso leichtfertig benutzter Begriff wie „Ähnlichkeit“ selbst)… Es ordnen sich unversehens unter die „Ähnlichkeit“ praktisch all jene Mechanismen, die die Beziehungen der „Inhalte“ unserer Welt(en) zueinander ordnen!

Sind das nun sprachliche Prozesse? Nein, das sind sie nicht, auch wenn nur ein Wesen, das Sprache hat, auch Ähnlichkeit kennen kann. Denn beiderseits ist dieselbe logische Operation vonnöten, die somit als die Wurzel des Logos angesprochen werden kann: Nicht-Präsentes wird vergegenwärtigt, Präsentes verweist auf anderes, das es nicht selbst ist, zweierlei geht eine solche Beziehung ein, dass das eine für das andere einstehen kann, ohne doch genau dasselbe zu sein… Alles verschiedene Formulierungen, um anzudeuten, was dort immer geschieht und was doch so rätselhaft ist. Im lateinischen Wörtchen „pro“ deutet sich diese formale Grundoperation der Artikulation von Welt an.

Es sind also nicht sprachliche Prozesse, die hier wirken, vielmehr werden die sprachlichen ihrerseits erst verständlich unter der Bezugnahme auf diese eine Grundoperation. Die Lacansche Konzentration auf Metapher und Metonymie gelangt also nicht nur angesichts der Vielfalt der Prozesse der „spekulativen Rhetorik“ an ihre Grenzen, sondern auch wegen eines damit zusammenhängenden Problems,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das nun virulent wird: Die Wege des Bewusstseins (wie des Unbewussten) sind nicht sprachliche, sie haben lediglich dieselbe Wurzel wie die sprachlichen. (Insofern ist Lacans Formulierung, wonach das Unbewusste strukturiert sei *wie* eine Sprache, nicht nur ganz korrekt, sondern auch selbst wieder eine Aktualisierung jener einen Grundoperation, die eine menschliche Welt strukturiert, inklusive jener Abgründe des „Seelischen".)

Wir sprechen also von „der einen Grundoperation", gewissermaßen von der Wurzel der Wurzeln von Sprache und Welt/Begriff und Anschauung/Begriff und Vorstellung. Weil es *eine* Wurzel ist, kann es überhaupt nur jenes Verhältnis zwischen diesen Termini geben, das sie von Gegensätzen zu Elementen einer Dialektik werden lässt – einer Dialektik, der wir hier überall nachspüren. Andererseits: Wenn es die eine Wurzel ist, wieso fällt es dann so schwer sie aufzufinden und auszusagen? Offenbar sind wir doch mit allen bisherigen Versuchen der Klärung der hier wirksamen Beziehungen unzufrieden. In der Tat ist letzteres eine logische Folge aus ersterem: Diese Wurzel oder Grundoperation ist eben deswegen kaum fasslich, weil sie erstens im strengen Sinn allgegenwärtig ist (sogar: alle Gegenwart erzeugend), weil sie zweitens so in eine Vielfalt von Gestaltungen eingebunden bleibt, weil sie drittens ihrerseits (fast) ungreifbar ist, als das, was alles (Be)Greifbare konstituiert. Wir hatten ja im Beispiel gesehen, wie die Einheit einer Vision auf eine Funktion verweist, die unter keinen Umständen an der Seinsweise des von ihr Ermöglichten teilhaben kann.

Wir müssen, um der Klärung näher zu kommen, noch eine Unterscheidung einführen: Denn es scheint doch zweierlei Ähnlichkeit zu geben. Zum einen gibt es jene Dinge, die sich voneinander in nur sehr unzureichender Weise unterscheiden, so dass „alles gleich aussieht". Wer nicht die Erfahrenheit eines Dermatologen hat, dem werden verschiedene Bilder von Haut nichts sagen; bestenfalls kann er eine unterschiedliche Färbung konstatieren, mehr oder weniger Falten, eine mehr oder weniger deutliche Abhebung der Poren – aber alles wird doch „Haut" bleiben. Wer von Autos nichts versteht, der wird als Augenzeuge einer Fahrerflucht nur wenig Nützliches zu sagen haben: „ein großes, graues Auto war's", das ist natürlich nicht viel. Und bekannt ist auch das Phänomen, dass die meisten Schwierigkeiten haben, Menschen aus anderen Ethnien „auseinanderzuhalten" – man ist eben nicht darin eingelebt! Das weist schon darauf hin, wie grundlegend diese Erfahrenheit ist, wie sich noch die Identifizierung in ihren scheinbar einfachsten Formen auf eine Geschichte angewiesen sieht und eine Leistung darstellt. Man könnte das Phänomene „negativer Ähnlichkeit" nennen, denn was dort „ähnlich" erscheint, ist vor allen Dingen ununterscheidbar, und zwar mangels einer Erfahrenheit und der aus ihr erwachsenen Kriterien der Differenzierung.

Dieser negativen Ähnlichkeit steht die „positive" gegenüber: Es ist jene, die gestiftet ist durch eine Erfahrenheit und die innerhalb der so konstituierten Seinsregion Verbindungen produktiver Art herzustellen weiß. Der Musiker, der Strukturen,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spiegelungen, Anspielungen, Zitate, Provokationen… in einem Stück hört, das anderen vielleicht ganz verschlossen bleibt, gehört ebenso hierher wie der Wissenschaftler, dem sich eine Verbindung auftut, die ganze Bereiche des Wissens in eine unerhörte Kommunikation bringt. Und nicht nur die hochgeistigen Phänomene sind Effekte dieser „Ähnlichkeit“: Wenn Alfred Tetzlaff es schafft, alles irgendwie Beklagenswerte mit seiner unbestechlichen „Logik“ zur Schuld der Regierung der „Sozis“ zu erklären, dann ist auch das ein Werk der positiven Ähnlichkeit oder, wie man es klassisch nennt, das Witzes. „Der ästhetische Witz, oder der Witz im engsten Sinne, der verkleidete Priester, der jedes Paar kopuliert, tut es mit verschiedenen Trauformeln.“[78]

Dann verwundert es auch nicht mehr, dass die Beispiele des Witzes, der „Erfindung von Ähnlichkeiten“ immer eine gewisse „Erkenntnisemphase“ haben, dass sie also nie aus den Bereichen der biederen Welt stammen. Das können sie aus einem einfachen Grund nicht, denn es bedarf eines starken, herrischen Vertex, nicht so sehr um solche „Ähnlichkeiten“ aufzufinden/zu erfinden, als vielmehr um in ein lebendiges, durch Erfahrenheit belebtes Netz von Differenzen eingebunden zu sein, zwischen denen sich erst das Wirken des Witzes als einer transzendentalen Größe vollziehen kann. Wir kommen damit dem Grund dafür noch näher, weshalb die Popularisierung der Wissenschaften – und der Philosophie vielleicht am meisten – immer nur zu Unfug oder zu Trivialitäten führen kann: Was dem allgemeinen Publikum fehlt und was deswegen auch in der popularisierten Version fehlen muss, ist die Einlebung in eine Seinsregion; nur durch diese werden gewisse Unterscheidungen als solche prägnant und relevant, werden die Begriffe vom Alltagsverstand in wissenschaftliche transformiert – und schließlich: nur durch diese Einlebung und Erfahrenheit lässt sich dann der Schritt ermessen, den der Witz eines Forschers vollbringt.

Damit ist nun aber die Position gewonnen, durch die sich die beiden Formen der „Ähnlichkeit“ zueinander koordinieren: Denn die „negative Ähnlichkeit“ bezeichnet eine Ununterschiedenheit, die jene Bereiche trifft, die nur eine mangelhafte, meist: eine *nur biedere* Beleuchtung durch die Vertices erfahren. Was in dieser Weise „ähnlich“ ist, was bloß ununterschieden ist, liegt in einer Art transzendentalem Zwielicht. Dagegen, wo Ähnlichkeit im engen Sinn wirkt, dort muss ein Vertex zuerst strenge Unterscheidungen eingeführt haben.

Ähnlichkeit also, jener Effekt des Witzes, die Form, in der sich die Grundoperation des alterminierenden Wesens Mensch je von neuem in der Artikulation einer Welt manifestiert – diese Ähnlichkeit setzt zwei Gegenständlichkeiten nicht in Bezug auf irgendein Drittes in eine Beziehung zueinander. Vielmehr können die bei-

78 Jean Paul: Vorschule der Ästhetik. 173. Kurz zuvor, im § 42, hatte Paul bei der Einführung des Witzes auf zwei kurzen Seiten eine Klarheit in Bezug auf das Problem, was es mit der „Ähnlichkeit“ auf sich hat, bewiesen, die selten erreicht wurde.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Ähnlichen nur deswegen in einer Beziehung zueinander stehen, weil es kein Drittes gibt. „Der Witz allein daher erfindet, und zwar unvermittelt […].“[79] Der Vertex, als jener Punkt, an dem sich der Vektor des Geistes umkehrt und zurückkommt, aber als anderer, dieser Vertex ist selbst ja nichts. Er *ist* nur, insofern er Gegenständlichkeiten in eine Beziehung bringt, *mit der er selbst keine Ähnlichkeit hat*. „Was ist nun Witz? Wenigstens keine Kraft, die ihre eigne Beschreibung zustande bringt.“[80] Als Operator der Artikulation von Welt ist er nichts, was selbst dem ähnlich wäre, was er hervorbringt. Zugleich führt das vage Bewusstsein seines Wirkens in einer metaphysischen Sichtweise fast zwingend auf seine Hypostasierung, wodurch er dann als ein „Gott“ auftritt, der als Prinzip aller Bestimmtheit sein Schicksal noch einmal leben muss: immer im Zwischenreich der Welt zu sein, da er als *Prinzip* der Bestimmtheit der Welt dieser nicht zugehören kann und er zugleich als das Prinzip der *Bestimmtheit der Welt* nicht ohne Verbindung zu ihr sein kann. So wie sich alle spekulative Theologie immer mit dieser widersprüchlichen Charakteristik abgemüht hat und abmühen musste, so scheint auch der Vertex im Paradox aller unähnlichen Prinzipien der Erklärung befangen zu sein: dem zu Erklärenden nicht ähneln zu dürfen und ihm doch so nahe zu kommen, dass eine Erklärung noch möglich ist.

Dieses Problem muss in der stummen Aporie enden – allerdings nur, wenn man vergisst, was sich uns als die einzige Dimension von Welt hat erweisen müssen: die logische Zeit. Denn der Vertex existiert nicht einfach schon immer, er liegt nicht vor; er ist vielmehr nur *in* der Zeit und seine Wechselfälle skandieren zugleich diese Zeit und machen sie erst zu einer logischen. *Jeder Vertex wird in der Welt geboren, er wird aus ihr heraus entworfen, er entwächst ihr in der Zeit*. Die Thesen zu den „ersten Worten“ und den „natürlichen Zeichen“ hatten den Zweck zu zeigen, wie sich aus der Welt und ihrer irreduziblen Materialität ein Vertex je und je entwindet. Zugleich bedarf es eines autoritativen Eingriffs „von Außen“: Niemand kann ganz aus sich heraus die Ökonomie seiner Vertices entwerfen. *„Im Ursprung“ ist der Vertex ein, immer schon deklinierter (abgelenkter) Fingerzeig eines anderen*.

Bedenkt man diese beiden unverzichtbaren Charakteristika des Vertex, dann stellt das Problem, das jede Metaphysik zu jenen Ort führen muss, an dem es nur noch Schweigen gibt, keine Schwierigkeit mehr dar. Der Vertex ist nicht nur nicht in der Welt, er ist vielmehr nichts, insofern er selbst der Operator aller Bestimmung, alles Seins und So-Seins ist. Er verweigert sich dadurch aber nicht jeden Zugriffs bereits aus logischen Gründen, da er immer mit der logischen Zeit korreliert und zugleich einer, egal wie sehr missverstandenen, „Einführungsweihe“ bedarf.

Vielleicht können wir nun näher fassen, was Ähnlichkeit bedeutet. *Ähnlichkeit ist dann eine dynamische Beziehung, die zwei (oder mehr) Gegenständlichkeiten*

79 Ebd. 171.

80 Ebd. 169.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zueinander einnehmen, ein gegenseitigen Aufeinanderhinstreben, das durch die Schwerkraft eines sich verschiebenden Vertex verursacht ist. Solche Ähnlichkeiten sind daher auch keine psychologischen Vorkommnisse in der Welt, sondern sie korrespondieren, wenn auch häufig in ganz und gar unspektakulärer Weise, mit der Artikulation von Welt als ganzer.

Die selbstverständlich gewordenen Begriffe unserer biederen Welt belegen es: „Hund", „Auto", „Haus", „Baum"… all diese trivialen Begriffe, die unsere Weltauffassung ganz grundlegend strukturieren, sind die verknöcherten Überreste eines dynamischen Geschehens, in denen Ähnlichkeiten geprägt wurden. *Aber diese Ähnlichkeit,* die schon die Einheit eines banalen Begriffs bildet*, kennt kein Paradigma*: Es gibt kein Urbild, kein Schema, kein Zwischending zwischen Vorstellung und Begriff, kein Drittes, das selbst wieder von der Art einer Gegenständlichkeit wäre. Ebenso wenig sind Begriffe *Funktionen*; diese logisch sicherlich fruchtbare Sichtweise lässt sich nicht auf den Begriff in seiner weltorganisierenden Rolle anwenden, da sie ihn isoliert und als stabilen, bereits etablierten und in sich stimmigen Operator der Einteilung von Gegenständen nimmt (oder doch seine „scharfe Begrenztheit" für jeden wissenschaftlich verwendbaren Begriff fordert).[81]

Da steht ein Ding und dort auch. Dass beide „Baum" heißen (können), liegt nicht daran, dass sie dies oder jenes gemein haben. Es liegt daran, dass eine Reihe von Linien in einer Geschichte der Artikulation von Welt einige Stabilität gewonnen hat. Diese Stabilität ist angewiesen auf jenen autoritativen Akt, von dem wir sprachen. Nur dadurch ist es *danach* möglich, das aufzuzählen, was die beiden Dinge gemein haben, und vielleicht sogar eine Definition zu entwerfen. Aber dazu müssen sie sich *zuerst* ähnlich sein.

Diese Verhältnisse sind deutlicher zu beobachten bei den emphatischen Beispielen der Ähnlichkeit. Sehe ich eine Person, die mich an eine andere erinnert, setzen wir sogar voraus, dass ich weiß, an wen, dann kann ich gerade nicht sagen, *worin* die Ähnlichkeit besteht. Ich mag vielleicht auf die Mundpartie Acht geben oder die Augen als „Ähnliches" verdächtigen. Das mag sogar stimmen; doch gibt es nie isolierte Mundpartien oder Augen, und *inwiefern* die Augen dieser und jener Person sich ähnlich sind, lässt sich nicht noch einmal sagen. Es lässt sich wohl einigermaßen andeuten, so dass es vielleicht gelingt, einem anderen – durch einen autoritati-

81 Zum „Begriff" als einer Funktion im mathematischen Sinn vgl. Gottlob Frege: Funktion und Begriff (1891). In: Ders.: Funktion, Begriff, Bedeutung. 1-22. Es versteht sich, dass Freges Theorie nur in dem Zusammenhang betrachtet und zurückgewiesen werden darf, in dem sie sich selbst versteht. Vgl. dazu auch die Bemerkungen Freges in: Über Begriff und Gegenstand (1892). In: Ebd. 47-60. Was wir hier zurückweisen, ist aber die Vorstellung, dass sich in der Beschränkung auf das rein Logische (innerhalb dessen Freges Analysen von größtem Wert bleiben) *das tatsächliche Wirken* der Begriffe, der Worte… erfassen ließe.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ven Akt – die Ähnlichkeit ebenfalls bemerklich zu machen. Doch etwas Fassliches, Umgrenztes, selbst Gegenständliches habe ich dabei nie vor mir. Der Vertex fungiert, ist aber nicht Teil des Bewirkten.

Im anderen Fall, wenn ich nicht genau sagen kann, an wen die Person mich erinnert, haben wir jenen anderen Aspekt vor uns, der oben angedeutet wurde: die Dynamik, das Streben. Denn dann zieht sich der Gegenstand wie von sich hin auf ein anderes, das noch aussteht, das es zu erinnern gilt, die Ähnlichkeit wirkt wie ein Magnet oder eine Schwerkraft, die zwei Gegenständlichkeiten in eine *Nähe* zueinander rückt.

Und dann gibt es noch den eigenartigsten Fall: Ich sehe jemanden und bin von einem Gefühl der fremden Vertrautheit durchdrungen: er sieht jemandem, den ich kenne, ähnlich. Ich suche, und tatsächlich finde ich die Person, der jener Unbekannte ähnlich sieht. Doch in diesem Augenblick muss ich erkennen, dass die Ähnlichkeit fast keine ist, sie bleibt weit hinter dem zurück, was ich erwartet hatte. Der Vergleich löst das Versprechen nicht ein. Dennoch bricht die „Ähnlichkeit“ nicht ab; sie besteht weiter, ohne Referent, als bloßes Streben. In diesem seltenen und seltsamen Fall begegnet uns eine reine oder *lautere Ähnlichkeit*. Und so wie sich uns in den Phänomenen des Horizonts reiner Möglichkeit das Wesen der Alterination enthüllt hatte, so sind jene Augenblicke der lauteren Ähnlichkeit die Aufdeckung des reinen Wirkens des Vertex.

Ist nun also klar, was Ähnlichkeit ist? Wahrscheinlich immer noch nicht. So wie in Bezug auf die Wirklichkeit die Beschreibung ihre Grenze an der Unkommunizierbarkeit des irrationalen Faktums des Subjekt-Seins gefunden hatte, so bin ich mir auch hier des Stückwerkhaften mehr als bewusst. Die Gründe sind hier allerdings andere, denn ich glaube, dass diese ganze Frage, was Ähnlichkeit sei und welche Rolle sie spiele, überhaupt noch nicht seriös gestellt wurde. Ich kann daher nur als ein Anfangender schreiben und hoffen, dass sich immerhin eine Problematik eröffnet, die bislang im Glassarg des Selbstverständlichen verschlossen lag.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

HUMOR

a) Humor und Vertex

Mit den letzten Ausführungen und vor allem der zuletzt angeführten „Autorität" ist bereits das nächste Thema bezeichnet: der Humor.

Der Humor umspielt den Vertex. Er setzt den Vertex selbst in Szene, er nimmt die Gesetze beim Wort und lässt eben dadurch das konstitutive Oszillieren der Gesetze zum Vorschein kommen. Der Humor macht dieses Oszillieren selbst zu seinem Gegenstand. Dies sind die Thesen (oder unterschiedliche Formulierungen der These), die es hier wenigstens kurz zu entwickeln gilt.[82]

Schon äußerliche Hinweise deuten auf die Tatsache hin, dass Humor und Vertex in einem privilegierten Verhältnis zueinander stehen, dass jener diesen geradezu zum Gegenstand hat. Denn der Humor ist immer *kurz*. Nicht, dass es keine langen Witze gäbe oder es nicht möglich wäre, über eine längere Zeit hinweg eine gewisse Heiterkeit aufrecht zu erhalten. Das ist möglich. Der Punkt ist aber, dass der Humor immer einen Punkt hat, eine Spitze, eine *Pointe* eben.

Man wird einwenden, dass darin eine Verwechslung zwischen Komik und Humor liege: Humor ist doch nicht die Begabung, sich möglichst viele Witze zu merken, er ist keine Possenreißerei, sondern vielmehr – wenn man den Romantikern

82 Mindestens seit Aristoteles ist das Komische und das Lachen, damit der Humor oder Witz oder die Ironie Gegenstand philosophischer Reflexion geworden. Obwohl die meisten klassischen Theorien einige richtige Aspekte und Bedingungen des Komischen oder des Humors stets benannt haben (etwa Ordnung und Regelhaftigkeit, das Gefühl der Überlegenheit, der Kontrast oder die Inkongruenz), ist ihnen oft die notwendig dynamische Natur der Phänomene entgangen. (Einen guten Überblick und aussagekräftige Textpassage bietet Bachmaier (Hg.): Texte zur Theorie der Komik. Eine knappe und bewusst populär gehaltene Geschichte der Theorien des Lachens gibt Geier: Worüber kluge Menschen lachen. 144-177.) Kant und Jean Paul hingegen stellen eben diese Dynamik in das Zentrum ihrer Analysen, eine Dynamik, die den komischen „Gegenstand" in ein eigentümliches Flirren rückt. Soweit ich sehe, haben neben diesen beiden vor allem (der von Jean Paul abhängige) Friedrich Theodor Vischer und Wolfang Iser ihren Schwerpunkt auf diese flirrende Dynamik gelegt (vgl. Bachmaier (Hg.): Texte zur Theorie der Komik. 49-58 und 117-120). Die Thesen dieses Kapitels ließen sich im Übrigen, wie dem Leser unschwer auffallen wird, leicht auf das Thema der Ironie erweitern, so dass auch dieser Aspekt des Komischen (wenn es denn ein *Aspekt* davon ist) mit dem vorgeschlagenen begrifflichen Instrumentarium erfasst wäre. Da diese Erweiterung aber über die bloße Bestätigung meiner Thesen hinaus nichts erbringen würde, wird die Ironie hier nicht weiter berührt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

glaubt – eine geradezu (anti-)metaphysische Einstellung, die das „umgekehrte Erhabene“ sichtbar macht und die damit Ernst und Scherz in ein von aller Witzigkeit weit abstehendes Verhältnis bringt: „[…] so entsteht jenes Lachen, worin noch ein Schmerz und eine Größe ist.“[83]

Zwar halten wir mit den Romantikern und mit Jean Paul an dem einzigartigen und keineswegs eindeutigen Verhältnis fest, das der Humor zum Metaphysischen einnimmt. Die Charakteristik desselben bedarf aber der Präzisierung. Es ist nicht ganz korrekt, den Humor als eine Haltung oder eine Einstellung zu kennzeichnen. Er ist vielmehr die Disposition zu einer bestimmten Haltung, *die sich aber immer von neuem instanziieren muss*. Als eine solche Disposition, oder auch Neigung (unter Aufrechterhaltung der physischen Konnotation: ein Hinabneigen, ein Wanken, ein Noch-nicht-Stürzen), kommt sie einem Subjekt durchaus so zu, dass man von ihm sagen kann, es *habe* Humor. Insofern ist es unterschieden von dem komischen Subjekt, das Gegenstand einer doppelten theoretischen Unterschiebung und des Lachens selbst ist und das keineswegs *Humor* haben muss. Wie Paul schreibt: „[…] wir leihen *seinem* Bestreben *unsere* Einsicht und Ansicht und erzeugen durch einen solchen Widerspruch die unendliche Ungereimtheit […].“[84]

Da sich der Humor aber immer von neuem instanziieren muss, lässt sich „der Humor“ nicht als eine gewissermaßen allgemeine oder grundsätzliche Eigenschaft von jemandem aussagen. Gerade weil der Humor jenes eigenartige unscharfe Verhältnis zum Metaphysischen und damit – nicht zu diesem oder jenem ernsten Sachverhalt – sondern zu dem Ernst an sich einnimmt, kann er nie als „erworben“ gelten, sondern bleibt Aufforderung und Zumutung an das Subjekt. Der Humor ist selbst nichts anderes als das Lavieren zwischen Scherz und Ernst. Daher kann er keine dauerhafte und zugrundeliegende Haltung sein, sondern nur *die Bereitschaft, die Frage von Ernst und Scherz immer wieder von neuem zu stellen*.[85]

---

83 Jean Paul: Vorschule der Ästhetik. 129.

84 Ebd. 110. Natürlich kann etwa der Komiker Humor haben und in seinem Spiel (in der *Rolle*) jene Naivität vortäuschen, die der Unterschiebung der genannten Doppelbetrachtung als Fläche dient.

85 Für Jean Paul stellt sich die Problematik ganz ähnlich dar. Er schreibt „nach dem Ende der Metaphysik“, also nach der Kantischen Destruktion jeder direkten und wissenschaftlichen Metaphysik, die geradehin Aussagen treffen könnte über die Verankerung des Sinnlichen im Übersinnlichen. Daher tritt für Jean Paul die Poesie an die Stelle der Metaphysik; Poesie ist jenes Spiel, das Sinnliches und Übersinnliches, Endliches und Unendliches, Physisches und Metaphysisches immer wieder von neuem in Beziehung zueinander zu setzen hat, aber nun eben nicht mehr (wie in der Metaphysik) von dem Standpunkt einer transzendenten Wahrheit aus, die der Philosoph zu erreichen sucht oder erreicht zu haben glaubt. Vielmehr muss die Poesie das Spiel im Zwischenraum, in der noch unbestimmten Leere zwischen Physischem und Metaphysischem ansetzen lassen. Dazu dienen

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So wird auch verständlicher, inwiefern wir vom Humor sagten, er sei notwendig *kurz*, er ende in einer *Spitze*. Die Spitze, in der er ausläuft, deutet die immer besondere und immer vorläufige Entscheidung in Bezug auf das Verhältnis von Scherz und Ernst an. Woraus entscheidet sich dieses Verhältnis? Nur aus dem Vertex. Allerdings ist Humor niemals der Bundesgenosse eines Vertex, sondern er ist das, was einen jeden Vertex als einen möglichen ansichtig werden lässt. Daher deutet die Pointe des Humors, seine Spitze, auch nicht einfach auf die Wahrheit eines Transzendenten hin, wie die Metaphysik es tut; vielmehr bleibt sie in ihrem Hinweisen ein Schwanken, das den Vertex zugleich oder doch nacheinander aus zwei Perspektiven sehen lässt, den Vertex also wiederum dem Prinzip des Vertex unterwirft. Gerade darin ist der Humor tatsächlich das umgekehrte Erhabene. *Der Humor: eine zitternde Nadel*.

Sehen wir noch einmal genauer hin: Wodurch wird anschaulicher, dass der Humor eine Spitze hat? Und weshalb *muss* der Humor so „kurz" sein? Auf erstere Frage können wir mit einem Hinweis auf die Genres des Komischen antworten: Ein Drama, ein Thriller, ein Liebesfilm können einer einzigen Intrige folgen; ein Problem verlangt seine Auflösung, ein Rätsel seine Lichtung, eine Schuld ihre Sühne, eine Liebe ihre Erfüllung… Diese Intrige spannt sich dann über die Länge der Handlung aus und gibt dem Ganzen die „Spannung". Auf dem Weg zu seinem Ende

ihm vor allem zwei Strategien: das Erhabene und der Humor. Jenes ist „das *angewandte Unendliche*" (a.a.O. 106), die Verdichtung des Übersinnlichen in einem Sinnlichen, egal welcher Größe (anders als bei Kant); so kann der leise Hauch eines Windes zur Präsenz des Göttlichen werden (ebd.). Dagegen ist der Humor das „auf das Unendliche angewandte Erhabene" (125): Er ist selbst jene Bewegung, in der sich das Endliche (der Mensch) zum Unendlichen aufschwingt, um von dort den nun lauteren Blick auf das Endliche zu gewinnen. Nur kommt er dort nicht an; die Bewegung als solche füllt den Zwischenraum zwischen Physischem und Metaphysischem aus und führt jenes dabei einer Bestimmung zu, die dem letzteren auf ewig entzogen bleibt. Denn das Endliche wird für Jean Paul im Humor „vernichtet", und das muss sicherlich verbal und prozessual verstanden werden; doch immerhin stellt sich in dieser Vernichtung das ein, was in einer Zeit nach dem Ende der Metaphysik sonst nicht mehr greifbar ist: ein Erfassen des Gesamten der Welt, die „humoristische Totalität". Dass bei Jean Paul diese Vernichtung, die über alles Endliche längst das Urteil gesprochen hat und daher kein einzelnes Endliches mehr verdammen muss, nicht in einen „Nihilismus" stürzt, sondern im Gegenteil eine zärtliche Zuwendung zu diesem Endlichen beinhaltet, muss sicherlich mit der Funktion der Poesie als Surrogat der toten Metaphysik in Zusammenhang gebracht werden: Erhabenes und Humor stiften Sinn – auch wenn die radikale Sinnlosigkeit am Horizont bereits dräut. (Zur Funktion der Poesie vgl. den ganz zentralen § 24, ‚Poesie des Aberglaubens', wo diese Gefahr sich schon herauslesen lässt, auch wenn sie noch auf Abstand gehalten wird.)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– egal ob dieses ein begütigendes oder unbefriedigendes ist – füllt sich die Intrige dann mit retardierenden Momenten, mit Suspense, mit Überraschungen etc. Ganz anders aber die Beschreibung der (meisten) komischen Genres: Das Komische ist letzten Endes gleichgültig gegen eine Intrige, weil es von Anfang an gegen jede „Auflösung" allergisch ist. Die „Auflösung", die das Komische allein kennt, ist die berühmte „*plötzliche Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts*".[86] Die „Intrige" des Komischen ist daher nur eine Ausgangssituation, die möglichst reiche Wege und Friktionen eröffnen kann, sie ist bloß Anlass zu Gelegenheiten des Humors. Der Humor muss sich seine Intrige, seine Spannkraft, um über mehr als die Länge eines Witzes zu wirken, von anderen Genres ausborgen; daher lässt sich aus allem eine Komödie machen, und das nicht bloß auf dem Weg der Parodie. Dort wo versucht wird, das Komische nicht nur zum Inhalt, sondern zugleich zum Konstruktionsprinzip zu machen, entsteht im gelingenden Fall eine Art absoluter Komik, im weniger gelingenden ein auseinanderfallendes Stückwerk.[87]

Der Humor ist also deswegen „kurz", weil er es für sich alleine (fast) nicht schaffen kann, eine Entwicklung oder eine gerichtete Bewegung zu unterhalten. Er muss immer wieder wie von neuem ansetzen. Das bestätigt sich auch darin, dass es immer so etwas wie *runnig gags* gegeben hat: Witze also, die nicht so sehr durch ihre eigene Witzigkeit Lachen hervorrufen, sondern vielmehr durch die unbeeindruckte Wiederholung, die zugleich zwanghaft und entspannt erscheint.[88] Der Humor ist in diesem Sinne *aporetisch*: Er führt in die Sackgasse, er öffnet keine Wege, zumindest nicht direkt.

Woran genau liegt das? Eine erste Antwort wurde schon gegeben: Da der Humor den Vertex selbst zum Thema macht, da er nichts als das Oszillieren zwischen Buchstabe und Geist selbst ist, bietet er keinen festen Boden, auf dem man fortschreiten könnte. Diese Charakteristik muss aber noch vertieft werden.

Der Humor *setzt* im strengen Sinn den Vertex *in Szene*. Das heißt, dass er eine Leerstelle umkreist, die nicht ausformuliert werden darf. Wird sie es doch, ist der

86 Kant: Kritik der Urteilskraft. B 225.

87 In einem selbst witzigen Abriss des Komischen in der Antike argumentiert Wilhelm Süss gegen die Verallgemeinerung der Kürze zu einem wesentlichen Charakteristikum des Komischen mit dem Hinweis auf die „Ausstrahlung des komischen Typus", der eine Komödie zu tragen vermag (Lachen, Komik und Witz in der Antike. 21. Auch 26). Doch *für sich* ist der komische Typus weder komisch noch fähig, ein Theaterstück zu tragen; auch er muss in eine Intrige eingebunden werden, aus der sich dann die Gelegenheiten seiner, stets neu zu beweisenden Komik ergeben.

88 Allerdings, damit ein solcher Witz durch Wiederholung witzig wird, muss sich etwas bewegen, die Weise der Auffassung muss sich verschoben haben. Man lacht schließlich nicht mehr über den Witz, sondern über seine Witzlosigkeit und die Beharrlichkeit seiner Wiederholung. Aber auch diese Verschiebung bleibt aporetisch.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Humor zerstört. Es gibt einen absolut zuverlässigen Weg, einen Witz zu zerstören: indem man seine Pointe „erklärt". Es ist nun auch klar, weshalb das so ist: Da der Humor nichts als die Begleitung der Bewegung des Vertex ist, da dieser Vertex aber, wie wir gesehen haben, sowohl aus phänomenologischen wie aus logischen Gründen nichts ist, nicht selbst noch einmal irgendeine Form der Gegenständlichkeit annehmen kann, da er ja nur der Operator aller Bestimmtheit ist – daher verkennt derjenige, der einen Witz erklärt, der den Humor expliziert, gerade die Natur dessen, worum es geht. Denn er *buchstabiert jenes Spiel aus*, das sich nur zwischen Buchstabe und Geist entspinnen kann. Er schlägt sich auf eine Seite einer Dynamik, die eben dadurch ihr Ende finden muss. Es können diejenigen nicht lachen, die dieses Spiel nicht zu spielen verstehen: Bürokraten und Schwärmer.

Der Vertex fungiert als Operator der Bestimmtheiten; durch ihn entscheidet sich, was es gibt und was wiederum als relevant, wichtig, bedeutsam, wahr, *ernst* betrachtet werden muss bzw. was im Gegenteil als irrelevant, unwichtig, nebensächlich, irrig, kindisch, *albern* angesehen wird. Daher stützt sich der Humor immer auf das, was als etablierte Gesetzmäßigkeit erscheint, doch nur um es dann ins Zwielicht zu rücken. Man sollte sich keinen Illusionen hingeben: Der Humor ist bei aller metaphysischen Bedeutsamkeit, selbst in Anbetracht seiner tatsächlich einzigartigen Stellung in Bezug auf das Metaphysische nicht das Heilmittel der Welt und auch nicht der Königsweg einer endgültigen Aufklärung. Der Humor ist, gerade weil er das Oszillieren des Vertex selbst ist, immer und notwendig ambivalent: Er ist Bildner und Zerstörer, Kollaborateur und Revolutionär.[89] Diese doppelt doppelte Charakteristik ist geschöpft aus der Kombinatorik, die im vorigen Kapitel in Bezug auf den Vertex gefunden wurde: Versicherung und Gewalt, jeweils betrachtet aus der Rückkunft vom Vertex (Buchstabe) oder dem Aufstieg zu ihm (Geist).

89 „*Witz* can be both builder and destroyer of tradition. It is both defender of the faith and heretic, elitist snob and roguish buffoon, male chauvinist and radical feminist. *Witz* demonstrates its tendentious nature in setting up cultural, class, and gender boundaries just to smash them once again." (Carl Hill: The soul of wit. 9) Vgl. zum Witz vor allen Dingen auch die Studie von Best (Der Witz als Erkenntniskraft und Formprinzip), die die Sprach- und Kulturgeschichte des Witzes bzw. seiner Verwandten, dem „esprit" und dem „wit" nachzeichnet. Best zeigt dabei auch auf, wie die Konzeption und die Wertung des Witzes von den jeweiligen historischen Verhältnissen zu eben diesen Verwandten abhängig ist, da eine Stellungnahme zum Witz in der Geschichte meist auch eine Stellungnahme zu den französischen Nachbarn oder den Engländern auf der Insel war (also eine Nationalitätsproblematik) und eine Stellungnahme etwa zu der französisch sprechenden Adelsschicht (also eine Klassenproblematik). „Witz" – „esprit" – „wit" bilden also nicht einfach ein theoretisches Gefüge, sondern in ihrer verwickelten Geschichte auch ein soziales, politisches und historisches Kräftefeld mit vielfältigen Anlehnungen und Abstoßungen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Humor kann „am Ende“, also nach dem Durchlaufen oder Ausprobieren des Oszillierens, auf eine Ordnung zurückkommen und diese massiv affirmieren oder aber ihre Berechtigung radikal in Frage stellen; die bissige Pointe kann schnell durch die Evidenz des Selbstverständlichen alle Fragwürdigkeit ad absurdum führen und damit fortwischen, ebenso wie die unerwartete Beleuchtung dieses Selbstverständlichen im Humor seine Evidenz ins Wanken bringen mag. Der Humor, insofern er sich dem Oszillieren des Vertex anschließt, hat noch nicht darüber entschieden, wo er aussteigt. Immerhin, es hat diese Bewegung gegeben; somit erkennt auch der tyrannische Humor, der mit Macht auf die anerkannte und selbstverständliche Ordnung zurückkommt, das andere dieser Ordnung an – auch wenn es gerade sein Zweck ist, es als unsinnig zu disqualifizieren.

In jedem Fall steht der Humor immer in Beziehung auf jene Bestimmtheiten, die der Vertex einsetzt, er ist selbst eine besondere und einzigartige Weise, zu solchen *Ordnungen* in ein Verhältnis zu treten. Denn er ist, selbst wenn er letztlich konservativ bleibt, doch zumindest für einen Augenblick und „zum Schein“ das Spiel mit der Übertretung der Ordnung. Er bringt gewissermaßen *Monster* hervor, selbst wenn er sie dann vernichtet.

Wenn nun der Humor wie der irrlichternde Doppelgänger des Vertex ist, der diesen erst in einem Effekt des Strabismus ansichtig werden lässt, dann wird auch deutlicher, weshalb der Humor kurz sein *muss*: Man kann sich nicht auf den Standpunkt des Vertex stellen, weil dieser kein stabiler Ort ist. Man kann dort nur für einen Augenblick balancieren, bevor man kippen und stürzen muss. Der Humor ist insofern auch *instanziiert*, nicht nur weil er immer von neuem realisiert werden muss, sondern auch – und korrelativ dazu – weil er einen unmöglichen Ort zu besetzen sucht. Er ist wahrlich der Blick, den ein phantastischer Vogel, sich von der Welt entfernend und mit dem Hintern zu allen Himmeln, auf die Welt richten würde;[90] er ist der Blick des Galgenbruders:

> Betrachten wir den „Galgenberg“ als ein Lugaus der Phantasie ins Rings. Im Rings befindet sich noch viel Stummes.
> Die Galgenpoesie ist ein Stück Weltanschauung. Es ist die skrupellose Freiheit des Ausgeschalteten, Entmaterialisierten, die sich in ihr ausspricht. Man weiß, was ein mulus ist: die beneidenswerte Zwischenstufe zwischen Schulbank und Universität. Nun wohl: Ein Galgenbruder ist die beneidenswerte Zwischenstufe zwischen Mensch und Universum. Man sieht vom Galgen die Welt anders an, und man sieht andre Dinge als Andre.[91]

90 „Er gleicht dem Vogel Merops, welcher zwar dem Himmel den Schwanz zukehrt, aber doch in dieser Richtung in den Himmel auffliegt.“ Jean Paul: Vorschule der Ästhetik. A.a.O. 129.

91 Christian Morgenstern: Galgenlieder. 12. (‚Wie die Galgenlieder entstanden‘).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Morgensterns Gedichte sind ein ebenso konsequenter wie reflektierter Ausdruck jener Mechanismen, die den Humor in seine prekäre Situation bringen. Die „Galgenpoesie" ist ein ganz besonderer Blick auf die Welt, der anderes enthüllt als jeder andere, der die Welt *als eine andere* erscheinen lässt. Sie ist „skrupellose Freiheit": skrupellos deswegen, weil jeder Skrupel doch wieder nur in Bezug auf ein Gesetz, das man gebrochen hätte, auftreten könnte, der Humor aber gerade jedes Gesetz in die Frage stellt. Freiheit des Ausgeschalteten und Entmaterialisierten: die Befreiung dessen also, was innerhalb einer Ordnung, nach Maßgabe eines Vertex entweder nicht existiert oder doch *nur*-prädiziert wird: „nur" Spaß, „nur" krankhaft, „nur" kindisch…

Dadurch bringt die Galgenpoesie – der Morgenstern'sche Humor – beständig Monstren hervor. Ich nehme den Terminus des Monstrums in einer präzisen und immer doppelseitigen Bedeutung: Monstrum ist dasjenige, was keine Beziehungen zu anderem einnimmt, d.h. was sich nicht in eine verständliche (= selbst vom Vertex gedeckte) Weise in die Bestimmtheiten einer Ordnung einfügt; es ist also das, was – wenn überhaupt – seine eigenen Gesetze entwirft. Und Monstrum ist genau deswegen ein Zeichen, das nur auf sich selbst verweist (*monstrare)*: Es schiebt sich gewissermaßen in den Vordergrund, affirmiert sein Dasein, wirkt als Realität (wenn auch nur phantastische), ohne dass schon entschieden wäre, was diese Realität bedeutet oder auch nur *ist*. Ein solches Monstrum gleicht daher den „natürlichen Zeichen".

In der Tat ist Humor immer in der Tendenz ein *Wuchern* über die Grenzen, die eine Ordnung gezogen hat, hinaus. Allerdings wird diese Tendenz nur selten in so triumphaler Weise geübt wie von Morgenstern: Da wuchert die Syntax, die Phonetik, die Textlichkeit, die Natur sogar und die Semantik sowieso in alle Richtungen! Der ‚Versuch einer Einleitung' verheddert sich in immer verwickelteren Satzkonstruktionen; ‚Das große Lalula' ist ein wildes Klangpoem und dabei nur das radikalste Beispiel solcher Dichtung in einer Sammlung, die überall Töne erklingen lässt (z.B. in ‚Igel und Agel'); der Drucksatz selbst wird in ‚Fisches Nachtgesang' oder ‚Die Trichter' Teil der Poesie, lange bevor mancher dieser Idee so auf den Leim ging, dass er meinte, ganze Bände damit füllen zu müssen; und vor allen Dingen macht es sich der Dichter überall zur Aufgabe, die Natur auf jene Bildungen hinzuweisen, die es gefälligst zu realisieren gilt, sei es in den wiederkehrenden Figuren wie dem Mondschaf oder dem Zwölf-Elf oder aber in der ausdrücklichen Liste der ‚Neuen Bildungen, der Natur vorgeschlagen'.[92] Die *Galgenlieder* realisieren

92 Natürlich gibt es sehr viel mehr als nur den sprachlichen Humor. Für alle anderen Weisen der Inszenierung des Oszillierens des Vertex im Humor muss natürlich dasselbe gelten (*mutatis mutandis*). Gleichwohl lässt sich die privilegierte Beziehung zwischen Sprache und Humor nicht leugnen, einfach deswegen weil es eine besondere Beziehung zwischen

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so sehr bewusst jene Charakteristik des Humors, dass er zum einen als Widergänger des Vertex die Bestimmtheiten im gleichen Zuge aufnimmt und infragestellt und dass er so kurz ist wie der Blick des Verurteilten am Galgen.[93]

b) Humor und Erkenntnis

Aber ist die Weltanschauung vom Galgen auch ein Akt der Erkenntnis? Schließlich ist das doch alles recht unsinnig und absurd, was Morgenstern so bietet. Also alles nur ein billiges Spiel, eines ohne ernsthaften Einsatz, unterhaltsam aber harmlos? Hatten wir nicht selbst gesagt, dass der Humor zu nichts führe, da er ja nur von einem Nichts handele?

So einfach kann es nicht sein. Denn der Humor ist ja, wie wir sagten, nicht das bloße und unbedeutende Spiel, der reine Scherz, sondern im Gegenteil die Auseinandersetzung zwischen Scherz und Ernst selbst, die deren Grenzen und Gestalten noch im Offenen lässt. Deswegen kann der Humor, ganz in Übereinstimmung mit der dialektischen Charakteristik des Vertex, den jener zum Gegenstand hat, in zwei verschiedene Richtungen „kippen“: Solange er „bei sich bleibt“, begleitet er das Oszillieren des Gesetzes, er läuft auf den von diesem in seiner Doppeltheit gesetzten Grenzen, er ist damit auch durchaus *potentiell* die radikale Infragestellung des Gesetzes und seiner Grenzziehungen; und er ist, solange er eben „bei sich ist“, durchaus ein Selbstzweck und a(uto)nom. Nur kann er eben nicht ewig bei sich bleiben. (Auch wenn etwa ein Humor wie der der Monty Python die Autonomie des Humors in eine außergewöhnliche Länge zu ziehen vermag). Der Humor muss abkippen, und das entweder in den Scherz oder hin zu einer „Erkenntnis“.

Im ersten Fall können wir, in Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen deutschen Sprachgebrauch, von „Witz“ sprechen. Kippt der Humor dorthin, dann wird es witzig. Dann wird der Humor tatsächlich zu einem letzten Endes harmlosen Spiel, das in sich zurückfällt und ein bloßes Nichts ist. Im zweiten Fall können wir – um die Verwandtschaft der Phänomene ebenso wie ihre minimale und doch bedeutsame Abweichung zu suggerieren – von „wit“ sprechen. Dieser wit kann als

---

Sprache und Vertex gibt. Man sieht das auch daran, wie schwer es ist, Humor in der Musik zu schaffen.

93 Sie sind auch insofern wirkungsvoller als etwa die ganz und gar absurden Fatrasien (s.u., ‚Die logische Zeit‘), als Morgenstern sehr bewusst und gezielt immer nur bestimmte Ordnungen außer Kraft setzt und andre aufrecht erhält, so dass der „Effekt von Sinn“ entsteht. Die Fatrasien dagegen behalten meist die Ordnungen des Metrischen bei und erfinden auch kaum je neue Arten; doch die Destruktion des Semantischen ist dafür umso rücksichtsloser, so dass der Eindruck „witziger“ Sinnlosigkeit überwiegt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Handreichung einer Erkenntnis fungieren.[94] Während die leibliche Reaktion auf den Witz das Lachen ist, ist es beim wit eher ein Stocken und Erstaunen, vielleicht mit einem jener Luftstöße begleitet, die wie ein Beginn des Lachens sind und doch nicht zu diesem führen.

Einige Präzisierungen sind aber vonnöten: Erstens *ist* der Witz nicht ein „harmloser Spaß" und der wit *ist* auch nicht schon eine Erkenntnis. Beide bleiben auf dem Weg zu solchen Kennzeichnungen stehen und brechen ab – sie müssen abbrechen, da sie eben Erscheinungsweisen des Humors sind. Allerdings können sie im Nachhinein oder aus der Sicht eines Beobachters ihre intime Beziehung zum „harmlosen Spaß" oder zur Erkenntnis erweisen. Sosehr der Humor kippen muss, so wenig gelangt er dabei irgendwohin. Seine Seinsweise gleicht eher der des Träumers, der, wenn er stürzt, kurz vor dem Aufprall erwachen muss.[95] Zweitens lässt sich nicht a priori sagen, in welche Seite der Humor kippen muss: Das „Humorige" hat keinerlei „objektive Eigenschaften", die es je der einen oder anderen Seite zuschlagen würden. Nur der Ausgang kann zeigen, in welche Richtung für wen der Humor gekippt ist. Drittens schließen sich beide „Seiten" nicht unbedingt aus: Gerade weil sie sowohl ihr Sein als Erscheinungen des Humors als auch ihr jeweiliges „Eigensein" aus einem Phänomen der Dialektik gewinnen, bleiben sie einander verbunden, wenn auch oft nur an ganz dünnem Faden. Vor allem aber ist es aus dem selben Grund sehr gut möglich, dass der Humor im engen Sinn weiterläuft, indem unentschieden bleibt, ob man in einer spitzen Äußerung z.B. etwas „nur" Witziges oder den Vorgeschmack einer sehr viel weitergehenden Einsicht sehen soll. Viertens

94 Uwe Wirth (Abduktion, Witz und Komik im Zeichen der Drei) beschreibt offenbar denselben Prozess wie wir: Er stützt sich dabei zwar auf die Theorie der Abduktion von Peirce; doch seine Beschreibungen, seine Bezugnahme auf Kants *Kritik der Urteilskraft* sowie seine Einbeziehung des Phänomens des Komischen in den Umkreis der Erkenntnis machen deutlich, dass hier von zwei Seiten ein und dasselbe Problem zum Gegenstand wird. So schreibt er etwa: „Wie der Witz ist die kreative Abduktion als ‚blitzhafte Konjektur' ein überraschender Kurzschluss des Denkens, ein Gedankensprung, der eine unvorhersehbare Einheit stiftet." (58) Die Peirce'sche Abduktion scheint in der Tat ein ernstzunehmender Versuch einer Antwort auf Kants Analyse der Urteilskraft zu sein; zu ihrer Würdigung wäre allerdings eine eigenständige Arbeit nötig.

95 Will man also erkennen, dann muss man, außer und nach dem gewitzten Erstaunen, erst noch etwas anderes tun, was man nur ganz ungenau mit „Nachdenken" bezeichnet. Was auch immer das genau ist, es ist jedenfalls nicht dasselbe wie der Humor. Und wann gelangt man endlich zu dem „harmlosen Spaß", wenn man ihn nicht im Witz und Scherz erreicht? Wo also ist jene Vergnügung zu finden, die außer ihr selbst radikal keinerlei Sein und Verbindung zu anderem mehr hat? Diese Frage scheinen sich einige Menschen ernsthaft zu stellen. Dagegen können wir mutmaßen, dass es diesen ganz harmlosen Spaß vielleicht gar nicht gibt und geben kann.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird auch deutlich, weshalb das Thema des Humors, so oder so, immer das ist, was von einer Ordnung ausgeschlossen ist, das Alberne, Unsinnige, Unwichtige, das Anstößige, Unzüchtige etc., also alles, was mit verräterischen Negationen darauf verweist, dass ein jeder Vertex bestimmt, was ist, was weniger ist und was nicht ist. Da der Humor, als Spiel der Bewegung des Vertex selbst, aber diese Sicherheiten gerade in Frage stellt, kann er gar nicht anders, als es mit dem Verneinten und Tabuisierten zu tun zu bekommen. Der Humor ist die Inszenierung der Rückkehr des Verfemten. *Er ist der passive Widerstand der „Realität", wobei sich „Realität", wie auch „Materie" und „Natur", als ein Sein im Entzug präsentiert*.

Wenn aber der Humor im Prinzip seine Verbindung zur Erkenntnis erweist – immer im umfassenderen Begriff der Artikulation von Welt –, wenn er selbst den Vertex zu seinem eigentlichen Gegenstand macht, dann ist vollends klar, weshalb er eine so prekäre Beziehung zur Zeit unterhält, dass er „kurz" sein muss. *Der Humor ahmt die logische Zeit nach*, er ist wie ihr etwas exzentrischer Doppelgänger, der alle Momente über die eigenen Füße stolpert. Man sollte nicht glauben, dass diese Nachahmung nur ein sekundärer und eigentlich unproduktiver Akt ist. Schließlich ahmen auch Kinder ihre Eltern nach, und das ist dann zum einen der Beginn einer Übung, die letzten Endes zu ganz anderem führen mag, zum anderen die Bespiegelung der Eltern, die diesen eine mögliche Einsicht über sich selbst zumindest anbietet. Ebenso *kann* der Humor immer die Gelegenheit der Infragestellung der Bestimmtheiten eines Vertex sein, und er mag manchmal auch der Beginn eines neuen sein.

Wenn aber der Humor die Nachahmung der logischen Zeit ist, dann erklärt sich ein erstaunliches Faktum über den Humor. Denn selbst noch der trivialste Witzeerzähler braucht etwas, ohne das er niemals seine Zuhörer zum Lachen bringen kann: *timing*. Mit diesem Begriff, der unter den Praktikern des Humors immer seine volle Würdigung erfahren hat, der aber, soweit ich sehe, in den Theorien des Humors und des Komischen bislang schmählich vernachlässigt wurde, wird *eine Sensibilität für die (logische) Zeit selbst* angedeutet, die sich in keiner Weise aus Regeln herleiten oder formalisieren lässt. So wie nicht jede Erkenntnis, Einsicht, Weltartikulation immer möglich ist, weil sie selbst von der prekären Beziehung zu Vorbereitung und Verfall einer Problematik abhängig ist – eine Abhängigkeit, die die Griechen mit dem Begriff des *kairos* fassten –, so sind alle Phasen des Humors inklusive der Spitze, in die er ausläuft und die beim Witz „Pointe" heißt, an eine fast schon ideale Rhythmik gebunden, die sich zwar selbst wieder durch den Humor modifizieren und zum Gegenstand erheben lässt,[96] die man aber unter keinen Umständen voll-

96 Um es anhand des Witzes zu erläutern: Der Komiker kann mit der zeitlichen Struktur des Witzes spielen, kann die Pointe in einer Weise herauszögern, dass eben dieses Herauszögern und die Erwartungen des Publikums zum Gegenstand von dessen Belustigung wer-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kommen missachten darf, wenn das, was Humor sein sollte, auch so realisiert werden soll.

Der Humor macht also eine Bewegung, die ausholt, als sei sie die Bewegung der Erkenntnis, die aber in sich zurückfällt. Es ist dann zwar nichts passiert, aber dennoch gelangt man nicht zu demselben Ausgangspunkt zurück, denn das Zurückfallen der Erkenntnisbewegung ist eben doch passiert. *Die Distanz zwischen dem Ausgangspunkt und dem Endpunkt ist das Nichts der Auffassung, der Vertex selbst*.

Humor und Erkenntnis sind demnach niemals dasselbe, sie können aber aufeinander führen und in Beziehungen zueinander treten, und das deswegen, weil sie sich beide durch ihre Beziehung zum Vertex bestimmen: Erkenntnis ist die Erfassung und Durchführung eines Vertex, der als feststehender aufgefasst wird; Humor ist die Verdoppelung des Oszillierens, das jede Manifestation des Vertex notwendig bestimmt: Daher führt er entweder auf die Gewissheiten des bereits „Erkannten" zurück oder er setzt die Arbeit des Vertex selbst wieder in Bewegung – und kann damit zu einem ersten Schritt in Richtung auf das werden, was gelingendenfalls irgendwann wieder eine Erkenntnis heißt.

c) Lachen mit Kant

Warum man lacht, ist eine Frage, die sich wohl nicht so ohne Weiteres klären lässt. Das Lachen ist eine überaus eigenartige Weise leiblichen Verhaltens, die – so scheint es – dem Menschen exklusiv zugehört. Wenn hier eine weitere Antwort gewagt wird, dann kann das nur geschehen, weil ich denke, durch diese Antwort eine Erhellung des leiblichen Phänomens als eines solchen und in seiner besonderen Charakteristik geben zu können; diese Stärke verbindet sich aber mit einer gewissen philosophischen Bescheidenheit.

Wenn man das Lachen als Triebabfuhr, als gezügelte Aggressionsgeste, als soziale Strafe für eine Verknöcherung des Lebenszugs oder ähnliches interpretiert, so überspringt man die leibliche Realität dieses Phänomens tendenziell immer schon auf ihre Interpretation. Diese leibliche Realität wird in solchen Interpretationen kaum berücksichtigt, und sie muss es auch nicht, da diese Interpretationen ihre Grundlage andernorts finden. Ich will versuchen, im Gegensatz dazu genau die leibliche Realität zum Ausgang zu nehmen. Die Bescheidenheit, die daran gebunden ist, ist umso dezidierter: *Warum* wir lachen, was es ausgerechnet mit dieser Erschütterung auf sich hat, dass wir uns immer wieder in ihr finden, worin die besondere Lust begründet liegt, die uns das Lachen beschert, und wie genau sie beschaffen ist,

---

den etc. Er kann aber nicht *beliebig* und in völliger Freiheit die Skandierungen setzen oder gar die Notwendigkeit des *timing* ganz ignorieren.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ob es etwa auch ein mit dem Logos begabtes Wesen geben könnte, das nicht lacht – solche Fragen werde ich nicht zu berühren wagen.

Als den unwahrscheinlichen Zeugen für die Beschreibung der leiblichen Realität des Lachens ziehe ich ausgerechnet Kant heran. Freilich ist das nicht allzu überraschend, da Kant, neben aller „architektonischen" Philosophie immer auch ein ausgezeichnetes Gespür für die Details menschlichen (Zusammen)Lebens verrät. Zunächst also die bekannten Zeilen aus der *Kritik der Urteilskraft*:

Es muss in allem, was ein lebhaftes erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges sein (woran also der Verstand an sich kein Wohlgefallen finden kann). *Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts*. Eben diese Verwandlung, die für den Verstand gewiss nicht erfreulich ist, erfreuet doch indirekt auf einen Augenblick sehr lebhaft. Also muss die Ursache in dem Einflusse der Vorstellungen auf den Körper und dessen Wechselwirkung auf das Gemüt bestehen; und zwar nicht, sofern die Vorstellung objektiv ein Gegenstand des Vergnügens ist (denn wie kann eine getäuschte Erwartung vergnügen?), sondern lediglich dadurch, dass sie, als bloßes Spiel der Vorstellungen, ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Körper hervorbringt.[97]

Merkwürdig ist: dass in allen solchen Fällen der Spaß immer etwas in sich enthalten muss, welches auf einen Augenblick täuschen kann; daher, wenn der Schein in nichts verschwindet, das Gemüt wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hintereinander folgende Anspannung und Abspannung hin- und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird: die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliches Nachlassen) geschah, eine Gemütsbewegung und mit ihr harmonierende inwendige körperliche Bewegung verursachen muss, die unwillkürlich fortdauert, und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung (die Wirkung einer zur Gesundheit gereichenden Motion) hervorbringt.

Denn, wenn man annimmt, dass mit allen unseren Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sei: so wird man so ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Versetzung des Gemüts bald in einen bald in den andern Standpunkt, um seinen Gegenstand zu betrachten, eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Teile unserer Eingeweide, die sich dem Zwerchfell mitteilt, korrespondieren könne (gleich derjenigen, welche kitzlige Leute fühlen): wobei die Lunge die Luft mit schnell einander folgenden Absätzen ausstößt, und so eine der Gesundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, welche allein und nicht das, was im Gemüte vorgeht, die eigentliche Ursache des Vergnügens an einem Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt.[98]

Ganz analog heißt es in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

97 Kritik der Urteilskraft. B 225.

98 Ebd. B 227 f.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die dabei stoßweise (gleichsam konvulsivisch) geschehende Ausatmung der Luft (von welcher das Niesen nur ein kleiner, doch auch belebender Effekt ist, wenn ihr Schall unverhalten ertönen darf), *stärkt* durch die heilsame Bewegung des Zwerchfells das Gefühl der Lebenskraft.[99]

Lassen wir die Bekömmlichkeit für die Gesundheit, die Kant so wichtig ist, beiseite und konzentrieren wir uns auf diese erstaunliche Beschreibung. Darin liegt einiges, was der Bemerkung wert ist. Zunächst fällt auf, wie leichthändig Kant an dieser Stelle des Lachens die Kluft zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen überwindet und eine gegenseitige Entsprechung behauptet, die für sich genommen keineswegs klar ist. Vielleicht ist es ja eben diese Beschreibung des Lachens, die für eine Klarheit dieses Verhältnisses sorgen kann, was das Lachen zu einem für das Verständnis der Leiblichkeit ganz und gar zentralen Phänomen machen würde.

Dann ist dort aber die Rede davon, dass das Gemüt im Lachen seinen Gegenstand abwechselnd von dem einen und dem anderen Standpunkt betrachtet. Ein Hin- und Herschnellen, eine An- und Abspannung, eine Schwankung findet dort statt, die unwillkürlich weiterläuft, wie eine Saite, die man in Schwingung versetzt hat; und diese Schwingung und Schwankung vollzieht sich um einen Gegenstand herum, den Kant in der allerwünschenswertesten Klarheit benennt: ein Gedanke, der nichts vorstellt! *Das Lachen ist demnach die ins Leibliche übergreifende Konfrontation mit einem Nichts, um das herum das Gemüt oszilliert*.[100]

Kants ganz und gar ins Physiologische des Phänomens eingetauchte Beschreibung des Lachens trifft sich also in der präzisesten Weise mit unserer Beschreibung des Humors als der Verdoppelung der Bewegung des Oszillierens um das Nichts des Vertex.[101]

Konkret ist es das Schwanken und Oszillieren zwischen einem Gesetz und seinem anderen (sei es ein anderes Gesetz oder die bloße Untergrabung des Gesetzes

99 Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 183. AA VII. 262.

100 Dass Kants Beschreibung des Lachens, die „formale“ mit leiblichen Aspekten in eine verständliche Beziehung bringt, nach wie vor einen schwer zu überbietenden Höhepunkt in der Geschichte der Reflexion über das Lachen und das Komische darstellt, zeigt sich nicht zuletzt auch daran, dass neuere und teils recht positiv aufgenommene Konzeptionen in Wirklichkeit keinen Schritt über Kant hinaus machen, vielmehr Kants Position nur mehr oder weniger glücklich paraphrasieren, so etwa die „Freie Komik“ von Dieter Henrich oder „Das Komische: ein Kipp-Phänomen“ von Wolfgang Iser.

101 Daraus erhellt auch, dass wir der Definition des Lachens als eines Affekts, der aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts zustimmen können, dass wir zugleich aber die bei Kant noch virulente Rede vom Schein und dessen Verschwinden nicht teilen. Der Humor hat, gleich in Gestalt des Witzes oder des wit, nichts mit einem Schein zu tun. Auch er bewegt sich ganz an der *Oberfläche*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dadurch, dass man es beim Worte nimmt), was das Lachen auslöst. In jedem Komischen ist etwas als Selbstverständliches vorausgesetzt: die Sprache mit ihren funktionierenden Bedeutungen, soziale Konventionen, technische Handlungsweisen, Stereotype, Klischees, charakteristische körperliche Eigenschaften (in Karikatur und Parodie z.B.), übliche Verläufe von Narrationen usw. usf. Einen Humor, der sich nicht schon auf ein Gesetztes beziehen würde, kann es nicht geben. Es sind diese Manifestationen des Vertex, die im Humor ebenso sehr benutzt wie thematisiert werden und die genau dadurch in eine Unschärfe geraten, die den Blick freimachen auf jenes Nichts, das eigentlich entscheiden sollte, was wahr und falsch, was sinnvoll und sinnlos ist, und das durch Abwesenheit glänzt.[102] Exakt das ist das Nichts, um das herum das Lachen hin- und herspringt. Die Stereotypie oder Ordnung fungiert als Rahmung, die durch die Pointe destabilisiert wird. Daher kommt auch die Neigung vieler Menschen, die Pointe des Witzes zu wiederholen, während sie noch über ihn lachen. Denn die Ordnung ist in sich bereits stabil und stabiler als die Pointe, die als Anstoß für die Schwingung fungiert. Daher muss nur diese wiederholt werden, um die Bewegung neu anzustoßen.

Diese Schwingung, dieses Hin und Her bleibt nun eben im Komischen nicht auf das „Geistige“ begrenzt, sondern greift hinein ins Leibliche. Und es lässt das Leibliche insofern ganz mit sich zusammenfallen, als die Bewegungen, die es hier wie dort gibt, sich gleichen. Der Mensch genießt darin stoßweise, konvulsivische Schwingungen der Eingeweide, die durch ein abgehacktes Ausatmen begleitet sind. Und diese Bewegungen wie ihr Genuss entziehen sich der willkürlichen Kontrolle.

Tatsächlich scheint hier ein Berührungspunkt des Geistigen und Leiblichen angetroffen zu sein. Es ist fast so, als müsse der Verstand angesichts des Widersinnigen, das er nicht denken kann, gestellt vor das Nichts, das von den beiden Standpunkten umkreist wird, kapitulieren, worauf gelassen und sich loslassend der Leib die Stafette übernimmt, um „dasselbe“ an der Stelle des Verstandes zu erledigen. Natürlich: Geistiges und Leibliches – wenn diese Unterscheidung so schlicht überhaupt getroffen werden kann – „berühren“ sich immer. Hier aber, im Lachen, erzwingen die Beschreibungen eine geradezu identische Wortwahl, die „Erklärung“ scheint wirklich ein und dieselbe zu sein, ein Punkt gefunden, an dem sich in einem engen Sinn dasselbe abspielt, hier wie dort.

Aber ist das wirklich eine Erklärung? Spielt nicht vielmehr die Sprache einen Streich, weil sie eine Identität nahe legt, wo man dieselbe Worte verwendet? Vorsicht ist in jedem Fall geboten. Andererseits lässt sich diese Beschreibung noch weiter treiben. Wir hatten im vorigen Kapitel gesehen, wie das Seufzen ein Geist-Holen ist, das in sich zurückfällt, dass es also eine leibliche Handlung ist, die mit dem Mund nichts (Bestimmtes) sagt, sondern die Möglichkeitsbedingung davon –

102 Etwas anschaulicher (wenn auch noch ohne die gesamte dialektische Dimension) sind diese entwickelt in ‚Der Witz am Witz‘, Anhang 2.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Atmen – als solche hervortreten lässt, als ein Ausgreifen, das kein bestimmtes und bestimmbares Objekt hat und durch keines erfüllbar ist. Im Seufzen kommt das Atmen als solches zur Erscheinung. Daher auch die unentschiedene „affektive Qualität", die wir bemerkt hatten: Das Seufzen kann Ausdruck einer Resignation wie einer Befriedigung sein.

Aber auch bei Kant stellt sich der Atem ins Zentrum des Lachens, wie im Übrigen auch des Weinens. Lachen, Weinen, Seufzen – eine Serie von „Atemübungen", in denen sich ein Seinsverhältnis ausdrückt und die daher dem Menschen vorbehalten sind. Nach Kant zeichnet sich das Lachen durch ein Loslassen, durch das Fahrenlassen des Atems aus, eine stoßweise Ausatmung. Im Gegensatz dazu ist das Weinen ein Einatmen: „*Das Weinen*, ein mit Schluchzen geschehenes (konvulsivisches) Einatmen " ist laut Kant ebenfalls der Gesundheit zuträglich.[103] Was genau hat es also mit dem Atmen hier auf sich?

Wenn wir davon sprechen, dass das Lachen eine ins Leibliche übergreifende Konfrontation mit dem sozusagen nackten Vertex ist, dann könnte man uns vorwerfen, wir würden doch wieder nur idealistische Vorurteile wiederholen, da wir doch so unterstellen, die „erste" und „ursprüngliche" Beziehung spiele sich auf der Ebene des Geistes oder Gemüts ab, dem die Leiblichkeit nur angehängt sei, sodass irgendein Reflex in Ausnahmesituationen auf dieses wie auf ein Ventil zurückgreifen könnte. So ist es aber nicht gemeint: In unserer Perspektive lässt sich zweifellos zwischen dem „Geistigen" und dem „Leiblichen" unterscheiden, zum Zweck der Analyse nämlich, nicht aber lassen sie sich in metaphysischer Strenge trennen oder auch nur als unterschiedene Seinsbereiche ansprechen. Der Destruktion solcher Voraussetzungen waren ja einige Seiten des Ersten Teils gewidmet. Leiblichkeit und Geistigkeit gehören für den Menschen immer und konstitutiv zusammen.[104]

Das „Übergreifen" muss also, wie es Kant auch nahe legt, vor allem von der Seite seiner *Unwillkürlichkeit* her begriffen werden. Während in den meisten Ver-

103 Kant: Anthropologie. 184. AA 262.

104 In diesem Sinn liest Birgit Recki (So lachen wir) die entsprechenden Passagen bei Kant als eine Neubestimmung der Transzendentalphilosophie, die diese zwar in ihrer „ursprünglichen" Gestalt vielleicht untergräbt, aber nur um ihr ihre wahre Reichweite zu erschließen. „Er [der Transzendentalphilosoph] vergewissert sich hier vielmehr der Selbstverständlichkeit, dass die zuvor unter methodischer Abstraktion von allem Empirischen untersuchten Vorgänge im Subjekt, so rein sie sich auch präparieren lassen, in der Erfahrung mit der empirischen Sinnlichkeit des Körpers durchaus *etwas zu tun* haben: Am eigentümlichen Oszillieren zwischen Interesse und Interesselosigkeit, zwischen ästhetischen Vorstellungen und physischen Bewegungen in Reflexionen, die – obwohl sie mit ästhetischen Ideen zu tun haben – deshalb ‚eher zur angenehmen, als zur schönen Kunst gezählt zu werden' verdienen, ist exemplarisch die Einsicht zu gewinnen, dass das Reine mit dem Unreinen *immer schon* Verbindungen unterhält." (183)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

richtungen, die wir in der Welt ausüben, die Tätigkeit unseres Leibes kein Gegenstand einer eigenen Befragung ist und wir höchstens solche Tätigkeiten kennen, deren Vollzug uns Schwierigkeiten dieser oder jener Art auferlegt (so wie mancher nicht gut einparken kann etc.), haben wir beim Lachen und Weinen, ebenso beim echten Seufzen und, wie Kant anmerkt, beim Niesen solche Handlungen vor uns, in denen der Leib wie von selbst läuft, sich von jeder bewussten Kontrolle lossagt und wie eigenständig handelt. Ich mag dabei noch „Vorstellungen" haben (in der Terminologie Kants), aber diese stehen mit Lachen, Weinen und Seufzen in einem gänzlich eigenartigen Verhältnis. Sie lösen keine Handlung aus, in der sich ein autonomes Subjekt in seiner Integrität von Körper und Geist bestätigen und handelnd auf die Welt losgehen könnte. Sie lösen vielmehr „Reaktionen" aus, in denen sich das Leibliche dieses Subjekts für eine Weile wie selbständig macht.

Die letzte These mag vor allem in Bezug auf das Weinen als Ausdruck der Trauer über einen Verlust (auch das ist Kants Beispiel) unpassend erscheinen. Ich will darauf antworten, indem ich die Struktur dieser Phänomene, die sich um den Atem zentrieren, näher zu fassen suche.

Das Lachen, meint Kant, sei der Affekt aus der Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts, da der Gedanke, auf den die Erwartung es abgesehen hatte, nichts vorstellt. Es gibt also durchaus einen Gedanken, ich bin auf etwas gerichtet, aber dieses Etwas gibt es nicht. Zugleich reicht es nicht zu sagen „Rundes Dreieck", um jemanden zum Lachen zu bringen. Der schlichte Widerspruch mit sich selbst ist nicht komisch; er wird vermerkt und ist damit erledigt. Was dieses Nichts, das der komische Gedanke vorstellt, auszeichnet, ist also seine *Dynamik*: Wir beobachten sozusagen das Denken dabei, wie es etwas herstellt und zugleich vernichtet, wie es eine Ordnung etabliert bzw. eine etablierte Ordnung reaktiviert, nur um sie zu subvertieren – doch so, dass diese Subversion niemals in eine stabile Neuordnung mündet. Diese Bewegung von Herstellen und Vernichten erreicht eine solche Intensität, dass sie selbst wie auch ihr „Gegenstand" in ein eigenartiges *Flirren* gerät. Das Komische zerfranst die Grenzen seines Gegenstands; es lässt ihn immer wieder anders erscheinen, und das kann nach unseren Voraussetzungen nur heißen, dass es immer wieder *anderes* erscheinen lässt. Wo gelacht wird, herrscht ein Flirren, ein Hin und Her, eine Unentschiedenheit, ein Zittern oder eine stroboskopische Belichtung dessen, was sich dann nur noch in Analogie als Gegenstand bezeichnen lässt. In der Tat *gerät das Denken dabei an ein Ende*: Da es nichts (genau Umgrenztes) mehr zu fassen gibt, muss es abbrechen. Der Humor ist eben, gerade in seiner Gestalt des Komischen, *kurz*.

Aber auch das Weinen ist eine Reaktion, die dort einsetzt, wo das Denken an ein Ende gerät. Dabei ist der Gegenstand des Weinens aber scheinbar das genaue Gegenteil, und doch nur das dialektische Gegenstück des Lachens: eine unverrückbare Realität als solche, eine monolithische Gegenwart, ein massives und unentrinnbares So-Sein.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir haben also in diesen Phänomenen Ereignisse vor uns, in denen die beiden Grundsätze des Seins, die wir benennen konnten, in eine Absolutheit getrieben werden, die sie aus der Fassungskraft und Reichweite des Denkens verdrängen und eine nur noch leibliche Reaktion zulassen. Im Lachen ist das Prinzip der Alterination auf die Spitze getrieben: Die Altermination besagt, dass nichts einfach nur das ist, was es ist, da jedes Sein und So-Sein, jede Identität ihre Bestimmtheit von einem anderen erfährt, das selbst nicht ein bestimmtes und direkt benennbares Seiendes ist. Im Lachen hat der Mensch „etwas" vor sich, das nicht nur nicht einfach es selbst ist, sondern das zugleich „zweierlei ist". Noch genauer: Weil es zugleich und in flirrendem Wechsel in zwei Vertices eingeschrieben ist, verliert es seine gegenständliche Kontur. Es ist nicht mehr eines, es ist aber auch nicht gar nichts. (D.h. es ist sehr wohl ein Nichts, aber eben, im präzisen Hegelschen Sinn, ein *bestimmtes Nichts*.)

Andererseits hatten wir gesehen, dass das Prinzip der Altermination als sein Gegenüber jenes andere Prinzip fordert, wonach alles auch einfach das ist, was es ist. Aus diesen beiden ergibt sich erst jene dialektische Bewegung, die wir logische Zeit nennen. Im Weinen ist der Mensch aber konfrontiert mit etwas, das *immer nur wieder es selbst ist*, das sich gegen jede Einbindung in Zusammenhänge, Betrachtung unter anderen Hinsichten, gegen alle Abschweifung und Ablenkung (im physikalischen wie im psychologischen Sinn) unbeeindruckt einfach noch einmal selbst affirmiert. Das ist aber, in seiner blöden Isolation, ebenso undenkbar, ungreifbar und unbearbeitbar wie das Komische. Natürlich kann man dem Trauernden sagen, dass es Gottes Wille war, das seine Frau zu früh starb, dass sie ihn geliebt habe und er daraus Trost ziehen solle, dass das Leben weiter geht, und was es sonst noch an mehr oder weniger trivialen Möglichkeiten gibt, ihm nahe zu bringen, dass dieser Tod auch noch anders gesehen werden kann. Die Trauer kommt aber immer auf dieses eine zurück: Sie ist tot.

Auch hier haben wir es demnach mit einem dynamischen Phänomen zu tun, nämlich mit jenem scheinbar aussichtlosen Kampf, den die Vielfalt der Vertices gegen eine offenbar unüberwindliche Trägheit ausfechtet. Nur weil sich – zumindest für das Auge des Beobachters und meist auch für das Empfinden des Betroffenen – „nichts bewegt", sollten wir nicht davon ausgehen, dass es sich um einen in sich ruhenden „Affekt" handelt. Das Schluchzen zeugt vom Gegenteil.

Aber nun können wir die Frage noch einmal stellen: Warum ist das Lachen Ausatmen, das Weinen aber Einatmen? Um hier zu einer Antwort zu gelangen, mache ich eine Voraussetzung, die zugegebenermaßen manche Augenbrauen in die Höhe treiben wird und deren systematischer Status, ganz offen gestanden, mir selbst noch nicht klar ist; es müsste denn das leibliche Sein des Menschen in sehr viel tiefgreifender Weise verstanden sein, als das bislang der Fall ist, um sicher sagen zu können, ob es sich hierbei um eine bloße heuristische Analogie handelt oder um die tatsächliche „Verleiblichung" jener Strukturen, die wir zu erhellen suchen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Voraussetzung lautet, dass die Bewegung, die Stellung und Funktion des Vertex je bestimmt (das Aufsteigen zum Vertex als Entwurf und das Herkommen vom Vertex als Bestimmung) im Atem ihre leibliche Manifestation erfährt.[105] Die Augenblicke zwischen dem Eingeatmethaben und dem Ausatmen bzw. zwischen dem Ausgeatmethaben und dem Einatmen sind hierfür aufschlussreich, denn sie werden in einer geradezu instinktiven Lust angestrebt und können doch nicht gehalten werden. Es muss weitergehen. Im Einatmen bereiten wir uns auch auf Anstrengungen vor, wir sammeln Kraft, wir streben hin auf einen Punkt der Entschlossenheit, von dem aus sich uns die Aufgabe als mögliche erweisen soll. Das Ausatmen ist dagegen das Siegel der (mehr oder weniger gelungenen) Beendigung einer Aufgabe. Demnach korrespondiert das Einatmen dem Entwurf des Vertex als eines festen Orts, von dem her eine Bestimmung möglich wird, welche letztere im Ausatmen ihren gelassenen Vollzug erfahren kann (und wenn der Ort des Vertex fest bleibt, dann ist das Bestimmen wirklich eine gelassene Arbeit).

Bringen wir das Lachen und das Weinen mit ins Spiel, dann sehen wir durchaus, wie sich diese Kennzeichnungen mit unseren Beschreibungen verschränken. *Das Komische ist dann die freudige Unmöglichkeit der Bestimmung*. *Das Traurige hingegen die leidvolle Unmöglichkeit des Entwurfs*. Dort, wo das Denken und Handeln, die Eroberung der Welt, abbrechen muss, weil ihr nichts in der Form eines Gegenstands gegenübersteht, woran allein sich die Kraft abarbeiten kann, übernimmt der Leib in einer eigenartig widersinnigen Übererregung die Stafette: Wachablösung.

Im Lachen imitiert der Leib also in einer lächerlichen *Tragik das, wozu Denken und Handeln nicht mehr imstande sind*. *Im Weinen hingegen imitiert der Leib in einer lächerlichen* Tragik *das, wozu Denken und Handeln nicht mehr in der Lage sind*.[106] Und sosehr uns Lachen und Weinen als Gegensätze erscheinen, und dies auch mit einem gewissen Recht: die Tatsache, dass sie in der Wirklichkeit nicht selten ineinander umzuschlagen pflegen, lässt sich nun zwingend darauf zurückführen, dass sie es mit den beiden einander dialektisch zugeordneten Prinzipien zu tun haben, die *zusammen* Welt für uns konstituieren. Es sind diese Prinzipien, die als überdrehte, hyperbolisierte vorgefunden werden, was Lachen oder Weinen dann auslöst. Da sie aber dialektisch aufeinander verweisen und angewiesen sind, sind auch Lachen und Weinen manchmal nur einen Atemzug voneinander entfernt.[107]

105 Natürlich atmen auch Tiere. Aber sie atmen eben anders. Sonst könnten sie ja auch lachen, weinen und seufzen.

106 Der Begriff der lächerlichen Tragik ist der Beschreibung einer anderen „Verwechslung" durch Levinas entliehen, nämlich der, in der der Liebende in seiner Zärtlichkeit zum Biss überspringt, vgl. Levinas: De l'existence à l'existant. 66.

107 Eine Warnung und eine Hypothese. Die Warnung: In allem, was vorangegangen ist, wurde das Komische und vor allem auch das Traurige mit einer gefährlichen Selbstver-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Übrigen lässt sich die Erfahrung des Lachens und die „Kürze“ des Komischen auch in Bezug zu und in Abgrenzung von der Erfahrung des Horizonts radikaler Möglichkeit beschreiben, die wir im Ersten Teil in den Mittelpunkt gerückt hatten. Dann lässt sich sagen: *Das Komische ist also nicht ein unbestimmtes Versprechen, das bestimmte Erfahrungen ermöglicht, sondern ein (zu) bestimmtes (Sich-) Versprechen, das eine Erfahrung des Unbestimmten selbst eröffnet*. Da man das Unbestimmte aber nicht für sich erfahren kann – denn dann wäre es nichts Unbestimmtes –, springen wir: zum Lachen. *Die Möglichkeit dieser Erfahrung eröffnet sich also – und schließt sich sogleich wieder*. *Es ist (Man hat) (das) nichts passiert*. Daher auch die Kürze des Komischen: *Jeder Witz fordert den nächsten schon heraus*. *Das ist deswegen so, weil er eben „zu nichts führt“*. Während die Erfahrung des Schönen oder der Sehnsucht uns *tragen* kann durch eine tatsächlich unbestimmt lange Zeit, gilt das gleiche nicht für das Komische.

Dann haben also jene zentralen Phänomene des Atmens – das Seufzen, das Lachen und das Weinen – immer mit den Wechselfällen des Vertex zu tun, sei es als gegenstandsloses und gleichmäßiges Geistholen, das in sich zurückfällt, als konvulsivisches Flirren und Oszillieren von Buchstabe und Geist, das den Gegenstand ins Unscharfe gleiten lässt, oder als konvulsivisches Scheitern des Entwurfs eines Vertex im Angesicht einer unüberwindlichen und massiven Präsenz und Realität.[108] An

ständlichkeit vorausgesetzt. Ebenso wurde von „Affekten“ gesprochen, als sei klar, was das meine. Von all diesem Affektiven im weiten Sinn wird erst noch zu klären sein, was man unter ihm und seinen Gestalten zu verstehen habe. Die in Kauf genommene „Naivität“ der Ausführungen in dieser Hinsicht muss daher so gelesen werden, dass „Trauer“ vor allen Dingen immer in Klammern gelesen werden muss. Die Hypothese: Wenn man sich entschließt, das Atmen als ein zentrales Phänomen des Menschen ernst zu nehmen, als etwas, worin (bzw. im Verhältnis wozu) sich vielleicht sogar seine grundlegendste Seinsbeziehung „wiederholt“, dann ist man bereits aus dem Kreis einer Metaphysik der Transzendenz herausgetreten. Denn den Atem gibt es eben nur als ein unabschließbares Hin und Her, das eine *Dauer* begründet und kein fixes Sein. Vielleicht findet so eine grundsätzlich andere metaphysische Orientierung der Weltgegenden in den zentralen Phänomenen, die das Relief bestimmen, ihre Bündelung: in Europa das Licht – in Asien der Atem? Das ließe sich zumindest mit einigen Ausführungen François Julliens zur Deckung bringen, der eben die Rolle des Atems im chinesischen Denken und ihre Beziehung zur Konzeption der „Zeit“ thematisiert, vgl. Jullien: Du ‚temps‘. 248 ff.

108 Ebenfalls im Ausgang von Kants Beschreibung des Lachens versucht auch Frederick Neumann (Über das Lachen) eine Konzeptualisierung dieses eigentümlichen Phänomens. Auch wenn seine Perspektive dabei eine durchaus andere ist, fällt doch auf, dass er in seinem scharfsinnigen Text ebenfalls das Lachen erstens immer als ein Phänomen uneindeutigen Wechselspiels, eines Flirrens eben beschreibt und dass er zweitens zwei Richtungen und Ausprägungen des Lachens unterscheiden muss. Diese sind nicht mit

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Niesen wage ich mich lieber nicht heran; ich will mich ja schließlich nicht lächerlich machen.[109]

d) Ein „Realismus“ höherer Stufe

Wir haben gesehen, wie es der Humor immer und notwendig mit dem Problem der Vielfalt der Vertices, damit auch der Vielzahl inkommensurabler Welten zu tun hat, und schlussendlich mit der empörenden Tatsache, dass ich nicht der Einzige bin. Wir hatten eingangs bestritten, dass unter dem Humor eine Haltung begriffen werden darf, und wir hatten gute Gründe dafür. Gleichwohl lässt sich der Humor so einsetzen, dass er die Funktion einer höherstufigen „Erkenntnis“ erfüllt; in diesem Sinn ließe sich dann, ganz romantisch gedacht, der Humor tatsächlich als eine ausgezeichnete Weise, sich zur Welt zu verhalten, bezeichnen. Da der Humor nun aber einmal kurz ist, eignet sich diese Heraushebung desselben kaum für wissenschaftliche Traktate. Wir werden die Beispiele hierfür deswegen in der „Literatur“ suchen

---

den beiden möglichen Schicksalen des Komischen, die wir beschrieben haben identisch, sie weisen aber eine immerhin analoge Struktur auf. Neumann unterscheidet zwischen dem Auslachen oder dem elenktischen Lachen einerseits und dem Anlachen oder dem humoristischen Lachen andererseits. Im Auslachen wird dem Ausgelachten eine Schuld an seinem eigenen Unvermögen imputiert, so dass er (als Ursache seines eigenen Unvermögens) absurd erscheint; das ist dadurch Grund einer Freude (und damit erst eines Lachens), dass sich die rechte Ordnung, das „Walten des Rechts“ durchsetzt. „Der sachliche Grund dieses Lachens schließlich, besteht im gegenseitigen Verhältnis des Lächerlichen und des Grundes der Freude: einerseits, dass die Schuld, obwohl sie zuschanden werden muss, sich dennoch ins Sein wagt, andererseits, dass sie nicht sein kann, ohne dem Walten des Rechts anheim zu fallen.“ (21) Hier steht also der Aspekt der Durchsetzung einer herrschenden Ordnung im Vordergrund. Das humoristische Lachen aber lacht das Gute an, das sich seiner eigenen Unmöglichkeit zum Trotz in die Wirklichkeit setzt. „Der Angelachte hat, was er unmöglich haben kann.“ (29) „[…] obwohl der Mensch für sein eigenstes Können nicht aufkommt, wird ihm dieses in wunderbarer Weise zuteil: was er aber in wunderbarer Weise besitzt, besitzt er zugleich und besitzt er nicht.“ (33) Hier deutet sich also eine Öffnung der Ordnungen an, die ein anderes und Neues ermöglichen kann – ein anderes, das dem Angelachten gegönnt wird, denn allein deswegen nennt Neumann es ein Gutes (und nicht im Sinn eines metaphysisch Guten – dessen Vereinbarkeit mit dem Lachen weist er explizit ab, 30 f.).

109 In seinem Roman *Abbé C*. hat Bataille diese Verbindung von Niesen (auf der Ebene der Erzählung) und Lachen (als Reaktion des Lesers) ausgerechnet mit der Person Kants selbst verbunden, der sich dort wortwörtlich in nichts auflöst; vgl. die Interpretation von Boelderl (Nichts zum Lachen).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

müssen, die hierdurch zu einer eigenständigen Form von Reflexion wird. In ihr präsentiert sich der Humor dann als ein Realismus höherer Stufe.

Ich werde kurz anhand von zwei Texten diese Reflexion in der Literatur verwenden, um die beiden Aspekte dessen, was der Humor zum Gegenstand hat, zu illustrieren: die Unvereinbarkeit der Welten und die logische Zeit.

Canettis *Blendung* ist in konsequentester Weise aus der Perspektive der Figuren erzählt (wobei „Perspektive" und „Figuren" eher Verlegenheitsausdrücke sind). Es gibt vielleicht nur einen Augenblick, wo der Erzähler einen eigenen, einen gewissermaßen olympischen Standpunkt einnimmt: Das Kapitel ‚Die Millionenerbschaft' dekliniert in der für dieses Buch so charakteristischen Weise die radikale Autonomie, Abgeschlossenheit der Welten, der von Kien und der von Therese, durch. Allerdings kommt es hier zu einer Art von Gespräch, in dem beide dem anderen den Besitz einer hohen Geldsumme unterstellen – beide vollkommen zu unrecht. Sie versuchen darin, den jeweils anderen von den je eigenen Plänen zur Verwendung des Geldes zu überzeugen. Die groteske Verwirrung erreicht immer krassere Züge, die wilde Entschlossenheit der beiden peitschst sich an der offenbaren Weigerung des je anderen ins Extreme. Weil hier aber einmal gesprochen und nicht gehandelt oder einfach nur ignoriert (oder monologisiert) wird, kommt es ein einziges Mal zu so etwas wie einem *Verstehen*. Beide erkennen schließlich, dass die gesamte Diskussion auf einem riesigen Missverständnis beruhte. An diesem Punkt geschieht etwas für den Roman Ungewöhnliches: Die Spannung fällt in sich zurück, sowohl die der Erzählung wie die der Figuren. Sie werden angesichts der *Realität* wie kraftlos: „Er sackt, als wäre er dick und schwer, auf den Stuhl zusammen." Das nur mit sich selbst beschäftigte Handeln (im Doppelsinn vom Aktiven und vom Merkantilen), das blinde Reden, die Blendung eben, wird für einen Moment durchbrochen. Sie stehen nackt und sehend vor der Wahrheit: „Wenige Augenblicke darauf hatten sie einander zum erstenmal richtig verstanden."[110]

Dieser Moment der Wahrheit aber ist mit einer doppelten Verschiebung auf der Ebene des Literarischen gekoppelt: Erstens verlässt Canetti wie gesagt hier die Perspektive seiner Figuren zugunsten einer einzigen olympischen Stellungnahme – dem eben zitierten Satz, der lakonisch das Kapitel beschließt – und zweitens fällt die *Groteske*, die den Roman im Ganzen bestimmt, für einen Augenblick zugunsten einer handfesten Komik. Man muss plötzlich lachen, in diesem Roman, in dem einem sonst so oft das „Lachen im Halse stecken bleibt".

Nehmen wir diese letztere Wendung provisorisch für die Beschreibung der Wirkung des Grotesken, im Gegensatz zum Lachen als Wirkung des Komischen. Das Lachen bleibt einem im Halse stecken, weil die „Inkongruenz der Welt" nicht nur einfach, wie im guten Humor immer, implizit bleibt. „Inkongruenz der Welt" heißt vielmehr in Bezug auf diesen Roman, dass es nicht eine Inkongruenz zwi-

110 Elias Canetti: Die Blendung. 125.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen der Welt und irgendeiner subjektiven „Vorstellung" von ihr gäbe; Canetti behandelt Welt und Vorstellung von ihr ganz streng und ganz philosophisch als radikal korrelativ. Sie sind eben nicht zu trennen, die Wirklichkeit kann nicht gegen eine Vorstellung von ihr ausgespielt werden. Die erwähnte Inkongruenz (und man kann sich fragen, ob der Begriff noch sehr treffend ist) ist dann die absolute Abgeschlossenheit der Welt gegen alle anderen Vertices. Grotesk ist also die komische Scheuklappe, die nur einen Punkt übrig und keinerlei Eindringen von außen zulässt.

Dagegen definiert sich das Komische durch die Doppelbeleuchtung der Figur: Man sieht sie und folgt ihr in dem vollen Bewusstsein der *Differenz* zwischen ihrer Sichtweise und der Realität. Es ist diese Position des Komischen, für die Jean Paul die definitive Formel geprägt hat: „Wir leihen ihr unsere Einsicht und Ansicht." Hier kommt also zweierlei positiv in den Blick: die Perspektive der Figur und die Realität, an der die Perspektive scheitert; die Beziehung von beidem muss dagegen vom Zuschauer vollzogen werden – diese Konfrontation und dieser Vollzug des Impliziten – der dieses keineswegs explizit macht! – erzeugt ganz eigentlich die Komik. Dagegen ist im Grotesken nur die eine Sichtweise da, die ausschließliche Perspektive und Welt; sie deutet nur in diesem Anspruch auf Ausschließlichkeit ihre eigene Begrenztheit an. Ihr Scheitern wird nirgends explizit, weil es etwas, das ihr Scheitern hervorrufen könnte, im strengen Sinn nicht gibt. Die Groteske setzt sich sozusagen ins Innere der komischen Figur. Man könnte sagen: Die Groteske leiht *uns deren* Einsicht und Ansicht. Zwar wird sie durchaus als unzulänglich und geradezu unmenschlich erfahren; aber die Anhaltspunkte zu ihrer Korrektur können immer nur im nachhinein und immer nur rekonstruktiv erkannt werden; sie sind nirgends unmittelbar mitgegeben, so dass eine komische Entlastung möglich wäre. Daher bleibt einem das Lachen im Halse stecken: Die Konsequenz des Grotesken drängt auf seine Entlastung, seine Aufhellung und Tröstung im Komischen. Das tritt aber nicht ein.

Nun könnte man Canetti ja zweierlei vorwerfen: Erstens hat er mit dem letzten Satz des Kapitels ohne Not seine Erzählposition aufgegeben und damit eine erzählerische Inkonsequenz eingeführt, die zu allem Überfluss noch zweitens auf einen billigen Lacher hinausläuft. Beides (und es ist ja ein und dasselbe) wäre aber eine schwerwiegende Verfehlung der Bedeutung dieses Moments: Was Canetti hier beschreibt, wird zwar in der Tat von keinem seiner Protagonisten als komisch empfunden; sie werden es vielmehr als demütigend empfinden, und es ist unzweifelhaft, dass die gesteigerte Verbissenheit ihres folgenden Duells nicht zuletzt auch auf diese Demütigung zurückzuführen ist. Aber dennoch verbleibt Canetti innerhalb der Logik seiner Erzählung: Denn was den beiden in diesem einen Augenblick gelingt, ist *die Anerkennung einer anderen Position*: Da ist ein anderer, der anderes will und meint; dieser andere hat, ob es einem passt oder nicht, seine Unumgänglichkeit und Unumstößlichkeit. Die eigene Position kennt eine Grenze – dies ist es, was die beiden dort erfahren. Mit anderen Worten: Sie transzendieren ihre Position und lassen

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Eigengesetzlichkeit der Vertices für einen einzigen Augenblick, notgedrungen und voller Widerwillen, zu.

Was sie so erfahren, ist die Wahrheit selbst, aber nicht in einem substanziellen Sinn, als „das Wahre", sondern die Logik und Struktur der Wahrheit: als jenes Übersteigen und Transzendieren, das schon Heidegger beschreibt, und vor allem als das, was *zwischen den Vertices* ist.

Damit wird aber in ihrer Welt ein Mal explizit und positiv jenes gegeben, was den Ansatz des Komischen möglich macht, nämlich die Diskrepanz von Welt und Welt, jene Spannung zwischen den Einsichten und Ansichten, die nicht aufgehoben, nur im Humor betrachtet, im Komischen belacht werden kann. Damit ist auch gegeben die Idee einer Position, die jede einzelne übersteigt, die die einzelnen zwar nicht im Sinn einer absoluten Wahrheit synthetisieren kann, die sie aber immerhin als begrenzte in den Blick bekommt; diese „transzendente Position" ist also die Position des Wechsels der Positionen (und nicht etwa die Position der Wahrheit *tout court*). Diese Position kann und darf und muss daher hier der Erzähler selbst einnehmen. Und das Groteske kann und darf und muss in einem Zug damit ins Komische übergleiten.

Somit entpuppt sich der Humor an dieser Stelle des Romans als der Realismus im höchsten und strengsten metaphysischen Sinn: Humor ist nichts anderes als die Einsicht und Ansicht, die nicht alle anderen zusammenfügt und bewertet, sondern die eben jene Begrenztheit, das Anstoßen an die Grenzen, das Anrennen gegen sie, ihr Ignorieren, wie auch die Möglichkeit ihrer Wandlung und ihres Wechsels in den Blick nimmt.[111]

Einen einsamen Höhepunkt hat die Theorie und Praxis des Humors ohne Zweifel in der Romantik gefunden. Ein Beispiel, die Erzählung *Prinzessin Brambilla* von E.T.A. Hoffmann, soll zeigen, wie konsequent dort die Vervielfältigung der Welten durch das Wirken der Vertices durchdacht wurde, eine Vervielfältigung, die für Hoffmann nur der Humor erfasst und die nur in der Kunst, als Kind von Humor und Phantasie, ihren Ausdruck finden kann. Dabei ist vollkommen klar, dass nach Hoffmann der Humor gerade deswegen kein Ende hat, weil er kurz ist und eben deswegen auf ein beständiges Neuansetzen drängt. Und der Humor ist keineswegs ein billiger Eskapismus, sondern auch für Hoffmann ein Realismus höherer Art, da er das Austarieren und Abwägen von Ernst und Spaß, Realität und Traum, Wirklichkeit und Imagination ist – und dies lässt sich nicht abschließen. Eben deswegen

111 Eine andere Passage aus der *Blendung*, das Lachen Kiens bei seiner Selbstverbrennung am Ende, stellt Sepp (Paranoisches Lachen) ins Zentrum. Allerdings ist dann dort nicht mehr von Humor und Komik die Rede, sondern von der aggressiven Natur eines Lachens, in dem sich der letzte Triumph eines „Machthabers" ausdrückt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muss die „Wahrheit“ immer erst und immer noch gewonnen werden. Sie ist die Aufgabe der logischen Zeit; weil sie nicht erfüllbar ist, gibt es überhaupt Zeit.

Die Handlung ist so schlicht wie wirr. Eine arme Näherin (Giacinta) und ein eingebildeter Schauspieler (Giglio) sind ein Liebespaar. Diese Liebe wird aber auf die Probe gestellt, weil Giglio davon berichtet, dass ihm im Traum eine Prinzessin erschienen sei, die um seine Liebe sich bemühte. Giacinta reagiert mit Eifersucht und wirft ihn hinaus. Nun geht es in wilden Episoden im Karnevalstreiben Roms darum, dass Giglio seine Liebe sucht, wobei er offenbar selbst nicht ganz weiß, ob er Giacinta oder Brambilla, jene mysteriöse Prinzessin, liebt. Diese ist ihrerseits, so wird ihm zugetragen, auf der Suche nach ihrem Geliebten, dem assyrischen Prinzen Cornelio Chiapperi. Es ist nun bald klar, worum es in diesem „Capriccio“ eigentlich geht: *Giacinta und Giglio werden in der Phantasie – in der sie immer schon leben! – sublimiert, geläutert, sie verdoppeln sich in Brambilla und Cornelio*. Aber, und darin besteht der besondere Reiz: sie bleiben zugleich auch sie selbst. Hoffmann hält die Spannung zwischen „Realität“ und „Traum“ konsequent aufrecht, so dass jene als durch diesen konstitutiv mitbestimmt erscheint, durch

> *den* Traum, den wir durch das ganze Leben fortträumen, der oft die drückende Last des Irdischen auf seine Schwingen nimmt, vor dem jeder bittre Schmerz, jede trostlose Klage getäuschter Hoffnung verstummt, da er selbst, Strahl des Himmels in unserer Brust entglommen, mit der unendlichen Sehnsucht die Erfüllung verheißt.- (67)[112]

Das Buch ist daher eine durchgängige Verdoppelung und Verdreifachung der Protagonisten. Es ist, als nähme Hoffmann das Prinzip der Altermination in Bezug auf die Menschen beim Wort: dass niemand nur er selbst, sondern immer schon ein anderer sei, viele andere, deren Sein in der Phantasie gegründet ist. Natürlich ist das keine korrekte Formel des Prinzips der Altermination, da sie das alter der Altermination vergegenständlicht (bzw. personifiziert). Doch immerhin scheint auch bei Hoffmann die Uneinigkeit so ins Herz des Menschseins eingeschrieben zu sein, dass der Mensch nur aus einer Spannung heraus überhaupt jemand ist. (Im Übrigen werden wir uns im Dritten Teil mit der Konstitution des Subjekts näher zu beschäftigen haben.)

In all diesem Tohuwabohu ist nicht ganz überraschend ein ausgesprochener Trickstercharakter der Strippenzieher, ein „Scharlatan“ der italienischen Commedia dell’arte, der hier Celionati heißt. Er ist es, der die Fäden zusammenhält.

Dieser ist es auch, der im Dritten Kapitel den deutschen Künstlern eine Geschichte erzählt, mit der er auf deren Vorwurf reagiert, die Italiener seien zwar lustige Gesellen, zu dem, was der Deutsche Humor nennt – *und was die Vereinigung des Ernstes und Spaßes auf höherem Niveau ist* –, aber nicht fähig. Die Geschichte

112 Alle Seitenzahlen verweisen auf: E.T.A. Hoffmann: Prinzessin Brambilla.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist die von König Ophioch und Königin Liris, die beide wiederum Doppelgänger der Protagonisten sind.

Ophioch wird in seinem Heimatreich, Urdargarten, von einer rätselhaften und durch nichts erklärlichen (wohl auch von nichts wirklich *ausgelösten*) Schwermut befallen. Diese Melancholie ist das Bewusstsein des Abbrechens einer direkten Beziehung zum Sein; „zuvor" habe nämlich die Natur dem Menschen noch „die unmittelbare Anschauung alles Seins" ermöglicht, doch nun sind die Stimmen der Natur nur noch die höhnische Erinnerung an diesen Verlust. Ophioch hört also durchaus die Stimme der Natur, doch sie spricht nicht mehr zu ihm (hierzu wichtig 54 f.). Der Staatsrat entscheidet nun, den König mit der Prinzessin Liris aus dem Nachbarreich zu verheiraten, die ihrerseits immer, und ebenso unmotiviert, lacht. Da dem König alles egal ist, stimmt er zu, doch anstatt zu einer Besserung kommt es nur zu Befremdung und noch schlimmerer Einsamkeit.

Dann weckt der König durch ein Versehen den Magus Hermod, der ihm eine Botschaft auf den Weg gibt, in der sich offenbar der Kern des ganzen Buches ausdrückt.

> Der Gedanke zerstörte die Anschauung, aber dem Prisma des Kristalls, zu dem die feurige Flut im Vermählungskampf mit dem feindlichen Gift gerann, erstrahlt die Anschauung neugeboren, selbst Fötus des Gedankens! (57)

Der Magus entflieht nun, um in 13mal 13 Monaten wiederzukehren. Als er zurückkehrt, trägt er ein Prisma auf der Stirn, das offenbar die Form oder das Aussehen einer Flamme hat („leuchtendes Gestirn […] Feuerglanz", 59) und das zerfließt, um sich in einen See zu verbreiten: die Urdarquelle ist geschaffen. *Wer in dieses Wasser blickt, erkennt sich als ein anderer*.

> Als sie nun aber in der unendlichen Tiefe den blauen, glänzenden Himmel, die Büsche, die Bäume, die Blumen, die ganze Natur, ihr eigenes Ich in verkehrter Abspiegelung erschauten, da war es, als rollten dunkle Schleier auf, eine neue herrliche Welt voller Leben und Lust wurde klar vor ihren Augen, und mit der Erkenntnis dieser entzündete sich ein Entzücken in ihrem Innern, das sie nie gekannt, nie geahnet. (60)

Sie lachen beide, aber das Lachen der Königin – deren flache Lustigkeit der Magus zuvor als einen „Eiskerker" bezeichnet hatte, in dem sie „der feindlichste aller Dämonen so lange gefangen hielt" (57) – *ist nun ein anderes als zuvor*.

Noch einmal wiederholt der Magus die Dynamik von Gedanke und Anschauung:

> Der Gedanke zerstört die Anschauung, und losgerissen von der Mutter Brust wankt in irrem Wahn, in blinder Betäubtheit der Mensch heimatlos umher, bis des Gedankens eigenes Spie-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelbild dem Gedanken selbst die Erkenntnis schafft, dass er ist und dass er in dem tiefsten reichsten Schacht, den ihm die mütterliche Königin geöffnet, als Herrscher gebietet, muss er auch als Vasall gehorchen. (62)[113]

Man sieht, wie sich in dieser märchenartigen Erzählung mit ihren Binnenerzählungen eben die logische Zeit als Artikulation von Welt und Selbst präsentiert. Dabei muss die Präzision Hoffmanns bewundert werden: Die Idee der ursprünglichen und unmittelbaren Beziehung zu einer Natur, die zu dem Menschen spricht, gefolgt von dem Bruch dieser Unmittelbarkeit, der den selben Menschen verlassen und melancholisch zurücklässt – diese Idee ist nur in der Ebene der Märchenerzählung innerhalb der Erzählung ausgesprochen. Zwar könnte man einwenden, dass für den Romantiker Hoffmann diese Ebene doch die grundlegendere sei; aber mir scheint eher, dass ihr Grundlegungscharakter nicht in einer Selbstgenügsamkeit besteht, sondern vielmehr darin, dass sie immer schon als Widerspiel der „Realität" diese mit stiftet.

Wenn also der „Gedanke" die „Anschauung" zerstört, doch nur, damit aus dem „Prisma des Kristalls […] die Anschauung neugeboren, selbst Fötus des Gedankens", erstrahlt – dann ist die Kunst, die eben diesen Kampf, diese Zerstörung und ihre „Versöhnung" vorführt und thematisiert, nichts anderes als ein Realismus höherer Art.

Als Humor ist diese Kunst ebenso kurz wie im Prinzip endlos: Die sich unbegrenzt wiederholende „Spiegelung", d.h. die immer wieder nur und ausschließlich sich in der Zeit neu vollziehende Artikulation von Welt und Selbst, gebietet auch in ihrer künstlerischen „Darstellung" eine unabschließbare Vervielfältigung und „Wiederholung" der Charaktere und Handlungen. Was der Text *vollzieht*, *erzählt* er demnach zugleich in seiner Geschichte. In dieser Rückbezüglichkeit liegt die einzige Möglichkeit, dem endlosen Ausufern der Erzählung Einhalt zu gebieten – auch wenn dieser immer bis zu einem Grade willkürlich bleiben wird.[114]

113 Unter der „Mutter" oder „mütterlichen Königin" wird man wohl, unter Rückblick auf 54 f., die Natur selbst verstehen müssen.

114 So gibt Hoffmann am Ende (149 ff.) durch den Scharlatan noch eine gewisse Aufklärung und Auslegung des eigenen Textes: Brambilla und Chiapperi seien als Allegorien der Phantasie und des Humors aufzufassen, die einander unbedingt benötigten. Wenn sie es denn schaffen, sich zu vereinigen, dann könne daraus eine Art Selbsterkenntnis entstehen, die sich durch das Mittel der Kunst (die Rede ist konkret vom Theater) wie ein Spiegel umwenden und dem Publikum wiedergeben lasse. Dies wäre der Sinn der „Entzauberung der Königin Mystilis", die gewissermaßen als Kind von Ophioch und Liris, also von Humor und Phantasie die Kunst selbst darstellt. Aber Hoffmann bricht ganz am Ende die Diskussion über den „Sinn" dieser Entzauberung klugerweise einfach ab, indem er seinen Scharlatan noch listig auf den Wunsch des Lesers verweisen lässt,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass der Humor auch eine subversive Seite hat, dass er zudem immer nur das zum Gegenstand hat, was von einem herrschenden Vertex und seiner Ordnung ausgeschlossen bleibt (eben das Lächerliche, das Kindische, Irrelevante…), das kommt nicht zuletzt auch im Streit der „Gelehrten" über die Urdarquelle zum Ausdruck:

> Viele Ärzte fanden das Wasser gemein, ohne mineralischen Zusatz, sowie manche Philosophen das Hineinschauen in den Wasserspiegel gänzlich widerrieten, weil der Mensch, wenn er sich und die Welt *verkehrt* erblicke, leicht schwindlicht werde. Es gab sogar einige von der gebildetsten Klasse des Reichs, welche behaupteten, es gäbe gar keine Urdarquelle. (61, meine Hervorhebung)

Dass für Hoffmann der Humor als ein höherer Realismus nicht einfach nur ein wenig Ernst und viel Scherz hat, sondern im Gegenteil das Verhältnis von Ernst und Scherz überhaupt zum Gegenstand hat, wird spätestens dann deutlich, wenn Celionati den deutschen Malern die Krankheit des „chronischen Dualismus" beschreibt (130-134): Es handelt sich dabei gewissermaßen um eine *Verdoppelung seiner selbst*, die sich aber auch und vor allem in einer doppelten Ansicht der Welt ausdrückt. Alles kann zugleich spaßhaft und ernst sein, und das Ernste spaßhaft aufgefasst werden, ebenso wie das Spaßhafte ernst, *und beides geht beständig ineinander über*. Der Betroffene nennt es selbst ein „Augenübel" und eine Verrückung der Sicht auf die Welt: „[…] denn ich sehe leider meistens alles verkehrt, und so kommt es, dass mir die ernsthaftesten Dinge oft ganz ungemein spaßhaft und umgekehrt die spaßhaftesten Dinge oft ganz ungemein ernsthaft vorkommen." (134) Kein Wunder, dass die hauptsächliche Wirkung dieser Krankheit darin besteht, „dass der Kranke aus sich selber nicht klug wird" (133). Wie sollte man es an jenem Nicht-Ort des Humors, auf dem Hochseil zwischen Ernst und Spaß, auch gut aushalten, ohne dass es einem schwindelig wird?[115]

Schließlich ist der Text von einem Motiv durchzogen, dessen Sinn wir nun aufgrund unserer Analysen besser verstehen können: das Nähen oder „Filet machen",

---

hierüber endgültige und klare Aufklärung zu erhalten. Das wird verweigert, und Hoffmann hat recht; er würde sonst selbst jenes Oszillieren zerstören, das sein Werk – das Kind von Humor und Phantasie – allererst ausmacht, und es auf eine schlichte „philosophische" These reduzieren. Als Humor muss der Text aber im Oszillieren bleiben, als Humor ist er kurz und bricht daher – da es eine „Pointe" hier nicht geben kann – ab.

115 Nicht schwindelig wird es nur jenen, die ihre Position in Bezug auf diese Grenze genau zu kennen meinen: So beschwert sich der tragische Dichter Abbate – der sich selbst zu ernst nimmt und daher nicht nur selbst lächerlich wird, sondern auch seine Werke der Lächerlichkeit preisgibt – über einen Kritiker, den Fürsten Pistoja: „[…] aber es kam beinahe so heraus, als behaupte er, dass die höchste Tragik durch eine besondere Art des Spaßes hervorgebracht werden müsse." (76)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie es heißt. Dieses Motiv ist verbunden vor allem (aber nicht nur) mit den Damen, die zu Beginn in den Palast Pistoja einziehen, die in einem späteren Kapitel die Geschichte der Prinzessin Mystilis hören und die am Ende Brambilla und Chiapperi (Giacinta und Giglio) unter ihren Netzen begraben und diesen damit ihre „mystische“ oder humorvolle Vereinigung bereiten. Auch Giacinta ist ja Näherin. Vor allem wird im letzten Kapitel auch eine „kleine funkelnde Nähnadel“ in einem Kästchen eingeführt, von der es in einem Vortrag des Zauberers Ruffiamonte (=Magus Hermod) heißt: „Erschlossen hat das Reich die Wundernadel / des Meisters.“ (143)

Wir hatten die Ausführungen zum Humor begonnen mit der Formel, der Humor sei eine zitternde Nadel. In dem ersten Sinn, dem wir dem Humor gegeben haben (als Begleiter und Doppelgänger des Oszillierens des Gesetzes zwischen Buchstabe und Geist), beherrschte die Idee der Kompassnadel diese Formel, dort nämlich, wo der Norden fraglich geworden ist. Nun, wo der Humor als ein höherer Realismus begriffen ist, spielt die Formel – freilich ohne dass die Verbindung mit dem ersten Sinn unterbrochen wäre – auf die Nähnadel an, die, ebenso flink, ein Gewebe (=Text) entwirft, das immer wieder von neuem ansetzen muss und mehr oder weniger deutlich seine Zwischenräume verrät. Oder auch die Nähnadel, die die löcherigen Gewebe einer unsicheren (d.h. selbst konstitutiv uneindeutigen) Wirklichkeit stopft und so bunte Flickenteppiche macht. Wohlgemerkt: Nicht jeder Text ist ein aus dem Humor geschöpfter. Aber die *Prinzessin Brambilla* ist sicher so einer. Und so gewinnt man denn auch folgerichtig auf den letzten Seiten den Eindruck, Hoffmann habe dem Dichter selbst im Schneidermeister Bescapi ein (wiederum im Humor verkehrtes) Abbild gegeben:

„Allerdings“, erwiderte der Fürst, „und darum, weil Ihr auch an und für Euch selbst ein wunderbarer Mann waret, nämlich ein Schneider, der sich in die phantastischen Habite, die er zu verfertigen wusste, auch phantastische Menschen hineinwünschte, bediente ich mich Eurer Hilfe und machte Euch zuletzt zum Impresario des seltnen Theaters, wo Ironie gilt und echter Humor.“

„Ich bin“, sprach Signor Bescapi sehr heiter lächelnd, „ich bin mir immer so vorgekommen wie einer, der dafür sorgt, dass nicht gleich alles im Zuschnitt verdorben werde, gleichsam wie Form und Stil!“ (149 f.)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

DIE LOGISCHE ZEIT

Wir haben nun das Material beisammen, um die allgemeine Kennzeichnung der logischen Zeit als solcher zu wagen. Ich greife zu diesem Zweck auf einige Charakterisierungen zurück, wie ich sie schon an anderer Stelle gemacht hatte (in ‚Von Dingen und Wörtern in Zeiten der Differenz'), und erweitere sie.

Erstens handelt es sich um eine Zeitlichkeit, die sich in keiner Weise umgehen oder abkürzen lässt. *Die Zeit fällt als solche ins Gewicht*. Sie ist aber eben keine nur leere, formal gefasste Zeit, sondern eine durchaus „gefüllte", weil nämlich das Erkennen, verstanden als Artikulation von Begriff und Anschauung, sich gerade in dieser Zeit realisiert. (Über die „objektive Wahrheit" dieses Erkennens ist damit im Übrigen noch nichts gesagt) Diese Zeitfülle muss man sogar noch – wenn auch in der Tat ohne anschauliche Grundlage – für die „Latenzphasen" unterstellen, also für jene Phasen, in denen man sich offenbar gar nicht mit den entsprechenden Themen beschäftigt.[116]

116 Eine treffende Beschreibung liefert François Jullien: „Revenons à l'exemple de la lecture, ou reconnaissons plutôt qu'il est *deux* re-lectures. On refusera, quand on lit, de reporter paresseusement le présent de la lecture en relisant aussitôt pour réparer son absence. Mais, du temps s'étant écoulé, le livre étant mis de côté et même oublié, quand on relit, on ne fait pas que renouveller sa lecture passée et se la rappeler. Car relire a profité dans l'ombre d'infiniment de branchements qui m'échappent, imposant enfin de façon claire, opérante, sans brouillage, ce que je ne faisais auparavant que péniblement discerner. Comme si sa lecture n'avait cessé de cheminer en silence, ce texte, décanté de ce qui engorgeait ou parasitait son abord, dégage enfin sa ‚portée'. Passé un temps d'oubli (faux oubli: la mémoire sourdement travaillait), je le découvre cette fois plus originellement – radicalement – que la première, le saisissant plus à la base et m'étonnant moi-même de tout ce que je n'y avais pas lu. Relire n'est plus alors une paresse, mais révèle un progrès, aussi inespéré qu'inaperçu." (Jullien: Philosophie du vivre. 41 f.) Und ganz im Sinn unserer Konzeption der logischen Zeit heißt es bald darauf: „La durée dénoue d'elle-même." (43) Jullien beschäftigt sich zumal im zweiten Text des Bandes näher mit der Dynamik gewisser Entwicklungen, solcher, die eine Phase des Aufschwungs und eine des Abflauens kennen. Er entwickelt die interessante These, dass dort, wo eine Entfaltung tatsächlich noch im Begriff ist auszugreifen und zu erblühen („essor"), ihre „Ergebnisse" noch nicht sichtbar werden. Wo man aber solche „Ergebnisse" sieht, wo sich eine Qualität (sein Beispiel ist die „Tugend") als entfaltete präsentiert („étale", was wohl in etwa unserem „moment de conclure" entspräche), dort wäre die Bewegung der Entfaltung und des Aufschwunges bereits wieder im Rückgang begriffen. Tugend – wie jede Qualität – muss in einem *Wirken* verstanden werden, das sich einer Kategorisierung entzieht, das „lebendig" bleiben muss, um es selbst zu sein.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweitens kümmert sich die logische Zeit nicht um die Falschheit oder Richtigkeit der Voraussetzungen. Ein Irrtum kann durchaus zu einer Einsicht führen. Die Unterscheidung der Begriffe des Irrtums, der Wahrheit, der Falschheit, der Richtigkeit oder Gültigkeit etc. werden erst im Durchgang durch die logische Zeit in ihrer Eigenart konstituiert, so dass man sagen kann, dass die Maßstäbe des Wahren Produkt der Irrtümer sind, die von ihnen verdammt werden.

Es ist also drittens die logische Zeit in ihrem „moment de conclure" (Lacan), die allererst die Regeln und Gesetze ihrer Gültigkeit entwirft. Diese dürfen ihr bzw. dem Ergebnis nicht als externe, feststehende gegenübergestellt werden. Somit ergibt sich eine Konzeption von *Geschichtlichkeit*, die eine *Kontinuität* festzustellen in der Lage ist – also die Minimalbedingung für die Rede von Geschichte überhaupt –, ohne aber in dieser Kontinuität eine Homogenität zu sehen; diese Geschichte schafft sich ihre Kontinuität eben aus ihren *Brüchen* heraus. Diese Kontinuität lässt sich daher immer nur *nachträglich* konstatieren.

Ganz grundsätzlich ergibt sich so eine charakteristische *Umwegigkeit der Einsicht*. Auf das Wahre kann man offenbar nicht einfach zugehen, um es zu packen. Der Umweg, der zu ihm führt, zur Überraschung des Suchenden, ist der einzige mögliche.[117]

Die Etikettierung kann sich aber nur an *äußere* Kennzeichen ankleben, gewissermaßen an Handbucheigenschaften, die nicht mehr eine Wirksamkeit, sondern ein Gewirktes anzeigen. Thomas Mann lässt in den *Buddenbrooks* den Konsul und Senator Thomas Buddenbrook – am Scheitelpunkt der Erzählung! – ganz die gleiche Einsicht aussprechen: „Ich weiß, dass oft die äußeren, sichtbarlichen und greifbaren Zeichen und Symbole des Glückes und Aufstieges erst erscheinen, wenn in Wahrheit alles schon wieder abwärts geht. Diese äußeren Zeichen brauchen Zeit, anzukommen, wie das Licht eines solchen Sternes dort oben, von dem wir nicht wissen, ob er nicht schon im Erlöschen begriffen ist, nicht schon erloschen ist, wenn er am hellsten strahlt…" (Buddenbrooks. 431) Thomas Buddenbrook soll recht behalten.

117 Es ist klar, dass hier die Gefahr besteht, dass manch einer die mangelnde Pointiertheit seines Denkens als Notwendigkeit tarnt. Diese Gefahr wird man akzeptieren müssen, wenn auf der anderen Seite vielleicht eine mindestens ebenso große droht: Lacan setzt sich ebenfalls gelegentlich mit der vorwurfsvollen Frage auseinander, weshalb er nicht einmal klar und deutlich und zupackend sage, was er sagen will, weshalb er nicht „das Wahre über das Wahre sage" (eine Frage, die sich ohne Zweifel jedem Leser Lacans früher oder später aufdrängt). Gegenüber diesem Einwurf beharrt er darauf, dass jener Sprung hin auf eine griffige und aufgeräumte Formel, der Übergang zur „Metaphysik", seinerseits die Gefahr birgt, das „Wahre", das es allererst zu gewinnen gilt, gerade zu verlieren (vgl. Lacan: L'éthique de la psychanalyse. 216). Žižek bringt dieses Argument in denkbar anderem Kontext auf den Punkt, nämlich im Versuch, das ästhetische Scheitern von Hitchcocks *Der falsche Mann* zu erklären. Denn dort versuche Hitchcock, eine

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Daraus ergibt sich viertens, dass das „Ergebnis“ nicht von dem Prozess isoliert werden kann, in dem es gewonnen wurde. Jeder Versuch, das Ergebnis als solches festzuhalten, scheitert und gibt nur eine leere Hülle wieder. *In Wirklichkeit erweist jeder Schritt des Denkens* im *Ergebnis seine Widerständigkeit gegen eine Reduktion* auf *ein Ergebnis*. Bei genauer Betrachtung stellt sich immer heraus, dass das Ergebnis keines ist – zumindest wenn man darunter eine Aussage verstehen will, die man ablösen und nach Hause tragen kann. Das heißt aber nicht, dass die Prozesse der Auffindung und der Validierung identisch sein müssen.

Fünftens muss jede im leisesten an eine Teleologie erinnernde Sichtweise ferngehalten werden; ebenso muss eine Hypostasierung allgemein vermieden werden, sei es die Hypostasierung der sich im Prozess der logischen Zeit konstituierenden „Notwendigkeit“, ihrer Zeitlichkeit selbst, oder eines hieraus gewonnenen Geschichtsbegriffs. Dass wir nicht selten im Nachhinein nicht nur Kontinuität, sondern tatsächlich Notwendigkeit feststellen, hat seinerseits transzendentale Gründe, weswegen diese „Notwendigkeit“ eben nicht einfach auf das zu Erkennende als dessen objektive Eigenschaft übertragen werden darf.

Dieses Problem weist sechstens aber darauf hin, dass sich jene Zeit im Rückblick ihre *Geschichte* entwirft und erfindet.[118] In der und durch die logische Zeit ar-

ideologische Grundfigur seines Schaffens *direkt* und *ernst* umzusetzen: „Anders ausgedrückt – es gibt keine Metasprache: Die ‚Botschaft‘ (die Vision eines dem Gutdünken eines grausamen und unergründlichen ‚Dieu obscur‘ ausgesetzten Universums) kann nur in einer künstlerischen Form übertragen werden, die diese Struktur nachahmt.“ (Slavoj Žižek u.a.: Was Sie schon immer über Lacan wissen wollten und Hitchcock nie zu fragen wagten. 197). Das Wahre lässt sich nicht einfach aussagen, bzw. wo es direkt und schlicht ausgesagt wird (oder wie im Fall des Films unvermittelt als „Botschaft“ auftritt), bleibt es eine nackte und sterile These. Für ein dialektisches Denken kann sich das, was ausgesagt werden muss, nur in seiner Durcharbeitung ergeben. Diese „Anwendung“ der Lacanschen Denkfigur weist im Übrigen darauf hin, dass das, was hier unter der „logischen Zeit“ verhandelt wird, nicht nur für Philosophie und Wissenschaft gelten soll und kann, sondern für alles „kulturelle“ Schaffen.

118 Boehm (Die Phänomenologie der Geschichte) hat mit einer unverkennbaren Sensibilität für den metaphysischen Sinn der Phänomenologie (als einer „Metaphysik des Scheins“, 256) die Äußerungen Husserls zur Teleologie der Geschichte einer Interpretation unterworfen, die unserer Konzeption der logischen Zeit durchaus nahe kommt. Geschichte, so wie sie erscheint, ist nach Boehm reines Phänomen, d.h. solches, was sich überhaupt nur phänomenologisch und eben in keiner irgendwie objektiven Weise betrachten lässt. Und zugleich ist jede Gegenwart und jede gegenwärtige Besinnung auf Geschichte als ihr Scheitel- und Höhepunkt Richterin der Geschichte. Als solche sind die je gegenwärtigen Besinnungen auf Geschichte eben wirksam und dann auch real geschichtlich, weil Geschichte herstellend. Nach Boehm dürfe man aber die Teleologie, wie

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tikuliert sich allererst so etwas wie Geschichte in einem engeren Sinn (sowohl individuelle als auch überindividuelle); „Geschichte“ ist dabei ebenso wie die Vorstellung einer reinen, linearen Zeit, die als Einheit eines lückenlosen Kausalzusammenhangs oder als leere Form jedem einzelnen Akt vorhergeht, nur ein abstrakter Aspekt jener logischen Zeit, die ganz eigentlich in der unvorhersehbaren Rhythmisierung und Skandierung besteht, durch die sich „Epochen“ im Wortsinn erst konstituieren.[119]

Husserl sie fasst, nicht noch einmal hypostasieren; sie beschreibe eben die Form der Erscheinung von Geschichte für ein je gegenwärtiges Bewusstsein. „Was die Phänomenologie der Geschichte entdeckt, ist durchaus nicht die Übereinstimmung eines objektiven Ganges der Geschichte mit der Behauptung einer Teleologie der Vernunft, welche der Geschichte ihr Gesetz vorschreibt, sondern einzig und allein die grundlegende geschichtliche Wirklichkeit, welche der teleologischen Perspektive selber zukommt, die sich in der Gegenwart eines jeden historischen Bewusstseins eröffnet und diesem das Gesetz ihrer Vernunft aufzwingt.“ (253 f.) Mir scheint, dass Boehm damit Husserls Reflexionen über die Geschichte zuviel Ehre antut; dessen Pathos der Vernunft wirkt auf mich authentisch. Gleichwohl sind Boehms Beschreibungen klug und treffend, und wenn er Husserl besser versteht, als der sich selbst, und wir wieder Boehm und Husserl besser, als beide sich selbst – dann ist das nur in direkter Übereinstimmung mit Boehms Darstellung der Geschichte als eines reinen Phänomens.

119 Die Beziehungen zwischen phänomenologischer Transzendentalphilosophie und der Geschichtlichkeit sind naturgemäß schwierig und zugleich wesentlich. Bekanntlich schärft sich bereits bei Husserl zunehmend das Bewusstsein für die irreduzible Dimension des Geschichtlichen; allerdings bleibt bei ihm am Ende immer der Gedanke einer Teleologie und allgemein gesprochen: einer Normativität leitend: Geschichte ist *eine* Geschichte und sie hat ein Ziel, auch wenn es nicht erreichbar sein sollte. Man kann durchaus sagen, dass bei Husserl eine Spannung zwischen Apriorismus und Geschichtlichkeit sowie zwischen Subjektivismus (oder Egologie) und Intersubjektivität besteht, die letztlich nicht befriedigend gelöst wird. Dieses „Scheitern“ ist aber nicht so sehr Anlass für eine äußerliche Kritik, sondern Aufforderung zu einem neuen Ansetzen; das Konzept der logischen Zeit (gemeinsam mit den Verschiebungen des Subjektbegriffs, die im Dritten Teil entwickelt werden) versucht hierauf zu antworten.

Heidegger versucht der Geschichte eine grundlegendere Ebene zu erschließen, wenn er „die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit“ verstanden wissen will (Sein und Zeit. 382). Nun gehören aber die betreffenden §§ 74-76 zu den Teilen von *Seit und Zeit*, die mehr wie ein Entwurf denn eine vollständige Ausarbeitung wirken. Es ist ohne Zweifel eine Ungerechtigkeit, so zu argumentieren, doch dem nachkommenden Leser klingen nun einmal die hier zentralen Begriffe wie „Schicksal“, „Geschick“ (eines Volkes), „Wahl eines Helden“, „kämpfende Nachfolge und Treue“ (384 f.) im Licht der Historie und Heideggers Rolle

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Man merkt, wie die Beschreibung an gewisse Grenzen stößt. Das hat einen doppelten Grund: Es fehlt uns nämlich erstens ein angemessener Begriff für das Verständnis von Zeit, das hier gemeint ist; auch „logische Zeit" ist ja ein Verlegenheitswort. Der Begriff der Zeit ist eigentlich zu formal, zu „leer"; jener der Geschichte hingegen ist zu anspruchs-voll, d.h. seine Tendenz auf ein Umgreifendes, sein Pathos, all seine Konnotationen sind hinderlich. Anders formuliert: „Zeit" suggeriert, egal in welcher Konzeption, eine Homogenität ihrer „Teile" bzw. die Gleichgültigkeit gegenüber ihren „Inhalten". Zwar kann man sich wie in der Phänomenologie von der Vorstellung einer leeren Zeitform verabschieden, aber das, was dann je geschieht in dieser Zeit, bleibt der Struktur der Zeit gegenüber sekundär. Schließlich wäre dies nur empirisch und würde dann das bilden, was die Geschichte im Nachhinein als Geschehenes untersucht. Dagegen gilt es zu fassen, dass in der Zeit *etwas Bestimmtes* geschieht und dass auch von der Zeit erst gesprochen werden kann, weil und insofern etwas Bestimmtes geschieht. Und solches Geschehen ist nichts anderes als die Artikulation von Subjekt und Welt zueinander. Diese Zeit steht gewissermaßen „zwischen" „Zeit" und „Geschichte", aber so, dass diese erst aus ihr verständlich sind. Nur so wäre im Übrigen auch jene eigenartige Tatsache erklärlich, dass es so etwas wie einen „Kairos" gibt, einen Augenblick, der mit

in ihr besonders hohl. Landgrebe hat wiederholt versucht, die Zusammengehörigkeit von Transzendentalphilosophie und Geschichte darzustellen. So verabschiedet er explizit die Vorstellung einer der Geschichte *als Form* äußerlichen Zeit und setzt dagegen die Idee einer Einheit von „Zeit", die allererst hergestellt werden muss (Meditation. 123); allerdings verbleibt er in diesem Zusammenhang noch der Idee der Teleologie verhaftet. In ‚Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte' zeigt er, durchaus in dem Sinn, den wir darzustellen suchen (vgl. auch den Dritten Teil), auf, wie transzendentales Subjekt und Geschichte aufeinander verweisen und wie beide *zugleich* absolut *und* faktisch sind. Merleau-Ponty hat mehrfach wichtige Hinweise auf die Historizität des Transzendentalen selbst gegeben, etwa wenn er schreibt: „La miracle de la conscience est de faire apparaître par l'attention des phénomènes qui rétablissent l'unité de l'objet dans une dimension nouvelle au moment où ils la brisent. […] Ce passage de l'indéterminé au déterminé, cette reprise à chaque instant de sa propre histoire dans l'unité d'un sens nouveau, c'est la pensée même." (Phénoménologie de la perception. 705) „Ainsi l'histoire n'est ni une nouveauté perpétuelle, ni une répétition perpétuelle, mais le mouvement *unique* qui crée des formes stables et les brise." (Ebd. 767. Vgl. auch 865) Derridas Auseinandersetzung mit Husserl lässt sich schon von Anfang an als der Versuch lesen, mit Husserl und in Nachverfolgung seiner Texte eine Dimension von Historizität aufzuzeigen, die Husserls eigene Theorie übersteigen muss, wie also im Entwurf der Husserlschen Transzendentalphilosophie bereits der Keim zu einer Neuausrichtung dieser selbst angelegt ist. (Die vorliegende Arbeit ließe sich daher als der Versuch ansehen, diesen Keim zur Entfaltung zu bringen.)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem gewissen Ereignis, einem Durchbruch schwanger geht, der genau deswegen auch nur verfehlt werden kann.[120]

Zum anderen ist ersichtlich, dass diese Zeit ebenso „zwischen" Subjekt und Welt steht, und zwar weil sie nichts anderes als die Artikulation des Verhältnisses der beiden selbst ist. Und indem sich in ihr Subjekt und Welt erst aufeinander vermitteln, kann man von ihnen auch nur dank ihrer sprechen.[121] So rückt unvermittelt die Zeit von Neuem in das Zentrum der Transzendentalphilosophie, allerdings so, dass „Zeit" und „Transzendentalphilosophie" einer Verschiebung und Neubestimmung ihrer Bedeutungen unterliegen – welcher Prozess selbst unter die Logik der so neu gefassten Zeit fällt.

Die „logische Zeit" ist also jene eine Dimension, die einer Philosophie der Immanenz verbleibt, um die dialektische Artikulation von Subjekt und Welt zu denken. Dialektische Artikulation von Subjekt und Welt: diese Formel ist bewusst in einer Hinsicht unbestimmt gelassen, denn was die logische Zeit beschreiben soll, liegt noch diesseits der Unterscheidung darin, ob das Sein das Bewusstsein oder dieses das Sein bestimme; es ist ein und derselbe Prozess, aus dem heraus sich beide bestimmen. Die Verdeutlichung dieses Prozesses anhand von Beispielen aus dem Bereich der „Erkenntnis" darf nicht dazu verführen, hierin einen neuen Idealismus zu sehen; denn die „Erkenntnis" selbst hat ja ihren Sinn zu ändern. Im Übrigen zeigte sich schon bei dem Abschnitt darüber, dass „etwas entstehen muss", dass alles „Geistige" tief ins „Materielle" eingelassen ist und nur so sein kann. „Idealis-

120 Vgl. die Aufzeichnung von Canetti: „Die eigentümliche Bewegung des Wissens. Es hält sich lange still, wie Stein oder wie scheintotes Leben. Es bekommt dann plötzlich unerwartet pflanzenhaften Charakter. Man blickt zufällig hin: es hat sich zwar nicht von der Stelle bewegt, aber es ist gewachsen. Ein großer Augenblick, aber noch nicht das Wunder. Denn eines Tages blickt man woanders hin und jenes Wissen ist dort, wo es bis jetzt bestimmt nicht war, es hat seinen Ort verändert, es ist *gesprungen*. Auf dieses springende Wissen wartet jeder. In der Nacht, von der man erfüllt ist, horcht man auf das Fauchen der neuen Raubtiere und im Dunkel leuchtet gefährlich und gierig ihr Auge." Elias Canetti: Die Provinz des Menschen. 154.

121 Wenn es dessen noch bedurfte, wird hierdurch auch deutlich, dass ein von Husserl selbst nicht mehr aufzulösendes Problem seiner Theorie transzendentaler Geschichte bereits im Begriff des Subjekts selbst besteht. Denn Geschichte, auch eine transzendentale, ist früher oder später immer auch die *anderer* Subjekte. Nun lässt sich bei Husserl aber zwischen der Primordialität des einen transzendentalen Subjekts und der Behauptung, dass dieses immer schon mit anderen Subjekten in Beziehung steht, einfach nicht mehr vermitteln. Dafür bräuchte man einen Begriff des transzendentalen Subjekts, der „die anderen" bereits gewissermaßen als Fremde konstitutiv „beinhaltet", vgl. dazu den Dritten Teil.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mus“ oder „Materialismus“ ist also eine ganz falsche Alternative (und das bereits in Bezug auf Hegel und Marx).

Um die ganze Radikalität, die in einer solchen Konzeption der logischen Zeit liegt, zu verstehen, müssen einige der angesprochenen Aspekte noch näher ausgeführt werden. Es ergibt sich eine unaufhebbare Dissoziation des Erkenntnisganges einerseits und des Legitimations- oder Darstellungsganges andererseits. Die beiden *können* niemals zusammenfallen, und das aus zwingenden Gründen: Erst der „Endpunkt“ eines Abschnitts der logischen Zeit (also z.B. einer Erkenntnisanstrengung) *entwirft* jene Antworten und vor allem *Mittel*, die sich zur Rechtfertigung dafür, dass man an diesem Punkt steht, dann anwenden lassen. So fallen nicht nur die erste, noch ungenaue Fragestellung und ihre Beantwortung in jeder echten, d.h. ernsthaft und kompromisslos angegangenen Problematik so auseinander, dass sich die Antwort nicht mehr in der Sprache der ersten Frage formulieren lässt (so wie umgekehrt zu Beginn die Sprache, die erst durch den Gang der logischen Zeit sich konstituiert, noch nicht zur Verfügung stand), wie es schon Fleck bemerkte; dieser Gang selbst folgt keiner irgendwie angebbaren *Methode*. Dieser Gang der logischen Zeit be-wëgt, wie das Heidegger genannt hat: Er schafft überhaupt erst einen Weg in einem ansonsten ganz undifferenzierten Feld. Bestenfalls wird eine jede Etappe einer *Prüfung* unterworfen, die aber ihrerseits mit den offiziellen Regeln einer wissenschaftlichen Methode zum Beispiel nicht viel zu tun hat; vielmehr ist diese Prüfung ein Gemenge von versuchenden Anknüpfungen zu anderen Bereichen oder einer tastenden Verallgemeinerung, unterstützt und mehr intuitiv geordnet von der Ahnung oder Hoffnung des Forschenden zusammen mit seiner *Erfahrenheit*.

Methode ist dann ausschließlich der Name für die Kriterien und Argumentationsformen, die entweder bereits etabliert sind oder die durch den Gang der logischen Zeit im konkreten Fall allererst etabliert werden. Der Unterschied liegt nur darin, ob ein solcher Gang so weit reicht, dass er diese Kriterien und Formen modifizieren muss oder nicht. In jedem Fall betrifft die Methode niemals die Auffindung einer Wahrheit, sondern ausschließlich ihre nachträgliche Rechtfertigung. Dass es für diese Auffindung keine Methode gibt, lässt sich auch noch in anderer Weise sagen: Da jeder Gang der logischen Zeit neue Beziehungen herstellt, Sein neu artikuliert, so dass sich Verwandtschaften und Zusammengehörigkeiten, Kategorien und Klassen dadurch etablieren, setzt er auch allererst jede *Ähnlichkeit* ein. Dann aber gilt, was Aristoteles in der Poetik ganz richtig bemerkt hat:

> […] es ist aber bei weitem das Wichtigste, dass man Metaphern zu finden weiß. Denn dies ist das Einzige, das man nicht von einem anderen erlernen kann, und ein Zeichen von Begabung. Denn gute Metaphern zu bilden bedeutet, dass man Ähnlichkeiten zu erkennen vermag.[122]

122 Aristoteles: Poetik. 75, 77. 1459a.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist dasselbe zu sagen, dass eine *characteristica universalis* als kombinatorische Wissenschaft undenkbar ist. Was eine solche *characteristica* immer voraussetzen muss – die Stabilität der Bedeutungen –, ist hier gerade in Frage: Die logische Zeit kann keinen ihrer Begriffe unberührt lassen.

Man kann dasselbe schließlich noch sprachphilosophisch formulieren: Dann erscheint der Auffindungsgang als das Spiel der Signifikanten, das keine andere Gesetzmäßigkeit kennt als die der Prozesse eben, die die Kommunikation von Signifikanten untereinander regeln: semantische, morphologische, phonetische… „Assoziation" (vgl. das im Abschnitt zur ‚Theorie der Theorie' Ausgeführte). Durch diese Prozesse gelangt man dann zu einem „Ergebnis", das überprüft werden muss; dies geschieht, indem man den Weg zurück geht, indem man das auf dem Wege des Signifikanten Gefundene nun als Signifikat auffasst und zusieht, ob man den Weg auch so gehen kann, dass zwischen dem Ergebnis (also dem jetzt als Signifikat aufgefassten „Fundstück") und dem Ausgangsproblem (wieder als Signifikat gefasst) eine Verbindung hergestellt werden kann, die den Ansprüchen dessen genügen kann, was als wissenschaftlicher Beweis gilt. Dabei ist, wie schon gesagt, zweierlei möglich: Zum einen kann so das Ausgangsproblem noch einmal in einem neuen Licht erscheinen; zum anderen kann auch das Bild, das man sich von einem wissenschaftlichen Beweis macht, revidiert werden. Was zumindest im Bereich der Wissenschaft nicht der Fall sein kann, ist, dass der Weg des Signifikanten mit dem Weg des Signifikats identisch ist.

Diese zwei Wege der logischen Zeit – *hin und wieder zurück* – treten immer und notwendig zusammen auf und bilden in ihrer sich nicht überschneidenden Gegenläufigkeit erst die vollständige Realität der logischen Zeit. Ihre Formulierung mithilfe der Termini der Sprachwissenschaft – durch Signifikanten und Signifikate also – hat den Nachteil, dass in dieser Terminologie ein Wort für das fehlt, was wir Vertex genannt haben, und was in jedem der logischen Zeit zugehörigen Phänomen erst Richtung und Selektion vorgibt – und das egal ob in Gestalt des „beweglichen Fixsterns", der angestrebt wird, im Sinn der „Wahrheit", die man zu besitzen glaubt und die man verzweifelt festhält, ohne dem Abgleiten des Vertex doch etwas entgegensetzen zu können, oder gerade durch seine Abwesenheit, die jede Perspektivierung unmöglich werden lässt.

Durch diese zwei Wege, vor allem durch die Tatsache, dass die immer unmethodisch gefundene „Wahrheit" ihrerseits erst gewisse Kriterien und Gesetze etabliert, denen sie selbst wird gehorchen müssen, erklärt sich im Zusammenspiel mit der *sozialen Dimension* aller „Wahrheit" die *Dauer*, die sie braucht, um rezipiert, „verstanden", ernstgenommen und schließlich wieder überwunden zu werden. Auch diese Dauer erweist sich dann als eine Wesenstatsache der logischen Zeit, und nicht als etwas, was einer wissenschaftlichen Erkenntnis z.B. nur von Außen und wie zufällig auch noch zukommt. Wo aber eine Kriteriologie und Methodologie so etabliert ist, dass kein Widerspruch mehr möglich ist, da hat sich, für denjenigen, der an

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihr teilhat, für das Mitglied des Denkkollektivs, der Diskurs, die Theorie verflüchtigt; die Theorie geht so in der Realität auf, dass sie eigentlich nur der fast unnötige (weil „selbstverständliche“) Hinweis auf eine evidente Wahrheit ist, den sie höchstens noch leicht umspielt (man muss der Begrenztheit des Menschen schließlich noch irgendwie Rechnung tragen in aller Begeisterung über seine Erkenntnismacht). Fleck drückt das zweimal in der an Präzision kaum zu überbietenden Formel aus, dass *das Wort* dann *Fleisch geworden ist*.[123]

In ähnliche Richtung weisen auch Flecks Bemerkungen zu den verschiedenen Geschwindigkeiten und „Truppenteilen“ des wissenschaftlichen „Fortschritts“: Die Vorhut, die Spezialisten, gehen vielfach getrennte und verschlungene Wege; erst die Haupttruppe (die offizielle Gemeinschaft einer Wissenschaft) schafft echte Straßen, *eine* echte Straße genauer, und besorgt dadurch erst die Demarkation des Geländes selbst. Doch:

> Ihr Weg entspricht nicht genau dem Wege einer der Vorhuttruppen: die Haupttruppe bestimmt ihren Weg zwar nach den Berichten der Vorhut, aber mit gewisser Selbständigkeit. Man kann nie voraussehen, welche Richtung die Haupttruppe aus den vielen von den Vorhuten vorgeschlagenen wählen wird. Außerdem werden dabei Pfade zu Straßen umgearbeitet, das Terrain geebnet usw., so dass die Landschaft sich bedeutend verändert, bis sie zum Standort der Haupttruppe wird.[124]

Das heißt aber auch, dass die Frage nach wissenschaftlicher Wahrheit immer *zwei* Antworten heraufbeschwört: zum einen das für sicher Befundene (die Handbuchwissenschaft), zum anderen das *noch* zu Klärende (die Spezialistenwissenschaft). Wichtig ist, dass Wissenschaft und ihre Wahrheit sich in dieser Spannung überhaupt erst sinnvoll konstituieren. Wieder finden hier eine Art *Strabismus* vor.

Die zweite Ergänzung betrifft die *Phasenlehre*, die sich aus dieser Konzeption der logischen Zeit notwendig ergeben muss. So muss man mindestens unterscheiden zwischen Phasen der Selbstverständlichkeit (die mancher nie überschreitet, und niemand kann je alle Selbstverständlichkeiten überschreiten), Phasen der Verunsicherung, des Forschens, Latenzphasen, Prägnanzphasen und schließlich den „moment de conclure“, den Moment des Abschließens. (Natürlich kann dieser „moment de conclure“ faktisch ein Ende darstellen; prinzipiell ist er immer nur ein relativer Abschluss.) Es mögen sich nun nicht immer alle Phasen in der gleichen Eindeutigkeit identifizieren lassen; gleichwohl sollte man ihre phänomenologische Charakteristik etwas näher verfolgen; vor allem eine scheint bislang der Aufmerksamkeit fast vollständig entgangen zu sein, obwohl sie vielleicht die wichtigste, zumindest aber die „gefährlichste“ ist.

123 Fleck: Entstehung und Entwicklung. 155. 164.

124 Ebd. 164.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es sind dies die *Prägnanzphasen* oder auch, wie ich es in anderem Zusammenhang genannt habe, die *Kriseis*.[125] *Prägnant* sind diese Phasen insofern, als sie der Lösung des Knotens, der Erfassung und Konstitution eines neuen, anderen direkt vorhergehen, sie gehen mit etwas, was in keiner Weise in der vorigen Zeit schon vorhanden war, *schwanger*. Sie sind aber auch *kritisch*, denn erstens garantiert ja nichts den „glücklichen Ausgang", die Lösung, die man *im Nachhinein* als sich in diesen Phasen vorbereitend erfassen mag; vor allem aber machen sie sich geradezu furchterregend bemerkbar: Sie werfen das Subjekt in eine Art Verzweiflung, und das wiederum in doppelter Hinsicht. Zum einen sind diese Phasen gerade nicht als Phasen erlebt; eine Phase ist ja immer nur ein Zeitabschnitt, der zwischen zwei anderen steht. Das ist hier aber nicht gegeben, vielmehr macht sich eine fühlbare Stagnation breit. Die Krisis ist fühlbar als ein *Innehalten der Zeit*.[126] In der Krisis ist es wortwörtlich nicht absehbar, dass man aus ihr wieder wird herausfinden können. Dieser Aspekt, der das Erleben der Zeit betrifft, ist streng korrelativ zu jenem anderen, der die Artikulation von Welt betrifft: Denn zum anderen sinkt die Welt (oder das ausgezeichnete Gegenstandsfeld, um das es geht) in eine „ursprüngliche" Undifferenziertheit zurück. Paradoxerweise (oder scheinbar) ist das eine Folge der konzentrierten Anstrengungen zur (intellektuellen, emotionalen, lebensweltlichen…) Ergreifung des Gegenstandsfelds/der Welt. Denn was an einem bestimmten Punkt einsetzt – und unverzichtbar ist für eine wirkliche Skandierung der logischen Zeit –, ist jener eigenartige und zutiefst beunruhigende Effekt, dass die Instrumente

125 Ich beschränke mich auf die Prägnanzphasen aus einfachen Gründen: Über die Phasen der Selbstverständlichkeit lässt sich *in diesem Zusammenhang* nichts sagen (als „biedere Welt" sind sie gleichwohl für unsere Analysen wichtig), über die Latenzphasen nicht viel. Das Bestehen dieser letzteren ist vollkommen unzweifelhaft, denn *im Nachhinein* lässt sich oft feststellen, dass die Beschäftigung mit einem Problem nie abgebrochen ist, selbst wenn es *damals* nicht ersichtlich war, dass zwischen diesem Problem und den expliziten Themen ein Zusammenhang bestand. Die Momente der Verunsicherung hatte ich bereits unter der ‚Theorie der Theorie' behandelt. Der „moment de conclure" hat immer schon die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt; wir waren auf ihn etwa in Bezug auf den Humor eingegangen (der eine Art Parodie dieses „moment de conclure" darstellt); man vgl. auch den Aufsatz von Brodbeck: Zur Philosophie der Kreativität, sowie von Arthur Koestler: Insight and Outlook. Und die Arbeit des Forschens beschreiben wir die gesamte Zeit schon; sie ist die „handfesteste" der Phasen.

126 Wenn faktisch die Zeit *nicht* stehen bleibt, dann nur dank jenes rettenden Umstandes, dass niemand je nur in einer Zeit lebt. Es gibt sicher Hierarchien, es gibt übergeordnete Zeitbögen, doch diese sind ebenso durch den ontologischen Riss, den wir im vorigen Kapitel beschrieben haben, in ihrer Totalität immer schon zerschnitten wie die Welten, in denen man lebt. Wir können eben immer an anderes denken, anderes tun; deswegen erstarren wir nicht voll und ganz in solchen Momenten.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

solcher Ergreifung (etwa die Begriffe) sich *auflösen*, ihre Verlässlichkeit, Verständlichkeit und schließlich jede Erklärungskraft einbüßen. Sie sind noch da, aber ihr Sinn, ihre „Verwendbarkeit" ist zunehmend fragwürdig oder gar nicht mehr vorhanden. Genau deswegen muss die Zeit dann auch stocken; das wird schmerzlich empfunden.[127] Dasselbe ontologisch formuliert: Die Unterscheidung zwischen dem Prinzip, das ein Seinsfeld regiert, und den durch es unterschiedenen Seienden, wird brüchig, es sinkt zurück in das Feld; somit verliert dieses Feld sein Relief, es verflacht, nivelliert sich, der Zugriff wird unmöglich oder doch zumindest ganz willkürlich.[128] So entdifferenzieren sich Zeit, Zugriff und Sein in einem verhängnisvollen Prozess.

Diese Prägnanzphasen sind daher fast unerträglich, eben weil in ihnen ihr Ende nicht absehbar ist; man scheint in eine Gegenwart festgenagelt zu sein, die keine Zukunft mehr offen lässt. Sie sind zugleich aber unerlässlich, denn sie zeigen durchaus einen „Fortschritt" an, nämlich einen solchen, der alle herkömmlichen und bislang verwendeten Begriffe in ihrer Vorläufigkeit anzeigt.[129] Soll es zu einer Einsicht kommen, dann muss sie durch die Qual der Prägnanz geläutert werden, wie Stahl im Feuer. Aber auch: diese „Läuterung" hat keine Zwangsläufigkeit! Ist die Einsicht gefunden, dann stellt sich die Prägnanzphase als unerlässlicher Schritt auf dem Weg hin… dar, aber eben *immer nur im Nachhinein*. Die Anstrengung kann ganz genauso gut in sich zurückfallen, sie kann den falschen Weg beschreiten oder in anderer Weise den Anspruch verfehlen, aus dem allein sie ihr Sein bezieht. Notwendigkeit ist eben immer nur ein Begriff, der im Nachhinein Sinn macht. Man sieht wohl, dass in diesen Kriseis oder Prägnanzphasen der Begriff der *Anarchie* seinen grundlegenden Sinn gewinnt: Was dort fehlt, ist etwas, was als Prinzip (*ar-*

127 Man könnte wieder mit Fleck sprechen. Dann würden sich solches, was bislang eine derartige Selbstverständlichkeit hatte, dass es fast als passive Koppelung verstanden wurde (zumindest in der Praxis; *in der Theorie* mag ein jeder *danach* darüber Aufschluss geben können, dass Instrumente nur so und so weit taugen – man ist ja nicht verrückt!), plötzlich ausdrücklich zu einer aktiven Koppelung wird, und damit jeder Kritik unterliegt.

128 Diese letzte Charakteristik ist intensiv ausgeführt im dritten Text der *Apeirontologie*.

129 Dieser Punkt ist ganz wichtig. Er kann auch durch keine Art von Erfahrung abgemildert werden. Furchtbar und fruchtbar kann die Krisis aber nur unter einer Bedingung sein: *dass man allen Ernstes nicht weiß, ob sie enden wird*, dass also auch die Erfahrung, es früher erlebt zu haben und überstanden zu haben, nicht zu einer Gewissheit führen kann, dass es diesmal genauso laufen wird. Eine solche Erfahrung ist etwa bei Schriftstellern unter dem (wieder trivialisierenden) Begriff der Schreibhemmung oder Schreibblockade bekannt. In Wirklichkeit geht es um eine *Unmöglichkeit* zu schreiben, deren Ende eben in allem blutigen Ernst nicht abzusehen ist.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ché) die Konstitution einer Seinsregion und die Unterscheidung der Seienden leisten könnte.

Dieser Phase der Anarchie – wo also alles in seine Gleich-Gültigkeit zurücktritt – entspricht im Übrigen *strukturell* (aber nicht unbedingt erlebnismäßig) ebenfalls eine Art von Humor, nämlich der *absolute absurde Humor*. Beispiele für diese Art Humors findet man etwa in den erstaunlichen mittelalterlichen Nonsens-Gedichten, die Ralph Dutli ins Deutsche übertragen hat.[130] In diesen Gedichten wird (im Spiel zwar, aber gleichwohl) ein sowohl ontologischer wie semantischer Nullpunkt inszeniert, von dem aus alle unmöglichen Wege ausstrahlen können. Es ist die Ziellosigkeit und durch nichts begrenzte Produktivität dieser Unsinnsgedichte, die eine strenge formale Begrenzung einfordert, um nicht der endlosen Ausfaserung anheim zu fallen. Dutli bringt in seinem Nachwort die Gedichte in Verbindung mit den alten Verkehrungsfesten und erwähnt dort im Zusammenhang mit dem „Narrenfest des Esels" auch den Gott Janus, „Gott des Übergangs und der Ambivalenz", der dort zusammen mit dem Esel als Symbol sexueller Potenz verehrt wurde.[131] Dieser Hinweis ist wertvoll, denn in der Tat scheint der Gott Janus seine ungewisse und launische Herrschaft über die Prägnanzphasen auszuüben: Diese sind ganz dezidiert Phasen des Übergangs; doch sie sind auch insofern „ambivalent", um bei Dutlis Termini zu bleiben, als ihr Ausgang und Gelingen keineswegs gesichert ist. In und während der Prägnanzphase ist gerade keine Richtung erkennbar. Wenn es aber gelingt, wenn die Prägnanz niederkommt, dann stellt sich eine neue Seinsregion oder doch Gegenstandsregion ein. (Damit klärt sich auch der Doppelsinn des Janus als Gott des Übergangs und des Anfangs.) Diese Unsicherheit der Prägnanzphase tritt in der klassischen Ikonographie des Janus mit dem in zwei Richtungen blickenden Doppelgesicht deutlich zutage.[132]

130 Ralph Dutli: Fatrasien.

131 Ebd. 126.

132 Im selben Nachwort überblickt Dutli einige poetische Orte, an denen Metaphern der Unmöglichkeit aufzutreten pflegen. Er resümiert: „Apokalyptisches Entsetzen über die verfinsterte Sonne, Verzweiflung über die grausame Macht des Eros, über enttäuschte Liebe und eine kaputte Welt, über den Niedergang von Treue, Freundschaft und ‚Tugend', aber auch die euphorische Beschwörung einer utopisch neuen Welt und der magischen Macht des Wortes, der Zauberlieder: Die Versammlung völlig unmöglicher Dinge scheint schon in der Antike und im Mittelalter viele Antriebe zu haben." (ebd. 135) Allerdings tritt in den *Fatrasien* die Absurdität ganz *rein*, *ohne* Antriebe auf. Das nähert sie in ihrer Radikalität jener Krisis an (ohne doch mit ihr identisch oder auch nur zwingend verbunden zu sein), die wir beschreiben und die gerade nicht die Folge eines Zusammenbruchs oder eines Einbruchs von Fremdem in eine gewohnte Ordnung ist, sondern im Gegenteil die *konsequente Überdrehung dieser Ordnung* (vgl. dazu wieder ‚Von Monstern und Krisen' in meiner *Apeirontologie*). Das Gedicht des ersten Trouba-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die dritte Ergänzung betrifft den in metaphysischer Hinsicht heikelsten Punkt der logischen Zeit: dass nämlich um jeden Preis jede Idee einer in der Geschichte wirksamen Teleologie ferngehalten werden muss. Würde man diese teleologische Idee wieder einlassen, dann würde man exakt die metaphysische Bedeutung der Zeit verfehlen, in der sie hier präsentiert wird. Denn dann würden die immer nur *in* der Geschichte, *in* der logischen Zeit gefällten Urteile über dieselbe übersprungen hin auf ein Urteil, das sich in einen der Zeit und Geschichte selbst transzendenten Ort stellte. Wir würden also wieder dem Irrtum der klassischen Metaphysik verfallen, wonach zwar der Mensch endlich sein mag, der wahre Sinn, Zweck, Grund oder wie man es nennen wollte, der Welt, des Kosmos aber ein unendlicher und ewig feststehender ist. Wir würden also wieder, anstatt in aller Konsequenz den Gedanken der Abschattung als ontologische und nicht nur erkenntnistheoretische Wahrheit fassen, der rein spekulativen und durch nichts gestützten Idee einer absoluten Objektivität und Wahrheit das Wort reden. (Und das „absolut" ist hier ganz streng gemeint: „losgelöst von allen Bedingungen".)

Unsere „Beispiele" mögen in dieser Hinsicht ebenso verführerisch sein wie unsere Terminologie. Beides lässt sich aber so aufklären, dass die Berechtigung von Beispiel- und Begriffswahl deutlich wird. (Freilich wird man sich auch dann immer wieder von neuem ermahnen müssen, den irreführenden Suggestionen von beidem nicht zu erliegen.) Die Beispiele, die wir gewählt haben, stammten vor allem aus dem Bereich der Wissenschaft, der Philosophie, auch der Kunst – also immer aus Bereichen, die durchaus eine Zielrichtung aufweisen und deren *formales* Ziel jeweils wohlbestimmt ist: „Wahrheit" oder „Vollkommenheit". Allerdings müssen wir uns daran erinnern, dass weder die Wahrheit einer Theorie oder Anschauungsweise noch die „Qualität" eines Kunstwerkes – was auch immer das heißen soll! – ein für alle Mal erwiesen und gesichert sind. In keinem Augenblick können wir die Zeit überspringen hin auf einen überzeitlichen Ort, von dem her sich uns die Wahrheit unverstellt und unabgeschattet, *in Epiphanie*, darstellen würde. Jedes Urteil

dours Guillaume IX., das Dutli auf der nächsten Seite auszugsweise in Übersetzung zitiert (und das uns im Dritten Teil anleiten wird), bringt das präzise auf den Punkt: „Ich mach ein Lied aus reinem Nichts […]." Ein anderer berühmter „Anarchist" ist die Titelfigur aus *V für Vendetta*. Interessanterweise kann Alan Moore in einem Text, den er während der Arbeit an dem Band verfasst hat, nicht nur allgemein einiges zum „kreativen Prozess" des Verfassens eines Comicbandes berichten, sondern auch von dieser Phase, in der alles möglich ist, aber noch nichts gewiss: „There was some element in all of these that I could use, but try as I might I couldn't come up with a coherent whole from such disjointed parts. I'm sure that it's a feeling that all artists and writers are familiar with… the sensation of there being something incredibly good just beyond your fingertips. It's frustrating and infuriating and you either fold up in despair or just carry on." (Moore, Lloyd: V for Vendetta. 272)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird *auf Zeit* ausgesprochen. Wenn wir, wie in der Mathematik, meinen, überzeitliche Wahrheiten auszusprechen, dann heißt das ganz präzise immer nur: Wir sprechen Wahrheiten aus, die sich uns mit dem transzendentalen Sinn der Überzeitlichkeit präsentieren. Aber auch diese Wahrheiten sind vielleicht nicht der Widerlegung, wohl aber der nachträglichen Neubestimmung zugänglich. (So machen die hochkomplexen Verwickelungen der Mathematik deren „Grundlagen" zwar nicht ungültig, sie wälzen aber das gesamte Verständnis der Grundbegriffe und Grundoperationen immer wieder von Grund auf um.)

Vor allem aber muss man die Bedingungsrichtung umkehren. Die Beispiele wissenschaftlicher Erkenntnis sind ihrerseits nur Spielarten der allgemeinen Struktur der Artikulation von Welt (dank Altermination und in der Dialektik des Vertex). Daher liegt hier weder eine Intellektualisierung noch ein Optimismus oder ähnliches vor, denn die Vorkommnisse der logischen Zeit heißen bei uns genau dann „Erkenntnis", wenn sie zum expliziten Gegenstand des Hinmerkens werden und wenn eine Etappe der logischen Zeit zum „Abschluss" kommt. So ein Abschluss kann natürlich auch eine Art Resignation sein (wie Moore es bemerkt, vgl. die vorige Fußnote). Aber man muss unterscheiden: Es gibt Resignation als bloßes Aufgeben und Resignation als ein Aufgeben, das sich in Form einer „Einsicht" gibt. Beides ist nichts dasselbe. Letzteres würde dann wieder als „Erkenntnis" auftreten. Man sieht, dass Erkenntnis erst durch die logische Zeit ihren Sinn gewinnt und nicht umgekehrt; deswegen sind die Beispiele auch legitim, denn sie präjudizieren eben nicht über den Sinn der logischen Zeit, sondern ihr Sinn wird von dieser neu bestimmt.

Darüber hinaus müssen auch jene anderen Phänomene der logischen Zeit beachtet werden: der Zusammenbruch, die Zerstörung, die Zersplitterung.

Aber hier tritt uns das andere Problem entgegen, dass nämlich die Sprache selbst uns beständig eine Teleologie unterjubelt, selbst noch dann, wenn wir sie explizit zu unterlaufen suchen. Was sind denn die drei eben genannten Weisen des „Scheiterns" anderes als Resultate, die, gemessen an der Norm des Gelingens, für zu leicht befunden werden. Also selbst noch dort, wo wir Zusammenbruch, Zerstörung oder Zersplitterung ausdrücklich auf dieselbe metaphysische Stufe wie Erkenntnis, Vollendung oder Fortschritt heben wollen, bestätigen wir sprachlich die Wertung, und mit ihr die mehr oder weniger verborgene Teleologie. Es ist aber vollkommen klar, woher diese Schwierigkeit kommt: Das Urteilen selbst, das Gelungenes von Gescheitertem sondert, ist in keiner Weise zu kritisieren. Wie sollte man auch Unvermeidliches kritisieren? (Wohlgemerkt, *worin* Gelingen oder Scheitern besteht, ist keineswegs immer schon festgelegt!) Der Fehler läge nur darin, die immer relative (im strengen Sinn) Beurteilung, die dennoch ihrem transzendentalen Sinn nach als eine endgültige auftritt, auch metaphysisch für eine endgültige zu halten. Daher ist die Redeweise in pragmatischer Hinsicht und in Bezug auf den transzendentalen Sinn des Urteils vollauf gerechtfertigt; *en toute rigeur métaphysique*

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muss jedes derartige Attribut aber immer in Klammern gesetzt werden, da es nur als Zitat des transzendentalen Sinns auftreten darf.

Vielleicht ist es hilfreich, die Metaphorik der Höhe und Tiefe, die die klassische Metaphysik durchdringt (und aus systematischen Gründen durchdringt), durch eine Metaphorik der *Oberfläche* zu ersetzen.[133] Natürlich kann eine solche Verschiebung der Metaphorik nicht als Allheilmittel gelten. Es drängen sich sofort eigene Gefahren auf. So darf man die Räumlichkeit, die Oberfläche nicht als ein begrenztes und schon irgendwie für sich bestehendes Feld auffassen, dass dann mehr oder weniger vollständig abgedeckt wird. Zwar kann sich das Fortspinnen der Metaphorik in Richtung auf eine Ausweitung bzw. Kontraktion der Oberfläche als fruchtbar erweisen; wieder müssen aber die Wertungen, die damit verbunden sind, hintan gestellt werden. Vielmehr entwirft sich das Feld als ganzes in jeder Epoche der logischen Zeit neu und anders, ins Endlose vervielfältigt durch die niemals zur Deckung kommenden Welten der verschiedenen Subjekte. (Schon ob diese sich recht genommen berühren können, bleibt fraglich.) „Epoche" kann dann als „Stehenbleiben", als „Stand" zu seinem terminologischen Recht kommen, indem es eine (relativ) stabile Phase logischer Zeit bezeichnet.

Sucht man sich schließlich, nach diesen drei Ergänzungen, das Wirken der logischen Zeit anschaulich zu machen, so fällt auf, nicht nur dass ihre Struktur kaum je theoretisch auch nur geahnt wurde, sondern auch dass sie nur selten Gegenstand einer Inszenierung wurde. Auf ein paar Beispiele kann man dennoch stoßen; die ersten drei gehören dabei der direkten Inszenierung der logischen Zeit selbst an, die letzten beiden hingegen einer ganz der Literatur eigenen Form von Reflexion.

Lacan entwickelt den Begriff der logischen Zeit in einem Aufsatz anhand eines logischen Rätsels. Darin sollen drei Gefängnisinsassen, die jeweils mit einer von zwei Farben markiert sind, die sie aber bei sich selbst nicht, bei den anderen sehr wohl erkennen können, *aus Gründen* dazu kommen, ihre eigene Farbe benennen zu können. Was dieses Rätsel vor den meisten anderen logischen Rätseln auszeichnet ist zweierlei: In ihm ist die Interaktion zwischen den Subjekten ausschlaggebend und die zeitlichen Etappen (Zögern, Loslaufen, Stehenbleiben…) sind für die Lösung des Rätsels unerlässlich. Zeit und Intersubjektivität mogeln sich also in einen Bereich, der als „rein logisch" gilt, mit der Folge, dass der Begriff der Logik selbst einer Verschiebung unterworfen wird. Es ist ein dermaßen gehörig geweiteter Begriff von Logik – ein *realistischer* Begriff von Logik –, der allein es rechtfertigt, dass wir den Begriff der logischen Zeit beibehalten. Dennoch bleibt bei diesem Bei-

133 In ganz derselben Stoßrichtung hat sich Deleuze, zumal in seiner Zusammenarbeit mit Guattari zunehmend um eine Metaphysik der Oberfläche bemüht, ebenfalls in einem ganz affirmativen Sinn, der alle pejorativen Konnotation, die oft mit der „Oberfläche" verbunden sind, hinter sich lässt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spiel das Problem, dass die Subjekte gleichsam reduziert auftreten, als Vernunftsubjekte eben, die ein Rätsel zu lösen haben.

Rätsellösen ist auch eine Schwäche von William von Baskerville in Ecos *Der Name der Rose*. Dessen Suche nach dem Mörder, der im Kloster umgeht, ist vor allem deswegen für unsere Fragen interessant, weil darin die Idee des Vordringens zur Wahrheit auf der Grundlage des Irrtums ernstgenommen wird: William findet den Mörder und mit ihm dessen Motiv am Ende nur, weil er von falschen Annahmen ausgegangen war. Gleichwohl löst sich zumindest die Krimihandlung auch hier in eine klare und gewissermaßen endgültige Unterscheidung in wahr und falsch auf.[134]

Dieses Problem, das in so ziemlich allen narrativen Versuchen, sich einer solchen Problematik zu nähern, liegt, kann eine Comic-Serie aus zwei Gründen besser auflösen: Erstens erlaubt und fordert das Genre der Comic-Serie geradezu eine gewisse anarchische Phantasie, die Realfilmen oder –serien ebenso wenig selbstverständlich ist wie Krimiromanen; zweitens verbürgt die spezielle Serienlogik, wonach nächste Woche alles wieder bei Null anfängt, ganz gleich was in der Vorwoche passiert ist, die Möglichkeit, dass eine Geschichte auch einmal zu einer extremen Absurdität ausgreifen kann. Daher kommt die präziseste Illustration der logischen Zeit, die mir bekannt ist, in einer Folge der *Simpsons* vor. In der Episode ‚Gone Maggie Gone' (Staffel XX, Episode 13) wird Maggie von den Nonnen eines Klosters gefangen gehalten; um sie auszulösen, macht sich ihre Schwester Lisa auf die Suche nach einem mysteriösen „Juwel": Die Parodie von Filmen und Büchern wie *Da Vinci Code* führt direkt in eine Erkenntnissuche, die nicht mehr rein logischen, sondern eminent symbolischen Regeln folgt.[135] Nach einigen Zwischenstationen sieht sich Lisa einem Satz gegenüber, der zwar der nächste Hinweis ist, aber für sich keinen Sinn ergibt. Lisa schließt richtig, dass es sich um ein Anagramm handeln muss. Der Satz lautet:

Great crimes kill holy sage.

Lisa stellt die Buchstaben nun um, und es stellt sich heraus, dass sie selbst offenbar der gesuchte Juwel ist:

134 Zur Eindeutigkeit als ontologischer Grundvoraussetzung des Genres Krimi vgl. vom Autor: ‚Ich sehe was, was Du nicht siehst.'

135 In der Tat war Maggie in die Hände der Nonnen geraten im Zug einer weiteren Parodie, nämlich auf das logische Rätsel der Flussüberquerung: Homer muss Maggie, den Hund und einen Sack Rattengift über den Fluss bringen, im Floß ist aber nur Platz für je eines. Die Lösung dieses logischen Rätsels wird unterbrochen, indem die Nonnen die vor den Stufen ihres Klosters abgelegte Maggie als ausgesetztes Baby aufnehmen und nicht mehr rausrücken!

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Regally, the gem rock is Lisa.

Doch als sie in das Kloster kommt, um sich als Heiliger Juwel zu präsentieren, nimmt ihr die Oberin genervt[136] den Block mit der entschlüsselten Botschaft aus der Hand und stellt die Buchstaben noch einmal um, so dass sich als „wahrer" Text ergibt:

It's really Maggie, Sherlock.

Die „wahre" Botschaft erklärt also Maggie zum gesuchten Juwel. Doch was die in ihrem Stolz gekränkte Lisa anmerkt, ist ganz richtig: Sie musste allererst die „falsche" Umstellung des *an sich sinnlosen* Ursprungstextes vorschlagen, damit die „richtige" Sinn ergibt! Die „richtige" Antwort ist richtig, nicht in Bezug auf eine unhistorische Problematik, eine an sich bestehende Frage, sondern nur und ausschließlich in Bezug auf eine Antwort, die sich in der „richtigen" als „falsch" erweist und sogar selbst nicht mehr als Antwort gelten darf, aber eben auch erst *dann*. Erstaunlich, dass erst die spielerische Freiheit der Parodie und des gepflegten Unfugs das exakteste Bild der Struktur der logischen Zeit zeichnen konnte. Einem „rationalen" Diskurs, der sich der Stütze des zumindest prinzipiell Feststehenden nicht begeben will, bleibt die Einsicht darin ebenso verschlossen wie der geschlossenen („rationalen") Narration ihre Darstellung.

Eine ganz andere Form der Auseinandersetzung mit dem Problem der logischen Zeit, nämlich die Form der gewissermaßen literarischen Reflexion, findet sich ausgerechnet in einem der ältesten schriftlich erhaltenen Texte der Menschheit: im Gilgamesch-Epos. Der Held gelangt dort auf der Suche nach Unsterblichkeit schließlich zum äußersten östlichen Rand der Welt. Dort gelingt es ihm, die Skorpionmenschen, die die Sonne bewachen, zu überreden, ihm den Zugang zu dem Zwillingsberg (!) freizugeben, aus dem die Sonne täglich aufsteigt. Denn dies ist der Zugang zu einer jenseitigen Welt, in der Gilgamesch hofft, Uta-napischti zu finden: „Das Geheimnis von Tod und Leben soll er mir offenbaren."[137]

Und so tritt Gilgamesch ein und auf die Bahn der Sonne. Er muss die gesamte Bahn durchschreiten, aber so, dass ihn die Sonne nicht einholt, er nicht von ihr verbrannt wird. Und so wird die Zeit plötzlich zu einer Größe, die ihre eigene Bedeutung erhält. Das Epos dekliniert diese Bedeutung durch, indem es alle zwölf Doppelstunden einzeln und mit immer gleichen Wendungen beschreibt. Dabei heißt es in den ersten neun Doppelstunden jedes Mal: „Die Finsternis ist undurchdringlich, denn Licht gibt es keines dort. / Nicht ist es ihm gegeben, hinter sich zu schauen." Dass Gilgamesch nicht hinter sich schauen kann, hat einen doppelten Sinn: Da er

136 „Wie viele Sätze kennst du, die mit ‚königlich' anfangen?!" – „Äh – diesen einen hier?"

137 Das Gilgamesch-Epos. 121. Neunte Tafel. Vers 77.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf ein Ziel aus ist, das eine wahrhafte Umwälzung verspricht, muss er von dem, was hinter ihm liegt, absehen. Und was versucht, ihn einzuholen, ist die Sonne selbst, die ihn zu verbrennen droht. Auf dem Weg solcher metaphysischer Fragen kann in der Tat keine vorangehende Beleuchtung erhofft werden; Gilgamesch bewegt sich weg von einem *bereits bekannten* Licht, hin zu etwas, was im Wortsinne *noch im Dunkeln* liegt. Die Sonne, die ihn verbrennt, die durch das Übermaß an Licht nur blenden könnte, entspricht dabei in faszinierender Weise dem Traum der vollkommenen Erkenntnis, der vollständigen Sichtbarmachung. Die gibt es nur, so der Mythos, um den Preis der Blendung. Alles sehen wollen, das Prinzip der Abschattung überwinden – das ist gleichbedeutend mit nichts mehr sehen können. Bzw. die einzige uns bekannte vollständige Beleuchtung rührt eben nicht von einer echten Erkenntnis oder Einsicht her, sondern ganz im Gegenteil aus dem Selbstverständlichen des verinnerlichten Denkstils (in dem das Wort bereits Fleisch geworden ist, wie Fleck schreibt). Gilgamesch erlebt dabei schmerzlich die Dunkelheit und die Zeit des Suchens: „Als er die siebte Doppelstunde erreicht, sehnt er sich nach dem Licht. […] Bei der achten Doppelstunde singt er ein Klagelied, so wie es ein Klagesänger tut.“[138] Doch bald kündigt sich der Ausweg an: „Bei der neunten Doppelstunde spürt er des Nordwindes Hauch. / Eine frische Brise weht ihm ins Gesicht.“[139]

Wenn man sich die Bahn, auf der Gilgamesch der Sonne voranrennen muss, verdeutlichen will, dann muss man, gleich welche kosmologischen Vorstellungen man zugrundelegt, zu einem eigenartigen Ergebnis kommen: Müsste Gilgamesch nicht, wenn er einen Tag lang auf der Bahn der Sonne läuft, am Ende exakt an derselben Stelle herauskommen, an der er die Bahn betreten hat? Oder noch genauer: Da die Sonne ja jeden Tag ihre Bahn ein winziges bisschen verschiebt, müsste Gilgamesch an einer Stelle herauskommen, die vom Anfang *minimal* unterschieden ist. Die geniale Pointe des Epos besteht darin, genau diese Zwangsläufigkeit anzuerkennen.

Denn es gelingt Gilgamesch mit knapper Not, den Lauf zu beenden, bevor ihn die Sonne einholt. Doch wo kommt er an? *Er kommt in einer Welt an, die diese eine ist, die er kennt, und die doch* zugleich *eine andere, wie transfigurierte ist*. Die Welt ist am Ende der Bahn gewissermaßen in ihre eigene Verdoppelung eingetreten, ihr eigener *Zwilling* geworden. Man kann alles wiedererkennen, und doch erkennt man es nur als ein anderes wieder!

Diese minimale und doch unendliche Verschiebung drückt sich in einer Art Läuterung des Stofflichen aus:

138 Ebd. 123. Neunte Tafel. Verse 157 und 160.

139 Ebd. Verse 163 f.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein Lapislazuli-Baum trägt Blätter da,
Frucht trägt er, dass eine Lust es ist, ihn zu betrachten.
[*Es fehlen acht Zeilen*]
Der Zeder Stamm ist ganz aus Tigerauge,
ihre blatttragenden Äste sind aus schwarz-weißem Streifenachat.
Aus Meereskoralle sind ihre Nadeln, ihre Zapfen sind aus rötlichem Streifenachat.
Anstelle von Dornen und Disteln wachsen darunter Kristalle.[140]

Und Gilgamesch trifft denn auch die Göttin Ischtar wieder, seine Beschützerin, die dort als Kneipenwirtin am Ufer eines Meeres lebt. Ein Spiel von Verdoppelungen entspinnt sich also, wie es uns oben bei Hoffmann begegnete. Doch noch hat Gilgamesch seinen Weg nicht vollendet: Was ihn antreibt, ist die Verbitterung über den Tod des geliebten Freundes Enkidu, und ebenso auch die Angst vor dem eigenen Tod. Und er sucht Uta-napischti, damit dieser ihm das Geheimnis offenbart, wie man dem Tod entgehen kann. Alles ist ihm gleichgültig geworden durch die Begegnung mit dem Tod; mehrfach weisen ihn Gesprächspartner auf seine körperliche und innerliche Verwahrlosung hin, und jedes Mal stellt er dem trotzig entgegen: „Warum sollten meine Wangen denn nicht ausgezehrt sein und eingefallen mein Gesicht? Usw.“[141] Es sind also alle Unterschiede und Probleme angesichts der Drohung des Todes nichtig geworden. Die wunderbare Situation des Gilgamesch in jener Zwillingswelt ist diese: *Er steht schon dort, wo ihn seine Reise hinführen sollte, nur weiß er es noch nicht, weil er sich davon irrige Vorstellungen machte*. Die Überwindung des Todes kann keine physische und reale sein; sie ist eine *in der* und *durch die* Welt. Uta-napischti selbst ist durch die List eines Gottes (und seinem Gehorsam diesem gegenüber) unsterblich geworden, und nicht etwa dadurch, dass er es gewollt und angestrebt hätte. Und dieser selbe Uta-napischti sorgt dann am Ende, gerade wegen des Besuchs von Gilgamesch, dafür, dass die Wege zum Land der Unsterblichen auf ewig verschlossen bleiben werden, dass also kein Weg aus der zeitlichen Existenz herausführt, in eine Welt der Unsterblichkeit. Es gilt vielmehr, die Welt selbst durch tätiges Handeln zu verklären. Das ist die Antwort, die Uta-napischti dem Gilgamesch von Anfang an auf dessen Klagen über die Sterblichkeit gibt: Gerade *weil* es den Tod gibt, gerade *weil* er unausweichlich ist, gilt es, sich der Sorge um die Sterblichen zu widmen.[142] Für Uta-napischti leitet sich aus der Endlichkeit ein Wert und eine Verpflichtung ab, nicht der Vorwand für Verzweifelung. Dass das nur eine mögliche Sichtweise ist, der sich eine ganz ebenso berechtigte entgegensetzt, werden wir als das Faktum des ‚Jenseits der logischen Zeit‘ weiter unten behandeln. In der Tat kann man sich die Frage stellen, welcher Art

140 Ebd. 123 f. Neunte Tafel. Verse 175 f. und 185-188.

141 Ebd. 134. Zehnte Tafel. Vers 220.

142 Ebd. 136 f. Zehnte Tafel. Verse 267-322.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gilgameschs „Einsicht“ in die Unausweichlichkeit des Todes am Ende denn ist: Sie hat aber sicher nichts mit einer triumphalen Erkenntnis zu tun, in der sich der Weise über das Menschengeschlecht erhebt. Sie gleicht eher einer Bescheidung in eine Notwendigkeit, die alle Anstrengungen nicht zu ändern vermochten, vielleicht gar einer Resignation. Auch daran zeigt sich noch einmal, dass die logische Zeit nicht unbedingt als der Weg zu „höherer“ Einsicht und schon gar nicht zu einer transzendenten Wahrheit aufgefasst werden muss: Gilgamesch kehrt, wie schon in seinem Wettlauf mit der Sonne figuriert, in exakt dieselbe Welt zurück, von der er aufgebrochen ist; er hat absolut nichts ändern können (er hat es höchstens durch seine Reise in das Land der Unsterblichen noch schlimmer gemacht). Was sich geändert hat, ist nicht einmal wirklich „er selbst“, zumindest nicht in einem irgendwie emphatischen Sinn der Weisheit. Nur die minimale Änderung ist geschehen, dass er den Satz nicht mehr versucht auszuhebeln, der ihm sagt, dass er sterben muss. („Erkenntnistheoretisch“ gewendet heißt das immer: dass er nicht zu einer transzendenten Position vorzurücken vermag.)[143]

So nimmt der Wettlauf mit der Sonne bereits das Ergebnis seiner gesamten Suche vorweg: Es gibt kein Entrinnen vor dem Tod, vor der spezifischen Begrenztheit des Menschen, die nicht durch die Unterstellung einer transzendenten Position überwunden werden kann.

Ein anderer Aspekt ist die Verbindung, die die Zeit mit dem Subjekt eingeht. Zeit, zumal als logische Zeit der Aus-einandersetzung von Welt und Subjekt verstanden, ist nur als *meine* Zeit. Genau das, dass mir Zeit zusteht und dass ich der Zeit bedarf, muss aber ebenso dringend eingesehen werden, um überhaupt ein Verhältnis zu ihr und zum Sein aufzubauen, wie die Tatsache der Sterblichkeit selbst. Ein „Märchen-Roman“ weist darauf in literarischer Reflexion hin, nämlich Michael Endes *Momo*. Dort erklärt der Meister Hora der Titelheldin:

„Du weißt ja, dass sie [die grauen Herren] von der Lebenszeit der Menschen existieren. Aber diese Zeit stirbt buchstäblich, wenn sie von ihrem wahren Eigentümer losgerissen wird. Denn jeder Mensch hat *seine* Zeit. Und nur solange sie wirklich die seine ist, bleibt sie lebendig.“
„Dann sind die grauen Herren also gar keine Menschen?“
„Nein, sie haben nur Menschengestalt angenommen.“
„Aber was sind sie dann?“
„In Wirklichkeit sind sie nichts.“
„Und wo kommen sie her?“

143 Und wir hatten ja oben (in ‚Sünde und Seufzen: Der *Römerbrief*‘ in einer Fußnote) als Interpretation der Sündenfallgeschichte vorgeschlagen, dass Adam darin von Gott dessen Wissen verlangte – und dass Gott es ihm gegeben hat, nämlich dieses: dass Adam sterben muss. Die Parallele ist nicht zu übersehen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Sie entstehen, weil die Menschen ihnen die Möglichkeit geben zu entstehen. Das genügt schon, damit es geschieht. Und nun geben die Menschen ihnen auch noch die Möglichkeit, sie zu beherrschen. Und auch das genügt, damit es geschehen kann.“[144]

Dreierlei ist an diesem zentralen Kapitel des Romans bemerkenswert: Erstens spricht sich dort in aller Strenge die Einsicht in die Zugehörigkeit der Zeit zu den einzelnen aus;[145] nicht so, wie es klassischerweise meist aufgefasst wird, nämlich als die begrenzte Zeit, die einem (von den Moiren, dem Schicksal oder Gott) zugeteilt ist, und die es deswegen vielleicht auch zu nutzen gilt. Es geht gerade nicht um die Endlichkeit, die Tatsache, dass schon im nächsten Augenblick das Leben vorbei sein könnte; es geht vielmehr darum, dass *ich meine Zeit zu leben habe*, dass Zeit ihre Realität aus der Erfahrung des Subjekts gewinnt und zugleich nicht als bloße leere Form für Erfahrungen missverstanden werden darf; meine subjektive (d.h. mir angehörige) Zeit hat gewissermaßen „Gewicht“, sie ist schon in sich *intensiv*.

Zweitens vermeidet Ende sehr klug jede Hypostasierung der grauen Herren: Nicht böse fremde Mächte machen das Erleben der Zeit als eigener und als intensiver unmöglich; vielmehr folgt dieses Nicht-Erleben einer Flucht des Subjekts selbst. Die grauen Herren, die anderer Menschen Zeit verrauchen, existieren nur als eben diese Flucht. Daraus folgt für Ende drittens die Aufgabe, sich im Gegenteil dem Erleben dieser Zeit zuzuwenden – eine Aufgabe, die sich in unserer Perspektive vor allem als eine der Einsicht in das Fungieren einer Welt darstellt, die durch ihre radikale Immanenz gekennzeichnet ist, die Ende aber durchaus auch als eine der Kunst des Lebens selbst vorstellt: „Und alle Zeit, die nicht mit dem Herzen wahrgenommen wird, ist so verloren wie die Farben des Regenbogens für einen Blinden oder das Lied eines Vogels für einen Tauben“[146], sagt Meister Hora der Heldin. Die Lehre des Buches – einer der eher seltenen Fälle, in denen ein Buch eine Lehre hat und an ihr gewinnt statt zu verlieren – lässt sich denn so zusammenfassen: Die Zeit, die man zu „sparen“ sucht, ist unwiederbringlich verloren; nur die Zeit, die man „verschwendet“, gehört einem ganz an.

Diese dreifache Charakteristik der erlebten Zeit, die nach unserer Beschreibung als solche ins Gewicht fällt, die intensiv ist und nicht übersehen werden darf, weil sie die Dimension einer Welt und eines Subjekts ist, wie wir sie zeichnen – diese dreifache Charakteristik in *Momo* ist außerordentlich wertvoll. Sie führt uns nämlich dazu, die Pluralitäten und Vielstimmigkeiten, die wir im Ersten Teil bereits all-

144 Michael Ende. Momo. 169.

145 Ganz richtig daher Momos Antwort auf die Frage, wann sie geboren sei: „Soweit ich mich erinnern kann, war ich immer schon da.“ (Ebd. 9). Lustigerweise stellt der oben schon erwähnte Guillaume, aus denkbar anderer Geisteshaltung, ganz ähnlich fest: „Weiß nicht, wann ich geboren bin […].“ (Vgl. Dutli: Fatrasien. 136).

146 A.a.O. 176.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gemein in Bezug auf das Subjekt und seine durch Altermination bestimmte Welt konstatieren konnten, ganz ebenso auch auf die logische Zeit auszuweiten. Dann ergibt sich, dass die logische Zeit so wie Welt allgemein in der Spannung *der erlebten Einzigkeit, der realen Vielstimmigkeit und der unterstellten (metaphysischen) Einheitlichkeit* steht. In der Tat gelingt es Ende nicht, diese allerletzte Konsequenz festzuhalten – auch bei ihm findet sich die Pluralität der Zeiten wieder in einer transzendenten Harmonie ein.[147]

Aber lässt sich bei unserer logischen Zeit noch ein „metaphysischer Sinn" ausmachen? Folgt aus der Beschränkung auf die Immanenz tatsächlich die Affirmation dieser Welt in ihrer tätigen Bearbeitung, wie es Uta-napischti Gilgamesch nahe legt? Was *liegt* jenseits der logischen Zeit?

Jenseits der logischen Zeit

Diese Konzeption von Zeit und Geschichte wird es, wenn sie denn streng durchgehalten wird, vermögen, die klassische Dichotomie zwischen einer zirkulären und einer linearen Geschichte zu überspringen. Denn sie vereint in sich *gleichberechtigt* beide Elemente: Das Zirkuläre ist die beständige und wesentliche Rückbezüglichkeit der Geschichte auf sich selbst, d.h. das Faktum der immer nachträglichen Konstitution ihres „Sinnes", die Erfindung der Vergangenheit durch die Gegenwart bzw. durch die „Zukunft" (im Ausgreifen des Vertex). Das Lineare ist dieses Ausgreifen selbst, da sich in ihm *gerichtet* Zeit erst öffnet. Aber das Ausgreifen ist eben nicht die ganze Wirklichkeit von Geschichte; sein Zurückfallen und „Scheitern", sein Verfehlen gehört ebenso wesentlich dazu. Hieraus erklärt sich auch der Gegensatz der Sichtweisen auf Geschichte, den Kant als den zwischen dem „Chiliasmus"

147 Doch auch hier bleibt Ende ein Schriftsteller, dem das Gewicht der philosophischen Tradition mit erstaunlicher Leichtigkeit zu Gebote steht: So setzt er diese Gesamtheit der Zeit mit der alten Vorstellung der Sphärenharmonie gleich, die man deswegen nicht hören kann, weil sie immer erklingt (175)! Der Tod ist ein Zurückgehen, eine Heimkehr, die mich als Ton in diese Harmonie eingliedert (177). Und der Ort dieser Harmonie ist dann auch der Quell jener wahren Namen, in denen sich unvermittelt und unverstellt die Wahrheit von allem aussagen ließe: „Immer deutlicher wurden sie, so dass Momo nun nach und nach Worte hörte, Worte einer Sprache, die sie noch nie vernommen hatte und die sie doch verstand. Es waren Sonne und Mond und die Planeten und alle Sterne, die ihre eigenen, ihre wirklichen Namen offenbarten. Und in diesen Namen lag beschlossen, was sie tun und wie sie alle zusammenwirken, um jede einzelne dieser Stundenblumen entstehen und wieder vergehen zu lassen." (182) Und von Stundenblumen, von der „himmlischen Blumen-Uhr, die nur auf- und zuquillt, und immer duftet", sprach auch schon Jean Paul (Vorschule. 39).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(der beständigen Verbesserung: Ausgreifen des Vertex) und „moralischem Terrorismus“ (der beständigen Verschlechterung: das Verfehlen) bezeichnet hat. Man sieht, dass die Theorie der logischen Zeit eine ist, die eben nicht mehr geradehin und metaphysisch auf ihren Gegenstand geht, sondern wiederum eine transzendental gegründete Theorie der Geschichte.

Damit korreliert auch, dass diese Theorie nicht einfach ein Zusammenkleben der heterogenen Teile Zirkularität/Linearität ist; dass sie diese zusammenzuführen vermag, zeigt vielmehr nur im Nachhinein ihre dialektische Richtigkeit an, ohne dass sie von diesem Bemühen ihren Ausgang nähme. Sie ist deswegen mehr als nur die Zusammenführung der beiden Hauptsichtweisen auf Geschichte, die dann nur sekundär und abhängig als eine weitere, „dritte“ Sichtweise bezeichnet werden könnte. Sie konstituiert eine ganz eigene Form, auf Geschichte zu blicken: In ihr ist Geschichte als solche Gegenstand, und doch wird jede grundsätzliche Wertung und Interpretation dieses Verlaufens der logischen Zeit – und das ist die strenge Definition von Geschichte: der Verlauf oder das Vergehen der logischen Zeit – verweigert. Das klingt nun wie eine Theorie, die überhaupt nicht den Namen einer Theorie über Geschichte verdient; es klingt wohl eher wie eine Art kleinster gemeinsamer Nenner. Aber erstens ist sie nicht durch bloße Abstraktion auf das Allgemeinste oder Notwendigste gewonnen, und zweitens muss man ganz genau bleiben:

Geschichte hat keinen Sinn, sie hat keine Richtung, weder eine sich wiederholende noch eine aufsteigende oder dekadente. Schon die bloße Idee, „der Geschichte“ eine solche Richtung unterlegen zu können, verfehlt den Gegenstand. Denn Geschichte besteht nirgends im Singular. Ganz phänomenologisch muss man sich die Frage stellen: Wie kann Geschichte zur Erscheinung kommen? Und wenn man so fragt, wird deutlich, dass „Geschichte“ der Name einer Vielzahl von Gedanken, Konzeptionen und Erlebnissinnen ist, die durch das Wort nur notdürftig zusammengehalten werden. Man kann, mit Fleck, eine Vielzahl von Denkkollektiven ausmachen, denen je spezifische Denkstile entsprechen; aber weder ist ein Subjekt immer nur Teil eines solchen Kollektivs, noch lassen sich Denkstil und Denkkollektiv selbst im Singular aussagen: Es gibt immer und wesentlich nur einen Plural an Denkstilen und Denkkollektiven. Wieso sollte nicht ein Naturforscher, der streng an den „Fortschritt“ seiner Wissenschaft glaubt, zugleich ein reaktionärer Mensch sein, der, um die strenge Formel von Gómez Dávila zu borgen, meint, dass der Mensch ein Problem ist, auf das es keine menschliche Lösung gibt – was gleichbedeutend mit der Unmöglichkeit echter (linearer) Geschichtlichkeit des Menschen ist?[148] Zudem ist es keineswegs sicher, dass sich der erfahrene Sinn oder Unsinn von Geschichte als ein für allemal feststehender gibt. Wo man „*den* Sinn *der* Geschichte“

148 Nicolás Gómez Dávila: Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. 263: „Reaktionär sein heißt verstehen, dass der Mensch ein Problem ist, wofür es keine menschliche Lösung gibt.“

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anzugeben sucht – egal ob in ihrem Kreisen, ihrer Dekadenz oder ihrem Fortschritt – überspringt man eben die immer neue Charakteristik, die nicht nur Ich und Welt im Zuge der Dialektik erhalten müssen, sondern auch die Geschichte selbst. Die „metaphysische Abstinenz" der Theorie der logischen Zeit ist also eine besondere Aufrichtigkeit dem Phänomen gegenüber.

Auf der anderen Seite ist es nie eine vollständige Abstinenz: Denn zum einen ist ja der Vertex als zentrales Element aller Beschreibung der so oder so gefasste Ausgriff der Dialektik über alles „Gegebene" hinaus auf einen Sinn, er sich allerdings niemals einstellt. Damit bleibt aber das Ausgreifen als solches erhalten: So wie das Seufzen das zur Erscheinungkommen des Leiblichen, des Atmens als solchen ist, so ist die Bewegung der Konstitution eines „Sinns" von Geschichte als solche das zur Erscheinungkommen von Geschichte. Der Begriff von Geschichte lässt sich also in der Tat nur als eine genau bestimmte Unbestimmtheit im Sinn von Deleuze begreifen, als eine je neue und je andere Konkretion von Geschichte, die vor allen Dingen die Dimension des Ausgreifens-auf beinhaltet, über die aber nicht a priori entschieden werden kann. Hier muss nun auch die Konkretion von Geschichte selbst ins Gewicht fallen, denn die bloß formale Unterscheidung in zyklische und in lineare Modelle von Geschichte bleibt leer und wertlos, solange sie sich nicht in die konkrete Gestalt einpassen, in der Geschichte je erscheint, und das heißt: solange sie jenseits der wirklich erlebten Geschichte selbst bleiben.

Vor allen Dingen aber gibt es etwas, das noch jenseits der Dialektik steht. Es gibt eine gewisse Tönung des Seins, eine Beleuchtung, einen Grad der Dichte oder Nähe des Seins, der nicht mehr vollständig in der Dialektik auf- bzw. aus ihr hervorzugehen vermag. Mit aller gehörigen Vorsicht ließe sich hier eine alte Entgegensetzung neu formulieren: Dem Reich der „Natur", das durch eine innere „Notwendigkeit" gekennzeichnet ist, steht das Reich der „Gnade" gegenüber. „Gnade" bezeichnet immer eine Unverfügbarkeit, die nicht mehr logisch zwingend oder physisch notwendig aus einem Zustand oder einer Entwicklung abgeleitet werden kann; sie übersteigt und überfliegt so souverän wie unvermutet das Sein in seiner Bestimmtheit. Wir können so das „Reich der Natur" mit dem Wirken der Dialektik, das als Geschichte erscheint, zusammenstellen; diesem kommt, freilich immer nur und ausschließlich im Rückblick, Notwendigkeit zu. Die „Gnade" ist dann ein Jenseits der Dialektik, die dieser nicht einen bestimmten Sinn gibt – die „Sinnkonstitution" ist ja gerade das Werk der Dialektik –, sondern vielmehr eine unmittelbar erfahrene Charakteristik. Es ist vor allen Dingen Nietzsche, der auf diesen so wichtigen Punkt führt: Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist eine der möglichen Weisen, Geschichte zu fassen. Dieser Zirkularität des Seins wurde dann von Seiten der christlichen Denker der handfeste Vorwurf gemacht, dass sie in eine Absurdität und Hoffnungslosigkeit führe, in der alles radikal *gleichgültig* ist. Alles wiederholt sich, nichts kann sich ändern, es gibt kein Entrinnen – so lässt sich diese Wiederkehr des Gleichen erfahren. Diese *Erfahrung* aber, und das ist das Entscheidende, ist nicht

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder doch nicht mehr Teil der Dialektik selbst. Hier wird nichts mehr eingesehen, nichts mehr durchdacht, kein Modell der Erklärung mehr erfasst, keine weitere und weitergehende Artikulation von Selbst und Welt mehr vollzogen. Oder genauer: Insofern die Hoffnungslosigkeit der zirkulären Geschichte erfahren ist, geht sie über alle Dialektik hinaus und gibt dem Gesamt des Erfahrbaren eine Färbung und eine geradezu taktile Qualität, die intimer, aber auch beängstigender ist als alles, was Gegenstand einer Bestimmung werden kann. Nicht mehr, *was wie* erscheint, steht dann in Frage, sondern gewissermaßen ein Milieu, das sich nicht zwangsläufig aus den Artikulationen von Welt ergibt oder ableitet. Vielleicht ist die Metapher des Taktilen hier die treffendste: Eine Dichte oder Fülle des Seins steht hier in Frage; die Zirkularität droht dagegen mit einer kompletten Entleerung und Verdünnung des Seins.

Worauf Nietzsche den Blick richtet – und diese Blickwendung ist erst möglich, nachdem das Christentum die antike Konzeption der Zirkularität als *leer* disqualifiziert hat; für die Antike selbst stellt sich das Problem noch nicht –, ist die Tatsache, dass das Sein unter dem Zeichen der ewigen Wiederkehr nicht so erfahren werden *muss*. Kann nicht gerade dann, wenn der Geschichte kein Außen zugewiesen wird, diese selbst in ihrer ganzen Fülle und Dichtigkeit, in ihrer geradezu greifbaren Unreduzierbarkeit und Bedeutsamkeit erfahren werden? Wir hatten das ja in Bezug auf die Geschichte der Wahrheit, d.h. die Wissenschaft, mit Fleck zu zeigen versucht: Gerade weil es keine Wahrheit an sich gibt, ist jede Etappe der Wahrheit in sich bedeutungsvoll und unverzichtbar – sogar und gerade dann, wenn man sie nur als Etappe auffasst, die der nächsten den Steigbügel zu halten hat, wenn man sie also nicht doch wieder zum Aspekt der Realisierung einer in sich ruhenden Wahrheit degradiert.

Der Punkt ist aber – und dieses Bild passt hier einmal wirklich –, dass beide Sichtweisen absolut gerechtfertigt bleiben. Diese Geschichte, die kein Außen kennt, kann mit der vollkommen gleichen Berechtigung als absolut leer oder als absolut voll erlebt werden. Hier gerät man in eine Antinomie der Geschichte, die nicht mehr theoretisch geklärt werden kann. Noch wichtiger ist aber, dass man nicht mehr sinnvoll behaupten kann, dass sich diese Frage aufgrund der theoretischen Vorannahmen je nach dieser oder jener Seite beantworten ließe. Im Gegenteil sind es die Ahnungen, wo eine Fülle des Seins zu vermuten wäre, die solche Theorien ihrerseits bestimmen. Denn Fülle oder Leere der zirkulären Geschichte sind eben nicht primär theoretische Gegenstände, sondern *Gegenstände unmittelbarer Erfahrung*. Als solche sind sie aber auch nicht, oder nur begrenzt in der Freiheit eines Subjekts anzusiedeln, zumindest nicht so, dass man sich frei und souverän *entscheiden* könnte, dieses oder jenes zu erfahren. Die „Ahnungen", von denen ich eben sprach, mögen in der Geschichte des Subjekts begründet liegen, in der sich Freiheit und Bestimmung durch den und das andere verwickeln; doch wie Geschichte und Sein erfahren wird, leitet sich eben nicht in einer irgendwie nachvollziehbaren Weise aus

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Geschichte einfach als Folge ab. Daher die Verwendung des zugegebenermaßen problematischen Begriffs der Gnade.

Das alles wird vollends deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass man die Antinomie ganz ebenso umkehren kann (denn insofern sie *auch* eine theoretische Frage ist, muss sie der Dialektik unterliegen). Können denn etwa nicht im Angesicht eines allmächtigen und allwissenden Gottes Sein und Geschichte zu einem Nichts zusammenschmelzen, all ihre Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit verlieren, ein bloßes Vorspiel zum Eigentlichen werden – ein Spiel, dessen Ausgang von Anbeginn an feststeht? Selbst wenn es gelingt, die göttliche Voraussicht mit der menschlichen Freiheit in Einklang zu bringen, so bleibt doch in einer z.B. christlich geprägten Denkweise als Axiom bestehen, dass Gott absolut weiß, wie das alles ausgehen wird, dass die Zeit im Grunde nur ein kleiner, minimal kleiner Umweg ist, der im Auge des Unendlichen keine Bedeutung für sich haben kann. Die Linearität der Heilsgeschichte droht so in exakt das umzuschlagen, was abzuwenden sie berufen war: die Hoffnungslosigkeit, nun freilich in neuer Gestalt. (Es sind vor allem die Autoren, die die durch nichts zu begrenzende Allmacht Gottes in den Vordergrund gestellt haben, die in dieser Gefahr sind, nicht zuletzt auch Paulus. Wir hatten oben gezeigt, wie gerade er die Hoffnung als eine Möglichkeit menschlicher Erfahrung allererst in einem transzendenten Gott gegründet sah. Man sieht aber wohl, dass es seinen guten Sinn hat, dass gerade er von der Hoffnung spricht: sie ist wie eine Angel, um die sich die Dialektiken der Geschichte drehen, und er gibt diesen im *Römerbrief* ja einen neuen Schlag.)

Leere und Fülle, Verdichtung und Verdünnung des Seins erscheinen so als das Jenseits der Dialektik von Geschichte: nicht ohne jeden Bezug zu ihr, im Gegenteil; wohl aber als etwas, was sich nicht seinerseits aus ihr ergibt, zumindest nicht logisch, und auch nicht dialektisch. Sie können nur erfahren werden; man kann auf die Möglichkeit, Fülle in jener Konzeption zu erfahren, hinweisen; man kann aber den Vollzug nicht selbst erzwingen. *Im Jenseits der Dialektik erscheint Geschichte als ein launisches Kippbild, dessen Launen freilich von uns je getragen werden müssen*.

In Umkehrung muss eine Philosophie der Immanenz mit ihrer Vorläufigkeit der „Ergebnisse“ diese keineswegs zwangsläufig entwerten, ganz im Gegenteil: Eben hierdurch kann ihnen der Wert zukommen, der ihnen auch zusteht, nämlich ein immer uneintauschbarer und einzigartiger. Gerade weil es keinen externen, absoluten Maßstab gibt, können die Dinge in ihrer selbst absoluten Wertigkeit erkannt werden. Das ist die tiefste Lektion, die sich dem einsamen Meister einer immanenten Metaphysik, Spinoza, entnehmen lässt: Nicht nur affirmiert Spinoza in seinem Denken das Sein als solches ganz und gar rückhaltlos, weil er es, und sogar explizit, als die Fülle alles Möglichen ansieht. (Was ihn keineswegs davon abhält, auch im Einzelnen Kritik zu üben, im Gegenteil, nämlich an jenen, die der Affirmation dieses Seins ihre *abergläubischen* Vorstellungen des Guten und Schlechten, der

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schuld und der Strafe entgegenstellen.) Die Affirmation des Seins wird bei ihm sogar zu einer Eigenschaft jedes Seiendes selbst, das, ganz gleich ob als Körper oder als Idee, immer sein eigenes Sein zu bewahren sucht und darin sich und das Sein überhaupt metaphysisch (und also nicht zufällig, im Einzelnen betrachtet oder gar psychologisch) bejaht.[149]

Wir sehen so, wie sich die Philosophie Spinozas in eine Nähe zu der niederländischen Malerei seiner Zeit bringt, die beide beleuchten kann. Denn wenn in dieser das Banale und Alltägliche wie durch das Licht der Ewigkeit verklärt ist, wenn etwa wie bei Vermeer eine Magd Milch aus einem Krug in eine Schale gießt und dieser *Moment* zugleich entrückt ist in eine Absolutheit, die aber keiner „Bedeutung" und keiner „Symbolik" verpflichtet ist, sondern nur der Zärtlichkeit zum Sein selbst – dann scheint darin so etwas wie eine Illustration jenes Satzes zu liegen, mit dem Spinoza im Fünften Teil seiner *Ethik* die Auslassungen über die dritte Erkenntnisgattung (die intuitive Erkenntnis, in der allein das wahre Glück des Menschen bestehen kann) einleitet: „Je mehr wir die Einzeldinge einsehen, desto mehr sehen wir Gott ein."[150]

Diese Fülle und Gegenwart der Gegenwart, die geradezu der einzige Gegenstand jener Malerei ist, hat bereits Todorov in die Nähe Spinozas gerückt:

C'est le „spinozisme" implicite de cette peinture, la glorification du monde visible et réel qu'on y perçoit (un monde dont chaque parcelle est devenue digne d'incarner la beauté), qui bloque toute soumission simple à une morale extérieure.[151]

149 Zum ideengeschichtlichen Hintergrund dieser Affirmation des Seins vgl. Blumenberg: Selbsterhaltung und Beharrung.

150 Spinoza: Ethik. 569. Fünfter Teil. Lehrsatz 24.

151 Tzvetan Todorov: Éloge du quotidien. 108. Zwar will Todorov die holländische Malerei insofern von Spinoza abgegrenzt wissen, als für diesen keine transzendente Moral überhaupt besteht, die Moralität in jener aber ihren Platz bewahrt, jedoch von der Malerei ihrerseits transzendiert werde: „La sublimation esthétique de la morale n'est pas un refus de reconnaître celle-ci, plutôt l'espoir que le beau ne puisse être du mal pur. La peinture hollondaise ne nie pas les vertus et les vices, mais les transcende en une réjouissance devant l'existence du monde." (109) Doch an dem Punkt des Jenseits der logischen Zeit, auf den wir hinführen wollen, fällt dieser Unterschied; Spinoza und die Maler treffen sich schließlich doch in einer ganz und gar bedingungslosen Affirmation des Seins. Das Kapitel heißt bei Todorov denn auch treffend „L'amour du monde". Auf eine ganz ähnliche Liebe zur Welt führt auch Handkes *Versuch über die Müdigkeit*: Jene (von Seite 50 an unternommene) Schilderung einer Müdigkeit, die gelten lässt und zur Geltung bringt, die als „großer Horizont der Müdigkeit" (53) alles umfasst und nichts zwingt, nähert sich in erstaunlicher Weise unserer Deutung Spinozas an: Auch diese Müdigkeit lässt das Reale mit dem Idealen ohne jede Anstrengung, ja gerade in

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nachklapp: Vertex, gezeichnet

Ich hatte zu Eingang des vorigen Kapitels, in dem der Vertex eingeführt wurde, eine paar Sätze aus *Le procéssus* von Marc-Antoine Mathieu zitiert. Es handelt sich dabei um den dritten Band der Reihe von Comics um den „Traumgefangenen" Julius Corentin Acquefacques. Mathieu dekliniert in diesen Bänden mehrere philosophische Fragen auf im besten Sinn ästhetische Weise durch, so nämlich, dass die Realität des Werkes nicht als bloße Explikation eines Abstrakten erscheint, sondern in ihrem ganz eigenen Recht verbleibt. Mathieu schafft dabei in sich ganz geschlossene Universen, die gerade dadurch Unendlichkeit und freie Variabilität erlangen – Träume eben. (Die Bände kehren immer wieder zu Szenarien unendlicher Ausdehnungen zurück, etwa in diesem dritten Band, wo der Protagonist auf den Mauer einer endlosen Fläche von gleichförmigen Räumen entlang läuft, die sämtliche Momente seines „Lebens" umfassen.) Diese „kafkaeske" Orientierung – wohl kein Zufall, dass der genannte Band „Der Prozess" heißt – wird durch einen klugen Humor sowohl in Thematik wie in Durchführung kontrapunktiert. Was nun diesen genannten Band betrifft, so ist der titelgebende Prozess, wie sich herausstellt, die Handlung des Bandes selbst, die sich am Ende als ganz in sich geschlossen erweist: Das Ende ist der Anfang, und das ohne jede Möglichkeit des Entrinnens; Gegenstand des Bandes ist, wie es dazu kommen konnte, dass eine Geschichte sich absolut selbst wiederholt und somit wirklich keinerlei Geschichtlichkeit im engen Sinn zulässt. (Hier bleibt die ewige Wiederkehr keine allgemeine Idee oder auch Erfahrung, sondern sie wird im Wortsinn vollzogen.) Wie kann es also dazu kommen? Acquefacques gerät in einen Traum, der ihm nicht zugedacht war; er verliert sich darin. Auf der Suche nach einem Ausweg gerät er in den „Vortex", in einen Wirbel, der ihn in eine Metaebene des Comics, damit auch ein Jenseits der Geschichte selbst wirft: Er findet sich plötzlich in einer dreidimensionalen Welt vor! (Der Archivar hatte dies als eine der Theorien über den Vortex genannt: „dreidimensionale Verwandlung/dreidimensionales Unglück (*avatar*)".) In dieser Welt steht er der seinen, erfahrbaren im strengen Sinn transzendent gegenüber: Er findet auf dem Boden die Seiten jenes Comics wieder, dem er selbst angehört. Es ist so, als gelänge es einem, Gott tatsächlich und direkt in die Karten zu schauen, indem man sich für eine „Zeit"

deren Abwesenheit zusammenfallen. „So wie das Ding im Augenblick sich zeigt, so *ist* es nicht bloß, so *soll* es auch sein. Und noch mehr: Das Ding erscheint in solch fundamentaler Müdigkeit nie nur für sich, sondern immer zusammen mit anderen, und wenn es auch nur wenige Dinge sein mögen, ist am Ende alles beieinander." (68) „Und das Relative zeigt sich im müden Blick absolut, und der Teil als das Ganze." (69) Ist es ein Zufall, dass Handke auf derselben Seite für dieses „Alles in einem" ausgerechnet auf die niederländliche Malerei des 17.Jhs. verweist?

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(welche?) aus den Verankerungen in einer Geschichte und aus der menschlichen „Begrenztheit“ löst. Der Vortex aus dem Comic ist also das genau Abbild des hypostasierten Vertex, wie wir ihn verstehen. Mehrere der Theorien, die der Archivar erwähnt, passen exakt hierzu: Der Vortex sei, so meint man zum Beispiel, „Brennpunkt der Schöpfung“ oder „Herz der Zeit“, „Spirale der großen Explikation“ oder auch „weißes Loch“. All diese Theorien finden ebenso gut auf die metaphysische Hypostasierung wie auf die transzendentale Funktion des Vertex Anwendung. Vielleicht ist aber der Vortex auch nur ein „großer Gag“, niemand weiß es. Denn dass der Humor eine solch zentrale Rolle in diesen Comics spielt, hat seine strenge Begründung darin, dass Humor eben das ist, was zwischen Fülle und Sinnlosigkeit des Seins navigiert. Ein „großer Witz“ mag das alles sein – das kann also wiederum heißen, es sei alles sinnlos und pures Spiel, oder aber umgekehrt, der Humor enthülle auf eine grundlegende Weise das Sein, nämlich so, dass dessen Oszillieren selbst anschaulich wird. Das ist auf jeden Fall *beunruhigend*, und da diese Comics von Mathieu mit dem Humor in seiner ganzen Ausbreitung, bis hin zum Kalauer beschäftigt sind, ist es sicher kein Zufall, dass das „weiße Loch“ des Vortex (*trou blanc*) homophon zum Beunruhigenden ist (*troublant*).

Was Acquefacques in diesem Band also geschieht, ist, dass er einen Nicht-Ort, der nur als Funktion gegeben werden kann, den Vertex, aus Versehen so besetzt, wie man nur einen Ort, eine fixe Position besetzen kann. Dadurch muss er sich ontologisch radikal entgrenzen, was dadurch ästhetisch dargestellt wird, dass sich die platte Zeichenfigur plötzlich in einer räumlichen Welt vorfindet, in der seine Geschichte auf Seiten im Wortsinn *vor ihm liegt*. Der Vertex ist die Ermöglichung der Geschichte, gerade weil man sich nicht an ihm aufhalten kann. Die Verzerrung der Zeit, die durch Acquefacques’ Herumsuchen im Vortex verursacht wird, untergräbt diese Möglichkeit und führt zu einer wort- und bildgleichen Wiederholung nicht nur des Gleichen, sondern des Selben. Das ist keine Zirkularität der Geschichte mehr, sondern ihre Abschaffung in einem stehenden Wirbel. (Die Seite, die den Vortex darstellt, lässt die zahllosen Räume, auf deren Mauern Acquefacques kurz zuvor noch wanderte und die die einzelnen Augenblicke der Geschichte in stehender Ewigkeit vorstellen, sich in einen Wirbel der Gleichzeitigkeit und Raumlosigkeit zusammenkrümmen.) Daher sucht den gesamten Band hindurch ein *doppelter* Acquefacques vergeblich der durch diese Verzerrung verursachten Verdoppelung seiner eigenen Person abzuhelfen, indem er ihr *zuvorkommt*.

Auch im folgenden vierten Band *Le début de la fin* (1995) findet sich ein strenge Parallele zu einigen hier zentralen Thesen: Wir hatten im vorigen Kapitel die Idee der asymmetrischen Spannung eingeführt, in der sich Etwas konstituieren muss. Nun dekliniert dieser vierte Band der Abenteuer des Traumgefangenen Acquefacques diesen Gedanken *in seiner Struktur* durch: Der Band ist von beiden „Enden“ her lesbar (weswegen der Titel auch einer eigenartigen Verschiebung unterliegt: es gibt „Anfänge“ des Endes, und kein eigentliches „Ende“): Beiderseits

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird *fast* dieselbe Geschichte erzählt, die um die Mitte als Achse gespiegelt ist. Will man die zweite Hälfte (genauer: die andere Hälfte) lesen, muss man das ganze Buch herumdrehen; die Erzählung steht jeweils nach der Mitte betrachtet, auf dem Kopf. Entscheidend ist nun, dass die Spiegelung – die auch inhaltlich Hauptthema ist – eben keine exakte, keine symmetrische ist. Vor und hinter der Spiegelachse steht immer nur *fast* dasselbe. *Es ist also der ganze Band selbst, der aus einer asymmetrischen Spannung geschöpft ist*. Auch das Umstülpen, das wir schon im Motto dieses Kapitels angeführt haben, tritt in der Erzählung als eine der möglichen Weisen auf, auf die Verzerrungen und Verunsicherungen, die diese Situation bietet, zu reagieren. Und man kann sich auch fragen, ob dieser Band nicht noch exakter die Idee einer Welt, die kein Außen kennt, abbildet, als *Le processus*, welcher letztere ja noch in einer gewissen Zirkularität verblieb: eine Geschichte, die immer nur wieder auf sich selbst verweisen kann, ohne dass sich Anfang und Ende angeben ließen, die diese „Selbstreferenz" aber nur deswegen sinnvoll und nicht tautologisch vollziehen kann, weil sie Verzerrungen und Verschiebungen hervorbringt.[152]

152 Wenn sich die Geschichte, wie wir meinten, immer erst im Nachhinein in ihrer Zwangsläufigkeit und inneren Logik konstituiert, dann ist das Beispiel dieses Bandes von Mathieu auch eines, das für diese These Gültigkeit hat: Ich hatte den Namen und den Begriff des Vertex lange entwickelt, als ich auf den Vortex in *Le processus* stieß und in ihm eine genaue Vorwegnahme des Vertex im transzendentalen Sinn und in seiner dialektischen Spannung zum Metaphysischen fand. Hier, wie immer in dem, was „Geschichte" heißt, sind Zufall und Notwendigkeit keine Gegensätze, sondern ebenfalls Aspekte desselben dialektischen Geschehens.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dritter Teil: Die Ballade von der reinen Intensität

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einleitung

Nach der Theorie der Welt im Zeichen der Altermination (Erster Teil) und der Konzeption einer logischen Zeit im Oszillieren des Vertex, der Vertices (Zweiter Teil) führt der Gedankengang am Ende auf jenes Unerklärliche zurück, das bislang nur vorausgesetzt war: das Subjekt. Vorausgesetzt war es in doppelter Hinsicht, einmal in seinem Sein und dann auch in der Weise, in der es zu verstehen sein soll. Dabei hatte sich bereits in letzterer Hinsicht, in der Erklärung des So-Seins des Subjekts, eine Unschärfe eingeschlichen, die nun erst ihre Aufklärung wird finden können. Wir hatten versucht, eine transzendentalphilosophische, eine phänomenologische Konzeption einerseits mit einer psychoanalytisch geprägten Theorie des Begehrens engzuführen. Schon darin liegt eine Schwierigkeit, die sich nicht einfach übergehen lässt, kann doch die Psychoanalyse für die Phänomenologie letzten Endes immer nur eine Provokation sein.[1] Man könnte freilich versuchen, eine Art von Kompromiss zwischen diesen divergenten Ansätzen herbeizuführen, indem man dem einen dieses Recht, dem andren jenen Anspruch einräumte. Solche „Ausgleiche" sind im philosophischen Geschäft allerdings meistens kaum mehr denn billige Kuhhändel, von denen sich nur der Makler, nicht aber die Vertragspartner, und noch weniger das Geschäft des Denkens selbst einen wirklichen Gewinn versprechen dürfen. Zudem führen die Reflexionen selbst in eine andere Richtung, die vielmehr zu einer *Kritik* der (klassischen) phänomenologischen wie der psychoanalytischen Position führen muss. Diese Kritik wird nicht so sehr die „Wahrheit" dieser Positionen *tout court* destruieren, als vielmehr ihre *Bedingtheit* aufzeigen. Damit werden sich Theorien, die einer „Bewusstseinsphilosophie" verpflichtet sind, ebenso wie solche, die im Gegenteil einer Unverfügbarkeit des Selbst das erste und letzte Wort geben, aus ihrem Herkommen erklären lassen. *Was hier geleistet werden soll, ist also zugleich und in notwendiger Einheit einer Theorie des Subjekts wie eine (Meta-)Theorie der Theorien des Subjekts*.

1 Vgl. dazu vom Autor: Die Phänomenologie und die Provokation des Unbewussten. Dort tritt im Übrigen als ein „Vorläufer" des Vertex die „Auffassungsfunktion" auf.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Kritik der Theorie des Begehrens wird sich im Laufe der Analyse wie nebenbei ergeben. Die Kritik der Phänomenologie liegt aber bereits in dem ersten Satz beschlossen, der wie ein Axiom diesen Dritten Teil leiten wird und der außerdem verständlich macht, wieso die vorgeschlagene Theorie des Subjekts *zugleich* und *notwendig* eine Metatheorie der Theorien des Subjekts sein soll und auch nur sein kann: *Keine Theorie des Subjekts kann anders als performativ sein*.

Diese These und ihre Implikationen sollen an der Hand einer denkbar unwahrscheinlichen Autorität entfaltet werden, nämlich eines der frühesten Gedichte in einer europäischen Volkssprache, dem ‚Lied aus reinem Nichts', von Guillaume IX von Aquitanien (im Deutschen auch Guilhem oder Guihelm). Dieses Gedicht eignet sich vor allem deswegen so gut, mit seiner Hilfe auf eine Sichtweise des Subjekts durchzustoßen, die meist den Blicken entzogen bleibt, weil sie eine Fülle von jenen Operationen entfaltet, die man mit (und hier auch gegen) Hegel als bestimmte Negationen bezeichnen kann. Zugleich geschieht das in so lässiger und lakonischer Weise, dass man meinen könnte, Guillaume wische vor Überdruss all jene Klischees und Vorstellungen von sich, die doch erst in einer Geschichte entstehen sollten, zu deren Vätern er gehört.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Apeiron und Performativität

Farai un vers de dreit nien
non er de mi ni d'autra gen
non er d'amor ni de joven
ni de ren au
qu'enans fo trobatz en durmen
sus un chivau

Je ferai un *vers* de pur rien
il ne sera ni de moi ni d'autres gens
il ne sera ni d'amour ni de jeunesse
ni de rien d'autre
sinon qu'il fut composé en dormant
sur un cheval

Ich mach ein Lied aus reinem Nichts,
Von mir nicht und von keinem spricht's,
Nicht Liebeslied, nicht jugendlich
Noch irgendwas.
Ich hab's im Schlaf gemacht, als ich
Im Sattel saß.[1]

Artikulation von Welt hatte sich uns im Ersten Teil als ein Effekt einer immer von neuem und immer vielfältig geübten Altermination ergeben, als Ergebnis eines Aktes also, durch den sich etwas als ein solches überhaupt erst zu geben vermag, indem es in ein bestimmtes Licht gestellt wird, in eine Beleuchtung, die ein jedes Etwas erst zu einem Etwas macht. Dieses Alter der Altermination, dieses andere, darf dabei aber selbst nicht wieder hypostasiert werden; es ist nicht von der Ordnung der

1 Der Originaltext und die Übersetzung ins Neufranzösische sind entnommen aus: Les troubadours. Anthologie bilingue. Introduction, choix et version française de Jacques Roubaud. 70-73. Die deutsche Übersetzung der Strophen 2, 4 und 7 stammt von mir; für die übrigen Strophen habe ich die Übersetzung von Ralph Dutli verwendet in: Nichts als Wunder. 45 f.; eine weitere, sehr schöne, für die gegenwärtigen Zwecke aber zu freie Übersetzung findet sich in Raoul Schrott: Die Erfindung der Poesie. 386 f.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch Altermination konstituierten Gegenstände (auch wenn es, wie wir vor allem in diesem Dritten Teil sehen werden, mit bestimmten „Gegenständen“ eine besonders privilegierte Beziehung unterhält). Dieses Alter nannten wir im Zweiten Teil den Vertex, der allein schon deswegen keiner Hypostasierung fähig ist, weil er notwendig im Plural und in Bewegung auftritt. Diese Bewegung – die eigentliche Dialektik der logischen Zeit – ergab sich als das Oszillieren des Gesetzes (als Form der „Realisierung“ des Vertex) in Buchstabe und Geist.

Der nächste Schritt ist ein äußerst einfacher und naheliegender: Wenn die „Welt“ der durchgängigen Altermination unterliegt, weshalb sollte dasselbe nicht auch für das Subjekt und sein „Innenleben“, seine „Gefühle“ etc. gelten? Wir müssen uns also einer Rückwendung der Struktur der Altermination auf das Subjekt stellen. Dabei hatten wir ebenso gesehen, dass sich im Prozess der Altermination ein „Rest“, eine „Widerständigkeit“ und „Textur“ dessen konstituiert, was dann als Etwas erscheinen kann. Eine solche Widerständigkeit und Textur muss daher auch für das sogenannte Innenleben angenommen werden. Weiterhin sahen wir, dass diese Widerständigkeit und vor allem der Ausschluss, den jede Altermination notwendig produziert, über kurz oder lang dieser Altermination ihre Begrenztheit aufweisen und sie weiterdrängen wird. (Schon in diesen kurzen Sätzen wird die These der Performativität des Subjekt-Seins eine erste Plausibilität gewonnen haben.)

Wir fragen nun nach einer Dimension des subjektiven Seins, die sich der Altermination in einer grundsätzlichen Weise entgegenstemmt – eine Dimension freilich, die nicht ihrerseits ein An-sich beanspruchen dürfte, sondern wie immer nur im Zusammen- und Widerspiel zur Altermination selbst wirksam sein kann. Wie sollen wir diese Dimension finden? Wir müssen zunächst *hören* lernen, hören auf den *Lärm*, der beständig im Subjekt herrscht, aber *als solcher* fast nie oder doch nur in ausgezeichneten (und keineswegs genussvollen) Momenten zu Tage tritt. Eine „Gestalt“ dieses Lärms hatten wir bereits angetroffen, nämlich die Ritournelle: jene Hintergrundmusik, die mit der Hauptmelodie nichts (oder fast) zu tun hat und die sich in abgebrochenen Wiederholungen verliert. Die Ritournelle war ein erster Hinweis darauf, dass das „Bewusstsein“ (schon als solches und noch vor der Hinzuziehung solcher Größen wie eines „Unbewussten“) vielleicht nicht primär als ein klares und deutliches zu begreifen ist, das nur kontingent der Verunreinigung unterliegt, sondern dass menschliches „Bewusstsein“ vielleicht im Gegenteil als ein solches zu nehmen ist, das immer auch und nebenbei *an anderes denkt*. Und diese Ritournelle ist in der Tat ein rechter Lärm, dessen Macht eigenartigerweise dadurch gebrochen werden kann, dass man ihn beim Wort nimmt, und das heißt: in den Fokus des Bewusstseins überführt.

Aber bei der Ritournelle, wie wir sie beschrieben haben, handelte es sich ja durchaus bereits um artikulierte Gehalte, wenn auch nicht um vollständig und bis zum Ende durchartikulierte: Satzfetzen, Ohrwürmer, halbe Erinnerungen… Das als Begleitmusik des Bewusstseins ist vielleicht bemerkenswert, oft störend, aber doch

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

noch nicht von der Radikalität, die die gesuchte Dimension vorweisen müsste. Doch in der Tat sind damit ja auch noch nicht alle Phänomene abgehakt, die hier in Frage kommen. Muss man nicht auf dem mit der Ritournelle eingeschlagenen Weg weitergehen und eine Art Explosion des Bewusstseins in die verschiedensten Richtungen konstatieren, eine Explosion, die meist nur mühsam auf- und zusammengehalten werden kann? Wohin splittert sich dieses komische Bewusstsein nicht immer auf: halb gefühlte leibliche Sensationen, nebenherlaufende Erinnerungsfetzen, „im Hinterkopf" Behaltenes, leise Gelüste, das Abebben irgendeiner Erregung vom Vortag… Diese Explosion, aus dem sich mühevoll der Fokus des Bewussten herauskämpft, hat schon manche Theorie des Subjekts bemerkt: Bei Freud heißt sie „das Vorbewusste", bei Leibniz „petites perceptions". Diese Betrachtungsweise vermag uns immerhin in die Richtung zu weisen, in der zu suchen ist, aber sie bleibt noch unzureichend; sie bleibt deswegen unzureichend, weil das in ihr Thematisierte *gegenständlich* bleibt.

Verharren wir aber zunächst bei den Wegen, die sich die Theorien des Subjekts immer gebahnt haben. Denn diese waren ja keineswegs taub gegenüber jenem Lärm, den wir zu hören versuchen. Sie haben ihn mit unzähligen Begriffen belegt und ihm damit eine neue Würde gegeben: die der falsch gespielten Stimme nämlich. „Leidenschaften", „Begierden", „Triebe", „Verlockungen", „Laster", „Sünden", „Animalisches" – ebenso viele Versuche, den Lärm zu disziplinieren, indem er in Raster von Kategorien eingepasst wird, in denen er als *Abweichung* vom „eigentlich" oder doch idealerweise Realen des Subjekts erscheinen kann. Die Lektion solcher klassischer Theorien ist eine doppelte: Erstens gehen Exklusion und Inklusion immer Hand in Hand: Das, was für minderwertig oder gar gefährlich erklärt wird und was eben dadurch aus der „Natur" ausgeschlossen ist (oder aus einer „ursprünglichen Natur"), erhält gerade durch diese Exklusion einen Platz innerhalb der Theorie vom Menschen. Zweitens führt letzten Endes eine Moral das Messer: Selbst wo der Mensch als unrettbar seinen Leidenschaften überlassen vorgestellt wird, ohne die Ansetzung einer ersten besseren Natur und/oder eines Gottes, wo also in der Behauptung die Wirklichkeit und Wirksamkeit irgendeines „Guten" bestritten ist und damit das Sein in moralischer Perspektive eingeebnet ist – dort ist das „Gute" doch immer noch wirksam, nämlich in der Theorie, die über seine endgültige Abwesenheit im Menschen entworfen wird.

Was erreichen und bewirken diese Theorien? Auch ihre Wirksamkeit ist eine doppelte: Zum einen gestalten sie jenen Lärm, dem wir nachlauschen, und zwingen ihn in Kategorien. Ein Rauschen und Surren wird zu einer wenn auch widerspenstigen Stimme gemacht. Der erste und grundsätzlichste Schritt, den offenbar jede Theorie des Subjekts machen muss, um sich seinen „Gegenstand" gefügig zu machen – ja, um ihn allererst zu einem *Gegenstand* zu machen –, ist dabei seine vollständige Umdeutung in wohl Begrenztes. Hat der Lärm aber „für sich" nicht die Gestalt des Gegenständlichen, also gar keine Gestalt, sondern ist er vielmehr – wie

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es andernorts bereits angedeutet wurde – von der Weise des Apeirontischen,[2] dann müssen die Theorien über das Subjekt den Lärm einer Umdeutung, Umwertung und *Gestaltung* unterwerfen. Diese Gestaltung hat zumeist die Form einer *Richtung*. Alle erwähnten Begriffe haben mehr oder weniger ausdrücklich zu ihrem Kern die Idee eines Drängens-auf, eines begehrlichen Auslangens-auf. Die Frage, die sich eine solche Theorie vom Menschen nachträglich entwirft, um ihre eigene Kategorisierung zu rechtfertigen, ist in letzter Konsequenz: Warum handelt und strebt der Mensch und wonach strebt er dabei? Die Antworten gehen dabei freilich weit auseinander, und es lassen sich mindestens je zwei Modelle unterscheiden, die Weise dieses Drängens und das Objekt desselben zu bestimmen. Dieses Darauf-aus kann als ein Angezogensein-durch oder als ein Vorangetriebensein-von vorgestellt werden; der Gegenstand mag als ein höchstes und – durch „Verkörperung", „Sünde", „Dekadenz"… – verlorenes Gut erscheinen oder aber als eine Fiktion, die selbst nicht näher umrissen werden kann, ja: deren Definitionsversuche geradezu ein wesentlicher Teil jenes Strebens sind, das das Objekt zu erreichen sucht. In einer recht groben Entgegensetzung ließe sich die jeweils erste Variante als Konzeption einer klassischen Metaphysik beschreiben, während die jeweils zweite spezifisch moderne Antwortversuche auf die Frage nach dem Streben des Menschen darstellte.[3]

Es gilt, diese These, die einen *Motor* menschlichen Tuns und Strebens zu bezeichnen sucht, grundsätzlich in Frage zu stellen. So wertvoll manche hierzu entworfene Antworten sein mögen – und eine von Freud und Lacan inspirierte Antwort hatten wir ja im Ersten Teil zur Anwendung gebracht –, so muss sich doch die Frage stellen lassen, ob die *Frage* selbst bereits richtig gestellt ist oder ob sie nicht vielmehr eingeklammert werden muss, will man eine gewisse fundamentale Dimension des Menschseins in den Blick, oder ins Ohr bekommen. Die Destruktion dieser Motorthese wird genau das sein, was oben als Kritik an den Philosophien des Begehrens angekündigt wurde.

Entscheidend für das Verständnis ist aber die zweite Weise der Wirksamkeit der Theorien über den Menschen: Sie sind eben performativ. D.h. ganz konkret, dass sie jene, die ihnen ihr *Ohr* schenken – und wir werden sehen, dass es Marktschreier allerorten gibt, und vor allem zu allen Zeiten –, dazu bringen, sich selbst im Lichte jener Theorie zu *sehen*. Damit das keine Trivialität bleibt, muss man sich wieder jener metaphysischen Grundlagen versichern, die in den vorangegangenen zwei Teilen expliziert wurden: Wir haben es hier nicht mit einem Schein zu tun, der durch eine ausreichende Anstrengung überwunden werden könnte hin auf die „wahre Sichtweise" auf den Menschen. Auch die Ausführungen dieses Dritten Teils wollen nicht der Vielzahl der Theorien die Eine Wahrheit entgegensetzen. Es soll hier in erster Linie eine Dimension aufgedeckt werden, die in den meisten Betrachtungen

2 Am Ende der *Apeirontologie*.

3 Vgl. dazu vom Autor: Eros – Trieb – Begehren.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Art verborgen blieb, die aber nicht nur unerlässlich für ein Verständnis jenes rätselhaften Wesens – des menschlichen Subjekts – ist, sondern auch für die Möglichkeit sowohl der Theorien überhaupt, als auch in ihrer Vielzahl wie auch schließlich in ihrer performativen Kraft. Daher wird in der Tat die „Wahrheit" über das Subjekt – gleichgültig ob man darunter das Subjekt allgemein oder aber sich selbst versteht – nur über jene Theorien *hergestellt*. Der Lärm, wenn er apeirontisch ist, ist selbst einer festen Wahrheit nicht fähig. Die Wahrheit wird also hergestellt, indem sich Subjekte im Lichte einer (historisch immer kontingenten) Theorie sehen lernen und beginnen, gemäß dieser Wahrheit zu handeln. (Wie das erste näherhin möglich ist und dass das zweite letzten Endes scheitern muss, wird weiter unten gezeigt werden.) Der Mensch, den Paulus in seiner Theologie „herstellt" – und er selbst ist wohl der erste gewesen, den er so „hergestellt" hat –, der wird Menschsein primär als Christsein, und dieses wiederum als einen exorbitanten Anspruch verstehen; dessen Denken und Leben, dessen Blick auf sich, auf sein Tun wie auf alle anderen und die Welt wird um die Probleme von Glaube und Sünde kreisen, dem wird jede noch so leise Regung, die sich nicht sofort einordnen ließe, zumindest unter dem Verdacht des Sündigen stehen. Wir täuschen uns aber, wenn wir darin eine ideologische Manipulation, eine Gehirnwäsche, einen Aberglauben sehen oder wenn wir solche Prozesse mit Begriffen wie „Internalisierung" o.ä. beschreiben wollten. Solche Auslegungen setzen voraus, was hier überall in Abrede steht: dass es nämlich ein Subjektsein jenseits (oder genauer: diesseits) performativer Theorien des Subjekts gäbe oder aber dass es eine (als solche erkennbare) wahre Theorie des Subjekts geben könne. Daher muss die Performativität jener Theorien in strenger Analogie zum Prozess der Artikulation von Welt gefasst werden, wie er im Zweiten Teil beschrieben wurde, immer im Rahmen einer Metaphysik der Immanenz.

Was wäre nun also, wenn all diesen Kategorisierungen, den feingliedrigsten wie den gröbsten, immer etwas entginge? Wenn also etwas gewissermaßen immer diesseits des Wahren verbliebe? Was wenn es eine Dimension gäbe, die sich geradezu dadurch definiert, dass sie nicht einmal in die Kategorie der Sünde oder der Leidenschaft fallen kann – Kategorien, die doch als Sammelbecken alles nicht Richtigen, nicht Geformten, nicht Bestimmten wirken können? Wenn es etwas „gäbe", was in seiner Wesensbestimmung solches ist, das sich jeder Bestimmtheit entzieht – und sei es noch die allgemeinste und „toleranteste" (und eine Kategorie wie „Sünde" ist außerordentlich „tolerant", was ein jeder Fanatiker beweist, der alles darein zu stecken vermag, was ihm auch nur im Entferntesten verdächtig erscheint)?

Dann muss man also in einer ersten begrifflichen Annäherung unterscheiden zwischen dem Bestimmten – also das, was eine gegebene Theorie affirmativ vom Menschen aussagt –, dem bestimmten Unbestimmten – das, was sie entweder zu einem erklärbaren Schlechten und tendenziell sich Entziehenden oder zu einem bloß Unwesentlichen erklärt – und schließlich einem unbestimmt Unbestimmten. Die

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beschäftigung mit der Psychoanalyse hat auch dieses Wertvolle, dass sie als Einübung in ein Denken des Subjekts dienen kann, denn sie verweigert – zumindest im Prinzip – jede Wertung der Aspekte, die gefunden werden. Sie führt daher – bei aller Systematik und Strenge ihrer Theorie – auf einen Weg, der *hören* macht und nichts als irrelevant oder „bloß unbestimmt" hintüber fallen lässt. Allerdings muss man sich dazu dann tatsächlich ihrer Kategorien entziehen. Und wie zuvor, so steht auch diese methodische Forderung innerhalb eines Auftrags, den man mit Deleuze als die Aufgabe einer Überwindung des Platonismus beschreiben kann, d.h. einer Abkehr von überzeitlichen Modellen des Wahren und Wesentlichen, woran sich die Realität in eine Hierarchie des Wirklichen ordnen ließe. Der Versuch, jene lärmende Dimension des Subjekts aufzufinden, muss sich also aus der Einebnung des Felds von Sein überhaupt verstehen lassen, aus dem heraus sich immer neu die Bestimmtheiten und das Wesentliche in endlosen Akten der Artikulation herausheben.

In der Tat lässt sich die gesuchte Dimension selbst als eine solche *Einebnung des Feldes* bestimmen. Nehmen wir daher eine erste und wesentliche Definition vorweg, die sich in allem, was folgt, wird bewähren müssen: *Der Lärm des Subjekts hat die Ungestalt des Apeiron, einer flirrenden Oberfläche, reiner Intensität*. Diese drei Namen bezeichnen alle dasselbe, höchstens in Unterscheidung nach den Aspekten, unter denen es betrachtet werden mag: nach seinem Seinscharakter, seinem Verhältnis zu „anderem", seiner phänomenologischen Qualität.

Mit gutem Grund ist es so schwer, zu dieser reinen Intensität durchzudringen. Sie ist immer schon *überspielt*. Und dass sie derartig überspielt ist, hat ebenfalls seinen guten Grund: Es lässt sich mit ihr schlichtweg nichts anfangen. Sie ist ja auch selbst und für sich genommen nichts. Eine erste Annäherung, vor jeder phänomenologischen Erfassung, mag daher über eine Reihe „bestimmter Negationen" laufen, Negationen der Negationen dieser Intensität. Wenn dabei überall das zum Tragen kommt, was Hegel voller Verachtung eine „schlechte Unendlichkeit" nennen würde,[4] dann entspricht diese ja in der Tat bedenkliche Begegnung voll und ganz den Erwartungen, zu denen uns unsere methodischen und metaphysischen Grundsätze berechtigen.

Wir hatten bereits im Ersten Teil bemerkt, wie Kultur allgemein sich in der Reduktion und Nivellierung der Widerständigkeit (der Textur) des Materiellen realisiert. Nichts hindert die Vermutung, dass sich eben dieselbe Unterwerfung auch im Subjekt selbst zeigt, *dass Kultur also eine Kadrierung des Apeiron ist*. Sie gibt, in je kontingenter Form, Rahmungen vor, in die sich das Unartikulierte des Subjektseins einfügen lässt, die auch jene immer variable Marge bestimmt, innerhalb derer Unartikuliertes oder „Abweichendes" an dem und für das Subjekt möglich ist. Leicht, zu leicht, geht sie dabei *zu weit*. Die von Foucault beschriebene Disziplinie-

4 Hegel: Phänomenologie des Geistes. 243.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung des gesellschaftlichen Seins tendiert dazu, alles Apeirontische als solches auszutreiben. Einen prägnanten Ausdruck findet das in Canettis Beschreibung des Soldaten (und die Militärakademien sind ja neben den Gefängnissen, Krankenhäusern, Fabriken und Schulen auch die Orte, in denen und von denen ausgehend sich nach *Überwachen und Strafen* die Disziplinierung der Moderne durchsetzt):

Die Erziehung des Soldaten beginnt damit, dass ihm viel mehr *verboten* wird als anderen Menschen. Auf die kleinsten *Übertretungen* stehen schwere Strafen. Die Sphäre des Nicht-Erlaubten, mit der jeder schon als Kind vertraut gemacht wird, erweitert sich für den Soldaten ins Riesenhafte. Mauern über Mauern werden um ihm errichtet; man leuchtet sie vor ihm ab, man lässt sie vor ihm wachsen. Ihre Höhe und Strenge kommt ihrer Deutlichkeit gleich. *Es ist von ihnen immer die Rede*, er kann nicht sagen, dass er sie nicht kennt. *Er beginnt, sich so zu bewegen, als ob er sie immer um sich fühlte*. Das *Eckige* des Soldaten ist wie das Echo seines Körpers auf ihre Härte und Glätte; er bekommt etwas von einer stereometrischen Figur. Er ist ein *Gefangener, der sich seinen Mauern angepasst hat*; ein Gefangener, der es zufrieden ist; der sich gegen seinen Zustand so wenig wehrt, *dass die Mauern ihn formen*. Während andere Gefangene nur einen Gedanken kennen: wie sie ihre Mauern *übersteigen* oder durchbrechen könnten, hat er sie als eine neue Natur, als natürliche Umgebung anerkannt, der man sich anpasst, *zu der man selber wird*.[5]

Wir sollten diese Beschreibungen im Kopf behalten, allerdings nicht nur als solche eines bestimmten „Berufsstands", als vielmehr als die der Situation des Subjekts als eines solchen, wenn auch mit einer doppelten Einschränkung, dass Canetti ohne Zweifel überspitzt eine besonders extreme Formung dieses Subjekts durch seine „Kultur" oder „Kultivierung" beschreibt[6] und dass wir unsererseits nicht schon zu

5 Canetti: Masse und Macht. 368 f. Außer „verboten" und „Eckige" sind alle Hervorhebungen von mir.

6 Canettis Beschreibung des Soldaten trifft sich hier mit einer anderen Theorie des „soldatischen Mannes", nämlich Klaus Theweleits Analyse des Faschismus als einer bestimmten Verquickung von Macht- und Geschlechterverhältnissen, deren historische Situierung und libidinöse Ökonomie (oder deren Mangel) er in *Männerphantasien* untersucht. Er stützt sich dabei vor allem auf die Kritik an der klassischen Psychoanalyse sowie auf den alternativen Entwurf, den Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* liefern. Einer ihrer zentralen Kritikpunkte ist, dass die am Ödipuskomplex orientierte Psychoanalyse ihrer eigenen historischen Verumständung nicht Rechnung trägt und mit ihren Theorien eines grundsätzlichen Mangels jene Machtverhältnisse fortschreibt, unter denen die kapitalistische Gesellschaft in einer bestimmten Hinsicht die „Krankheit" hervorbringt. Nun hatte ich selbst mit Lacan einen solchen Theoretiker des Mangels den Ausführungen des Ersten Teils zum Grunde gelegt. Bin ich nun also zu einer Parteinahme für diesen oder jene gezwungen? Das würde mich in Fragen verwickeln, die *so*, d.h. in solch verkürzter Form,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wissen beanspruchen können, wer oder was das da ist, was in seinem Sein beschrieben wird. Das Lied handelt eben weder von mir noch von sonst jemandem, den man benennen könnte; genau darin liegt seine Chance auf Universalität.

Immerhin ergibt sich als praktische Aufgabe für eine echte, „menschliche Kultur", die Kadrierungen selbst zu kadrieren, jenen Begrenzungen – in denen gleichwohl überhaupt nur ein Subjektsein stattfinden kann – selbst je Grenzen zu setzen. Robert Pfaller hat gezeigt, wie Kategorien wie „Vernünftigkeit" oder „Geschmack" nur insoweit produktiv wirksam sein können, als sie auf sich selbst angewandt und damit von einer unbegrenzten Geltung freigesprochen werden.[7]

Ein zweiter Weg zur Annäherung an die reine Intensität, eine zweite bestimmte Negation weist dieser Selbstanwendung der Kategorien ihren systematischen Platz zu. In der *Apeirontologie* wurde der Versuch unternommen, eine Theorie der logischen Zeit zu entwickeln, die eine bestimmte Phase derselben – die Prägnanzphasen oder Kriseis – in den Mittelpunkt stellte. In einer solchen Krisis steht ein für eine Seinsregion konstitutiver Unterschied *in Frage*, in der Fragwürdigkeit, das aber gerade nicht durch eine irgendwie äußerliche Kritik, sondern vielmehr durch eine Überdrehung der konstitutiven Differenz. Diese Differenz eröffnet, so hieß es dort, den Raum für eine bestimmte Weise, Sein oder eine Region von Sein aufzufassen. In der Krisis wird dieses Prinzip in solcher Weise überdreht, dass das Ganze auf einen seiner Teile bzw. das differenzierende Gesetz auf sich selbst abgebildet wird. Dadurch wird ein Bedingtes, ein durch die Differenz Konstituiertes dem Prinzip entgegenhoben bzw. das Prinzip ins Reich des durch es Bedingten hinabgesenkt. Es handelt sich nur um verschiedene Weisen, denselben Vorgang zu beschreiben, im Zuge dessen sich ein Feld *einebnet*, nivelliert, seine Kontur und sein Relief einbüßt; nur eine neue Setzung eines Prinzips, einer grundlegenden Differenz (oder aber das resignierte Zurückkommen auf eine alte Gestalt der Differenz) kann dann diese Indifferenz, dieses Apeirontische überwinden.

Was dort als „Sonntag des Selbst" bezeichnet wurde, ist nun einer ersten näheren Kennzeichnung zugänglich. Das Gesetz, das in Bezug auf das Subjekt in Frage steht, ist eines, das in seiner formalen Armut wenig Hoffnung auf eine fruchtbare philosophische Entfaltung macht, das aber gerade wegen seiner Armut seine eigene endlose Vervielfältigung erzwingt und sich damit beständig neu zu bestimmen hat: Die Differenz, die in Frage steht, ist die zwischen dem „Ich" und dem, was nicht zu

nicht meine sind. Was ich aber sagen kann, ist, dass auch die nun für mich leitende Dimension, die der reinen Intensität, keinen Mangel mehr kennt. Man schließe daraus in Bezug auf Fraktionsstreite, was man will. Auffällig ist immerhin, dass sich mir, wie gleich deutlich werden wird, eine ganz ähnliche Strukturierung der Redeweise aufgedrängt hat wie die, die Theweleit aufgefunden hatte, nämlich eine solche, die den Gegensatz von *Flüssigem* und *Festem* in den Mittelpunkt rückt.

7 Vgl. Robert Pfaller: Wofür es sich zu leben lohnt. Kap. 10.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diesem „Ich“ gehört. Es lässt sich jetzt schon sehen, dass diese Frage, in solcher formaler Abstraktion genommen, nie und nimmer zu einer handlichen Antwort führen kann, ja, dass sie in dieser Gestalt wohl – außer von Berufsphilosophen – nie auch nur gestellt wird. In ihrer konkreten Verwirklichung heftet sich diese Frage vielmehr immer an andere, nämlich an die nach den Forderungen der Rollen, in denen ein „Ich“ sich immer vorfindet. Diese Forderungen („Mann“, „Frau“, „Deutscher“, „Chinese“, „Ehemann“, „Mutter“, „Philosoph“, „Soldat“…) werden weiter unten unter dem Titel der *Namen* näher analysiert und von einer banalisierenden sozialen Deutung, die der Begriff der „Rolle“ nahe legt, abgegrenzt werden. In jedem Fall zeigt sich schon, dass diese Frage nach dem Ich und dem anderen des Ich (ebenso wie nach den anderen Ich) sich beständig vermittelt über kontingente und historisch hervorgebrachte Wesenheiten, die wie ein Rückstoß erst das Ich-Sagen ermöglichen. Was geschieht nun aber, wenn diese Wesenheiten fragwürdig werden, und wie werden sie fragwürdig? Wann wird der Sonntag des Selbst gefeiert und wie wird er begangen?

Vielleicht gibt es nicht nur einen Weg, der zu einem solchen Zusammenbruch führen kann, doch die Überdrehung des Gesetzes, die zur Krisis führt, ist sicher einer davon, und vielleicht einer der wichtigsten. Dann geschieht die Vernichtung der Wirksamkeit eines Prinzips, das mir das Ich-Sagen erlaubte, gerade dadurch, dass dieses Prinzip *absolut* gesetzt werden sollte. Das Beispiel des Shakespeareschen Coriolan wurde in der *Apeirontologie* ausführlich behandelt. Wir werden auch darauf noch zurückkommen müssen.

Im Augenblick, wo es mehr um eine erste Hinführung geht, ist es vielleicht nützlich, sich einigen Einwänden zu stellen, die aufgeworfen werden könnten. Denn diese Weise, die zeitliche Entwicklung sowie Überwindung eines Prinzips aus sich selbst heraus zu erklären, zieht den Verdacht auf sich. Der Verdacht hat seine guten Gründe: Wird da nicht einer Isoliertheit von gewissen Vorgängen das Wort geredet, so als könnte man von Entwicklungen sprechen, die ganz in und aus sich selbst heraus vor sich gingen? So als wäre Wirklichkeit nicht – gleich wie man sie betrachtet – immer ein Ineinander und Durcheinander, ein unentwirrbarer Knoten? Ein solcher Vorwurf ginge sicher ins Leere: So wie die Altermination, so wie der Vertex, so können auch die Prinzipien, von denen wir hier sprechen notwendig immer nur im Plural auftreten. (Und in der Tat bezeichnen diese drei Begriffe, wenn auch aus unterschiedlichen Richtungen, nur ein und dasselbe: den Plural von Sein überhaupt.) Andernfalls könnte niemand auf die Idee kommen, ein Prinzip absolut setzen zu wollen; es bedarf da schon des Widerspruchs durch andere Prinzipien. Aha, dann also die Integration dieser widersprüchlichen Welt in einer spekulativen Überhöhung der Theorie der Krisis: Dann ist es *eine* Bewegung, die Welt und Wirklichkeit schafft, indem sie sich durch Kriseis fortentwickelt – die Hegelsche „Bewegung des Begriffs“ selbst. Nein, auch das verfehlt das, worum es hier geht. Wir bezeichnen durchaus eine bestimmte Gestalt von Entwicklungen, eine Phase der logischen Zeit.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doch sehen wir nirgends eine Integration in *eine* Bewegung des Begriffs. Der Ansatz beim Subjekt (auch wenn dieses immer schon ein ontologisches, nie und nirgends ein vereinzeltes, isoliertes, gar solipsistisches ist) allein verbaut jeder spekulativen Integration „der" Welt in ein *Hen kai Pan* den Weg. Vor allem aber ist die Krisis, so wie wir sie beschreiben, nicht die notwendige Entwicklung, die zugleich als Scharnier den Umschlag in die nächste, die *höhere* Stufe des Geistes verwirklicht. Die Krisis ist wirklich und wahrhaftig Krisis: eine Ausweglosigkeit, die nur überwunden wird, wenn ein anderer Weg aus ihr erst erfunden worden ist (ein anderer Weg, sagen wir, nicht ein höherer), oder aber die in der Rückkehr zu irgendeinem Bewährten einfach nur verlassen und verpasst wird. Dazu passt, dass wir ernst damit machen, dass in dem Früheren das Späteren nicht schon irgendwie – etwa nur in einem An-sich, das noch Für-sich werden muss – enthalten ist. Jedes Etwas, von dem gesprochen werden kann, muss als Gegenstand einer Genese aufgefasst werden, *eine Genese, die mit dem Etwas aber auch erst die Kriterien und Maßstäbe mit entwirft, nach denen ein (dieses) Etwas hervorgebracht und verstanden werden kann*. Die Vervielfältigung der Formen, des Seins im Allgemeinen ist vielleicht das Einzige, was entgrenzt bleibt. Daher führt die Krisis auch nicht auf die nächste Form des Selben, sondern ganz im Gegenteil und wortwörtlich zunächst auf ein „reines Nichts".

Denn wenn die wesentlichsten und grundsätzlichsten Kategorien dessen, was ein „Mensch", ein „Mann", ein „Soldat"… zu sein hat, sich im Zuge der Krisis nivellieren, dann steht an diesem Sonntag des Selbst tatsächlich eine „schlechte Unendlichkeit" wie ein unüberwindlicher Block da. Sicher, man hat noch seine Erinnerungen und seine Fertigkeiten und sein Wissen über dies und das. Doch das alles wird in seiner schlichten Endlosigkeit gleich-gültig, wenn das Kriterium fehlt, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. Von den Tausenden und Abertausenden Erinnerungen, die ich von mir habe – welche sollten mir die Wahrheit über mich geben? So sinken sie alle in eine Gleichgültigkeit hinab, aus der sie nur die Erhebung eines anderen Prinzips retten könnte. Dass diese Fragen „Wer bin ich?" oder „Was bin ich?" – und dass diese beiden dann fast synonym auftreten können, sollte uns alleine schon Anstoß sein – tatsächlich und im allergründlichsten Ernst gestellt werden können, weist auf eine Problematik der Konstitution von „Ich" hin, der wir uns noch zu stellen haben. Ein Lied demnach, nicht nur von niemandem, sondern auch von Nichts (einem Nichts an Bestimmtheit und dem Nichts des fehlenden Bestimmungsgrundes).

Sicherlich bewahrt in den meisten Fällen die schlichte Pluralität solcher Prinzipien vor der letzten Verzweiflung. Kaum je fallen alle zugleich zusammen. Daher kennt dieser *Zweifel* seine Grade und erreicht, zum Glück, nicht immer und zwangsläufig seine letzte Stufe. Wenn es aber stimmt, dass hier immer, und zwar immer vermittelt, die Differenz in Frage steht, die erst bestimmt, wer und was „ich" bin, dann wird auch in einem Vorgriff deutlicher, weshalb wir den Lärm des Subjekts

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als eine flirrende *Oberfläche* beschrieben haben. Aus ihr – wenn auch sicher nicht in einem vollkommen souveränen Akt: von „wem" auch? – müssen sich jene Differenzen ausscheiden, die ein Ich-Sein und Ich-Sagen wieder ermöglichen sollen. Keine Tiefe, kein Jenseits – die Metaphysik der Immanenz fordert eine Ontologie der Oberfläche, die sie auch phänomenologisch im Lärm des Subjekts findet.[8]

Schon in dieser, noch vergleichsweise gegenständlichen Hinsicht muss diese Oberfläche daher flirren, gibt es doch nichts, woran sie sich in die Höhe aufrichten könnte. Es kann aber nicht ausbleiben, dass dieser Zweifel ebenso und vielleicht zuerst ein Flirren der Intensität ist. Dieser Zweifel gibt zugleich eine dritte Andeutung ex negativo auf jene Dimension der Intensität und auf die Performativität aller Theorien des Subjekts, die ihre Kehrseite ist.

Der Zweifel ist jener Moment und jenes Moment, in dem das streng Geschiedene ins Zwielicht gerät, in eine Zwei-falt, wo Vorder- und Rückseite sich nicht mehr klar scheiden lassen. Der Zweifel in diesem Sinn ist also jenes Überschwappen über die Grenzen, die ich mir selbst in meinem vermeintlichen Wissen über mich selbst gesetzt habe – ein Überschwappen, das vollkommen unvermeidlich ist und sogar von der Setzung (in diesem Fall der Prädikation) erst (gut paulinisch) gefordert wird. (Denn die „schlechte Unendlichkeit" lässt sich nicht austricksen.)

Es ist doch bezeichnend, dass die neuzeitliche Philosophie, jene Philosophie des Subjekts, von der wir bis heute zehren – wir können machen, was wir wollen – mit einer doppelten Versicherung beginnt. Die zweite Versicherung ist offensichtlich, sie wurde immer bemerkt und sie ist das Ziel der cartesischen Philosophie: die Versicherung seiner selbst des Subjekts. Damit konstituiert sich natürlich erst die Idee eines Subjekts, das sich zwar als Subjekt nicht selbst schafft, das sich selbst aber gleichwohl die erste Gewissheit ist. Diese erste Gewissheit wird zwar bald durch eine zweite ergänzt und untermauert; doch ist allzu deutlich, dass eben darin die Funktion und der Zweck dieser zweiten Gewissheit, die die *idea Dei* nennt, besteht.

8 Wenn daher Pfaller zurecht fordert, dass ein Prinzip wie die Vernünftigkeit nur selbst vernünftig angewandt werden darf, und das heißt, indem es sich selbst einzuschränken weiß, dann formuliert er damit einen klugen Rat zu einer *gesunden Nachahmung* der Krisis: Diese ist ja, wenn sie eintritt, immer eine gewaltsame Erschütterung, und sie kann keineswegs angestrebt werden. Jene Vernunftapostel, die alles „Ungesunde" und daher „Unvernünftige" – Alkohol, Tabak, Drogen, fettes Essen, Koffein… – für jeden *verbieten* wollen, streben ja keineswegs den Zusammenbruch ihres hehren Gesetzes der „Vernunft" an, und doch tut niemand so viel wie sie zu dessen Diskreditierung. Wer aber den Imperativ des Vernünftigen vernünftig einzuschränken versteht, der ahmt spielerisch jene Katastrophe nach, auf die jene im Ernst zusteuern. Was dieser Klügere dann tut, ist letzten Endes, dem Spiel der Kantischen Urteilskraft, die beständig Allgemeines und Besonderes neu ins Verhältnis setzt, Raum zu geben, Buchstabe und Geist des Gesetzes ins Spiel zueinander zu bringen, dessen Oszillieren nachzugeben.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass wir die Idee Gottes tragen, versichert uns der Tatsache, dass die Gewissheit des cogito nicht nur autistisch und abgeschlossen bleiben muss, sondern dass sich alle Gewissheit von dieser ersten des cogito aus bis in die letzten Enden der Welt ausbreiten darf. An der Gewissheit und Wohlbegrenztheit des Ich hängt also für die neuzeitliche Philosophie die Möglichkeit jeder Gewissheit überhaupt.

Was aber dabei übersehen wird, ist, dass diese zweite Versicherung einer ersten bedarf. Zwar weiß man, was der methodische Zweifel ist und welche gewichtige Rolle er spielt. Man fragt aber nie, was im methodischen Zweifel eigentlich mit dem Zweifel selbst geschieht! Denn bevor der Zweifel in dem Sinn methodisch wird, dass er den Weg zu einer Erkenntnis bahnen kann, einer unbezweifelbaren, wird er selbst einer Methodisierung unterworfen. Der Zweifel selbst ist im Denken Descartes' diszipliniert, und damit aller Macht der Verunsicherung, die uns hier interessiert, bar. Denn Descartes erkennt den Zweifel eben nicht als die grundsätzliche Infragestellung des Ich und seines Wissens über sich selbst an, oder genauer: Er imitiert diese ursprüngliche Funktion und Tätigkeit des Zweifels, indem er daraus eine Angelegenheit macht, die den Zweifel so wendet, dass aus ihm immer nur wieder eine klare Aussage entstehen kann. Denn er legt fest, wie mit dem gefährlichen Potential des Zweifels umzugehen ist: Was auch immer zweifelhaft ist, wird als unwahr betrachtet. Damit ist aber jeder echten Auseinandersetzung mit diesem zweifelhaften Ich der Weg abgeschnitten, zumal jeder dialektischen Weise der Betrachtung.[9]

Uns kann der Zweifel im oben beschriebenen Sinn als Indikator für jene Dimension des Subjekts gelten, die sich nicht integrieren lässt, nicht weil sie „unbewusst" wäre, sondern weil sie konstitutiv das *Überschwappen über* (das *débordement*) das je kontingente und performative Wissens über das Ich ist. Im Rückschluss wird es daher verständlich, dass die neuzeitliche Philosophie – als eine, die auf die Gewissheit eben dieses Ich setzt und mit ihr anhebt –, noch bevor sie diese Gewissheit postulieren kann, nicht nur einen methodischen Zweifel aufrufen muss, sondern zual-

9 Auch Hegel sieht sich gezwungen, den cartesischen Zweifel zu einer Verzweiflung zu radikalisieren, und zwar in einem Sinn, der in einem ersten Schritt unserer Bemühung entspricht, der freilich in einem zweiten nur die umso erfolgreichere und absolute Einbindung des Apeirontischen garantieren soll. „Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden oder eigentlicher als der Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so dass am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewusste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisierte Begriff ist." (Phänomenologie. 72)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lererst den Zweifel selbst methodisieren und damit auch sterilisieren, neutralisieren muss.

Diese Hinführungen müssen im Folgenden mit Leben erfüllt werden. Sicher ist, dass jene reine Intensität nicht als ein gelegentlicher Ausnahmefall, als „Ergebnis" einer Krisis betrachtet werden darf. Es ist immer „da" und wirksam, nämlich als jenes Überschwappen, Überfluten, jenes débordement der Grenzen dessen, was mein Ich bildet, ein débordement, das in alle Richtungen zugleich geschieht. Es darf dabei aber nicht leichthin mit jener Explosion des Bewusstseins verwechselt werden, die wir eingangs anführten, auch wenn es mit dieser sichtlich kommuniziert. Das Apeirontische muss in seiner Differenz und Spannung zum Bewussten und Gegenständlichen gefasst werden. Und wieder zeigt sich so eine asymmetrische Spannung am Werk, denn nur begrifflich, nicht aber ontologisch haben wir es hier mit schlichten Gegensätzen zu tun. Dieses Apeirontische muss, obwohl das „Unwesentliche", als ein wesentliches Element des „Bewusstseins" begriffen werden.

Nun ist es ja nicht so, dass man sagen könnte, dieses Ausufern, bzw. das Apeirontische des Ich sei mein wahres Sein. Das wäre Unfug. *Mein Sein ist eben die Spannung zwischen Apeirontischem und Gegenständlichem*. Das Gegenständliche ist immer das Ergebnis und die Sedimentierung einer Sinngeschichte. Es verweist so auf eine Geschichte, eine logische Zeit, die ihre ganz eigene Stabilität mit stiftet, eben indem sie performativ ist. Es verweist subjektiv gesprochen auf eine transzendentale Gewohnheit, eine „Erfahrenheit" (Fleck), eine *Falte*.

Die Schwierigkeit liegt darin, das Apeirontische des Bewusstseins so in den Blick zu bekommen, dass es *als Apeirontisches* erscheint. Zwischen Scylla und Charybdis der Vergegenständlichung des Apeirontischen (die dieses also verfehlen müsste) und ihrer Auflösung in Beliebigkeit, in bloß Ahnungsvolles oder Lyrisches muss die Untersuchung fortfahren.

Und dieses alte Bild passt für einmal ganz hervorragend: Zwischen dem Fels, der ein Monstrum beherbergt, und dem Strudel, der den Rachen eines zweiten bildet – damit bestätigt sich eine „metaphorische" Linie, die sich wie von alleine längst eingeschlichen hat. Auf der einen Seite das Artikulierte, Wohlbestimmte, das „Gegenständliche", das mit dem *Sehen* einerseits und dem *festen Land* andererseits assoziiert ist, auf der andren das Apeirontische, das sich als *Lärm* kundtut und Bilder des *Fließenden* und des *Meers* heraufruft.[10] (Ganz zu schweigen von den Monstern,

10 Warum also das „metaphorisch" noch in Anführungszeichen? Weil es keineswegs sicher ist, dass es sich dabei nur um eine Redeweise handelt bzw. weil sich zwischen „Redeweisen" und Aspekten der Artikulationen von Welt nicht mehr so ohne Weiteres unterscheiden lässt, wie die Theorien der logischen Zeit und der Performativität beweisen. Die oben erwähnte Arbeit von Theweleit ist dafür ein eindrucksvoller und im Übrigen auch beklemmender Beleg.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die begegnen werden!) Und nun hat doch Leibniz, wenn auch natürlich immer im Rahmen seiner Metaphysik, einen erstaunlichen Ausdruck für diese Verbindung gefunden:

Man sieht auch, dass die Wahrnehmungen unserer Sinne, selbst wo sie klar sind, irgendeine verworrene Empfindung enthalten müssen, denn da alle Körper des Universums miteinander in Sympathie stehen, empfängt der unsere den Eindruck aller anderen, und obwohl sich unsere Sinne auf alles beziehen, ist es nicht möglich, dass sich unsere Seele allem einzeln widmet; daher sind unsere verworrenen Empfindungen ein Resultat der Vielfalt der Wahrnehmungen, die ganz und gar unendlich ist. In etwa so, wie das verworrene Murmeln, das jene vernehmen, die sich dem Ufer des Meeres nähern, vom Zusammenklang des Anstoßens der unzähligen Wellen kommt. Denn wenn es von mehreren Wahrnehmungen – die sich nicht zu einer zusammenfügen – nicht eine gibt, die die übrigen überragt, und wenn sie in etwa einen gleich starken oder gleichermaßen die Aufmerksamkeit der Seele fesselnden Eindruck machen, dann kann diese sie nur verworren wahrnehmen.[11]

Was Guillaume gelingt – ein *Lied von reinem Nichts* zu machen –, kann einer philosophischen Arbeit nicht gelingen. Sie kann weder ganz Lied sein noch ausführlich von einem reinen Nichts handeln. Sie muss von etwas handeln oder, indem sie davon handelt, es zu „etwas" machen. Die Anlehnung an Guillaume geschieht daher auch in der Hoffnung, diese Vergegenständlichung wie in einem Schielen oder

11 Leibniz: Discours de métaphysique. § 33 : „On voit aussi que les perceptions de nos sens, lors même qu'elles sont claires, doivent nécessairement contenir quelque sentiment confus, car, comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nôtre reçoit l'impresssion de tous les autres, et quoique nos sens se rapportent à tout, il n'est pas possible que notre âme puisse attendre à tout en particulier; c'est pourquoi nos sentiments confus sont le résultat d'une variété de perceptions qui est tout à fait infinie. Et c'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer vient de l'assemblage des répercussions des vagues innombrables. Or, si de plusieurs perceptions (qui ne s'accordent point à en faire une) il n'y a aucune qui excelle pardessus les autres, et si elles font à peu près des impressions également fortes ou également capables de déterminer l'attention de l'âme, elle ne s'en peut apercevoir que confusément." G.W. Leibniz: Discours de métaphysique. Suivi de ‚Monadologie' et autres textes. 211. GP IV. 459. Übersetzung RHZ. An diesem Punkt ist es sicher nicht mehr schwierig, die Aspekte einer Metaphysik der Transzendenz zu identifizieren und in „Abzug" zu bringen, die sich mit unserem Ansatz nicht vertragen (Primat des Gegenständlichen, des *an sich* Wohlbestimmten, Verankerung in einer transzendenten Wahrheit etc.). Zur Theorie der „petites perceptions" siehe das Vorwort der *Nouveaux Essais*, wo auch das Bild vom Meeresrauschen wiederkehrt. Siehe auch das nächste Kapitel III, 2.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch den Filter des Gesangs wenigstens als Gefahr präsent, wenn schon nicht ganz auf Abstand zu halten.[12]

12 Diese Gefahr drückt Bergson klar in seinem *Essai* aus: „Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu'il y a de stable, de commun et par conséquent d'impersonnel dans les impressions, de l'humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. Pour lutter à armes égales, celles-ci devraient s'exprimer par des mots précis; mais ces mots, à peine formés, se retourneraient contre la sensation qui leur donna naissance, et inventés pour témoigner que la sensation est instable, ils lui imposeraient leur propre stabilité." (98)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Auf dem Weg zur reinen Intensität

No sai en qual hora-m fui natz
no soi alegres ni iratz
no soi estranh s ni soi privatz
ni no-n puese au
qu'enaisi fui de nueits fadatz
sob r'un pueg au

Je ne sais quelle heure je suis né
je ne suis ni joyeux ni triste
je ne suis ni sauvage ni familier
et je ne sais être autrement
je fus doué la nuit par une fée
sur un mont haut

Weiß nicht, wann Mutter mich gebar,
bin Heiterkeit wie Trübsinns bar,
nicht fremdländisch und nicht Nachbar,
und könnt nicht anders sein.
Des Nachts nahm eine Fee ich wahr,
auf hohen Bergs Gestein.

Da weiß aber einer nun wirklich nicht viel über sich. Dass man seine Geburtstunde nicht kennt, mag ja passieren, auch vielleicht, dass man über die eigene Herkunft nichts Sicheres zu sagen weiß. Aber immerhin seinen eigenen Gefühlen sollte man doch über den Weg trauen dürfen. Unser Sänger behauptet aber, dass er weder heiter noch traurig ist, und auch nicht anders sein kann.

Nehmen wir diese Hinweise wieder im Sinn bestimmter Negationen, dann klärt sich sogleich, was hier in Rede steht. Stimmungen, Gefühle, Affekte, Emotionen – ebenso viele Begriffe, die auf ein Unmittelbares verweisen, das ich als Subjekt zu spüren habe, dessen Präsenz ich mich nicht entziehen kann, das mir als Bewusstsein nicht anders als bewusst sein kann.

Es kann hier nicht darum gehen, eine ausgefeilte Theorie vorzuschlagen, die diese und die ihnen verwandten Begriffe ordnet, die Phänomene säuberlich scheidet und ihren phänomenologischen Ort in den Urteilen und Erkenntnissen, in den Handlungen und Entscheidungen der Subjekte nachweist. Vielmehr ist zu erwarten,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass das, was wir dazu zu sagen haben, solche Versuche einer Systematisierung des „Affektiven“ oder „Irrationalen“ grundsätzlich in die Frage stellen wird.

Ein erstes Problem stellt sich sofort: Sind die Stimmungen und Affekte tatsächlich ein Unmittelbares, dann lässt sich schwer verständlich machen, wie von ihnen eine Wissenschaft (zumal eine klassifizierende) entworfen werden kann. Es steht ja keineswegs fest, dass wir etwa ein und dieselbe Stimmung mehr als nur einmal, ja: mehr als nur einen Augenblick oder doch nur eine recht begrenzte Zeit lang „haben“ können. Und empfinden wir immer oder auch nur regelmäßig die selbe Wut? Und sind nicht überhaupt die Worte, die wir auf Stimmungen und Affekte anwenden, zum einen von solcher Grobheit, zum andren vom tausendfachen Gebrauch so verschlissen, dass wir sicher sein können, dass das, was wir mit ihnen meinen, durch ihre Raster fallen muss?

Diese Mahnungen werden wie Totschlagargumente wirken, die jeder Nachforschung von vornherein den Weg abschneiden; ich möchte es lieber so verstanden wissen, dass sich die Nachforschungen beständig an diese Mahnungen erinnern müssen, wollen sie nicht in allzu glatten und gefälligen Kategorisierungen stecken bleiben. Zumal der radikalen Uneintauschbarkeit der Stimmungen – schon *meiner* Stimmungen von gestern und heute, erst recht derjenigen *verschiedener* Subjekte – wird man sich schlicht und einfach stellen müssen.

Dagegen hat sich bereits angedeutet, dass ich in diesen Analysen meinerseits auf ein sehr gefälliges Schema zurückgreifen werde: Zum Zweck der Untersuchung unterscheide ich nur zwischen „Stimmungen“ und „Affekten“, denen sich das „Denken“ gegenüberstellt. Was damit je gemeint ist, wird im Verlauf deutlich werden, ebenso auch, weshalb diese wie jede Unterscheidung notwendig eine vorläufige sein muss und daher die Anführungszeichen auch hier wieder ihr Recht haben.

Wie auch immer es um die Kommunizierbarkeit oder Allgemeinheitsfähigkeit von Stimmung und Affekt steht, so stellt man doch fest, dass sie Unterschiede kennen. Der grundsätzlichste und von allen Theoretikern betonte Unterschied ist der zwischen positiven und negativen, also solchen, die Lust bzw. Unlust erzeugen. Aber können wir sicher sein, dass dieser Unterschied ein so fest umrissener ist? Schließlich führen die meisten Theorien der Affekte – das Thema der Stimmungen ist deutlich jünger in der Philosophie – nach der Konstatierung der Elementarzutaten über immer verzwicktere Komplikationen in ein Reich vielfältiger Mischungen, sichtlich getrieben von dem Bestreben, einer Realität des Empfindens Rechnung zu tragen, die jene erste Unterscheidung in vielen ihrer Gestalten unterläuft. Ihren Höhepunkt erreicht diese Linie der Thematisierung des Affektiven wohl bei Freud, wo die *Ambivalenz* geradezu zum Prinzip des affektiven Lebens erhoben ist. Doch selbst Freud geht zumeist von *im Prinzip* geschiedenen Elementaraffekten aus, die sich durch das Wirken des Unbewussten zu jenen ambivalenten Gestaltungen zusammenfügen, die gleichsam die Knoten des Seelenlebens bezeichnen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sehr viel weiter führt freilich seine These, die der Angst eine Sonderstellung einräumt: „Die Angst ist also die allgemein gangbare Münze, gegen welche alle Affektregungen eingetauscht werden oder werden können, wenn der dazugehörige Vorstellungsinhalt der Verdrängung unterlegen ist.“[1]

Freilich, auch hier ist die Trennung der Affekte aufrechterhalten, zumal durch die Auszeichnung jenes einen Affekts, der als „Stellvertreter“ aller anderen wirken kann – aber was für ein unangenehmer! –, und doch gewinnen sie plötzlich eine gewisse Durchlässigkeit oder selbst Flüssigkeit. Man hat sich vielleicht zu wenig gefragt, was das heißen kann, dass eine Liebe *zu einer Angst werden kann*.

Auf Seiten der Stimmungen drängt es sich auch bald auf, dass diese so schwer greifbaren Phänomene nicht einfach für sich bestehen und ihre wenigstens gröbsten Grenzen verteidigen. Sie unterliegen doch sichtlich der Möglichkeit, sie umzudeuten, so dass etwa eine „negative Stimmung“ in eine geradezu entgegengesetzte „positive“ gewendet werden kann, als Ansporn, Kraft, Anlass eines letzten Aufbäumens… Stimmungen mögen also, zumal wenn sie nicht allzu „stark“ sind, wie Kippbilder fungieren. Damit ist immerhin klar, dass sie nicht hypostasiert werden dürfen; sie bestehen nicht für sich, sondern immer nur im Kontext einer alterminierenden Welt- und Selbsthabe, so wie alles andere auch.

Gleiches gilt doch auch für die Affekte, und das noch diesseits aller Psychoanalyse. So lässt sich kaum irgendein Grund von Traurigkeit, irgendeine Situation der Trauer ausdenken, die nicht mit demselben Recht mit Wut beantwortet werden könnte. (Es ist interessant, dass sich in dem „iratz“ in Guilhelms Text noch die Wurzel in der Wut herauslesen lässt, die in den modernen Übersetzungen durchgehend als „Traurigkeit“ erscheint.) Und nicht selten herrschen beide Affekte gleichzeitig oder doch in dichter Folge.

Wenn wir es vermeiden, solche Effekte wieder in eine Kombinatorik von Elementaraffekten aufzulösen oder auch nur die Ambivalenz als das Paradigma des Affektiven hervorzuheben, wird uns nichts anderes übrig bleiben, als die Eintauschbarkeit und gegenseitige Durchdringung der Affekte wie der Stimmungen auf einem sehr viel grundlegenderen Niveau aufzusuchen. Dann gehört ihrem Wesen eine *Flüssigkeit* an, die man aber nicht ausreichend bezeichnet, wenn man sie lateral fasst, also im Übergang des einen Affekts, der einen Stimmung in den oder die nächste; vielmehr ist es die Flüssigkeit, die ihre Ausscheidung als verschiedener ermöglicht wie auch immer wieder zurücknimmt.

Andererseits wird sicher einer fragen, weshalb denn nun der eine auf eine Bedrohung oder einen Verlust mit Trauer, der nächste aber mit Wut reagiert. Suche ich mir das etwa aus, je nach „Laune“? Das kann tatsächlich nicht sein. Vielmehr haben wir es hier wieder mit der Falte zu tun, die eine Subjekt um sich selbst schlägt, um in dieser Performativität zu einer „Person“ zu werden oder zu einem

1 Freud: Vorlesungen. 419.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Charakter“ zu gelangen. Es ist dann deutlich, was jenes „traurig“ oder „wütend“ ist: Es ist die Form, die jemand – dessen „Person“ sich gerade dadurch erst als das und die bestimmt, was und die sie ist – einem Überschwappen über den Bord gibt, um es wie in einem Gefäß aufzufangen. Man kann dabei noch zwischen zwei Schritten unterscheiden, einem „bewusstlosen“ und einem sprachlichen: Ich mag mich einfach mit einer „Reaktion“ begnügen, ohne ihr ein Wort, einen Namen zu geben. Gerade diese beiden – Wut und Traurigkeit – sind nicht selten sprachlos. Oder aber ich kann, in einem weiteren Schritt, diese Haltung selbst rechtfertigen. Dieser zweite Schritt verändert noch einmal die erste Performativität, in der sich „Affektivität“ alleine konstituiert. Er verstärkt dabei die Performativität derselben noch einmal und weist selbst schon hin auf die „Person“, die sich eines Tages aus der Summe der „Eigenschaften“, die ich von mir aussagen kann (d.h. die ich gewohnt bin, von mir auszusagen), ergibt. Denn jedes Wort ist selbst ein Performativ, eine Wirklichkeit, die dasteht und ihre eigene Anerkennung gnadenlos einfordert: Man kann die Anerkennung verweigern, den Anspruch selbst kann man nicht ignorieren. Immer verweisen diese Alterminationen aber auf eine transzendentale Erfahrenheit, eine Falte, in die sich etwas leiten lässt.

Interessant dabei ist, dass gerade Wut und Betrübnis „Affekte“ sind, die einen durch und durch *defensiven* Charakter haben. Vor allem in der Wut scheint sich das Subjekt wild gegen etwas verteidigen zu wollen, was es angreift, in es eingreift, es beeinträchtigt und beschädigt. Die Pointe besteht aber darin, dass darin ein bezeichnender Irrtum oder doch ein Missverständnis liegt: Alles Defensive meint zu wissen, was es verteidigt. *Genau das steht aber in Frage*.

Die Affekte und die Stimmungen scheinen also immer in doppelter Weise eingebunden zu sein, einmal in das Apeiron, dem sie entsteigen, das andre Mal in die Performativität, in die und in der sie gelenkt werden. Freilich herrscht hier nirgends eine mechanische Weise der Bestimmung, kein Determinismus; das alleine deswegen schon nicht, weil immer die *Zeit* als solche ernstgenommen ist.

Diese Behauptungen bleiben blutleer oder aber Banalitäten, solange sie nicht durchgeführt sind. Die Performativität wird im nächsten Kapitel noch näher in den Blick treten. Hier muss der Verbindung von Stimmung und Affekt nachgespürt werden.

Apeiron, flirrende Oberfläche, reine Intensität – mit diesen Begriffen suchten wir eine grundlegende Dimension des Subjektseins zu fassen, die immer schon übersprungen ist, ohne doch je verlassen sein zu können. Welche Beziehung unterhält die Stimmung, welche der Affekt mit dieser Dimension?

Wir müssen dazu ernst nehmen, was eingangs gesagt wurde, dass nämlich die Stimmung vollkommen uneintauschbar ist. Sie ist – als ein besonders naher Verwandter der reinen Intensität – ganz an eine Gegenwart gebunden, ohne sich je in

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Bahnen einer Vergegenständlichung zwängen zu lassen. Und sie wandelt sich, ja: sie ist überhaupt nur in ihrem Wandel. Interessanterweise gibt es – von einigen dürren Worten abgesehen, die wir auf unsere „Zustände" gelegentlich verwenden können – nur eine wirksame Möglichkeit, eine Stimmung zu *beschreiben*, nämlich indem man von der Welt spricht, die sich in einer bestimmten Stimmung gibt. Wie kommt diese radikale Subjektivität und Wandelbarkeit der Stimmungen einerseits und ihre Vermittlung über die Welt andererseits zusammen? Sie müssen nicht zusammenkommen, da sie immer schon beisammen sind. Was wir in der Stimmung erleben, ist eine *Zumutung an die Welt als eine ganze*. So sehr wir aufgeklärt darüber sprechen können, dass *unsere* Stimmung unsere ist, so sehr finden wir sie doch in der Welt vor, so als käme sie aus dieser. Die Stimmung schert sich ganz offensichtlich nicht um die Trennung von Ich und Welt, oder noch genauer: sie tritt souverän und unbekümmert über diese Grenze einfach hinweg. *Sie umspielt in unartikulierter Weise eine Grenze, die alles Sein als solches erst ordnet*. Exakt das ist aber die Definition des Apeiron selbst.

Die Stimmung ist *apeirontisch*, insofern sie eine unabsehbare Weite bildet, in der sich keine Markierungen ausmachen lassen. Sie ist apeirontisch auch insofern, als sie für sich jede gegenständliche Umgrenzung vereitelt. In der Stimmung meine ich nichts Bestimmtes, sondern *alles*, und ich meine es nicht in bestimmter Weise, sondern nur in einem unartikulierten Flirren.

Die Stimmung ist flirrende *Oberfläche*, da sie als Oberfläche jene Berührungsfläche ist, an der Welt und Subjekt sich treffen, so als wäre die Stimmung eine Reaktion aus einem bereits bestehenden und festen Verhältnis der beiden, während sie in Wirklichkeit eben dieses Verhältnis realisiert, und immer in neuer Weise. Sie ist *flirrende* Oberfläche, weil sie erstens ein gegenseitiges Eingreifen-in von Welt und Subjekt ist, eine Zumutung, die behauptet, aus der Welt zu stammen, ein beständiges Ineinandergreifen und gegenseitiges Sich-Bestärken. Die Grenze, die sie, wie all unser Handeln und Wirken, immer voraussetzt, wird also *unscharf*, und das ganz und gar im optischen Sinn des Wortes. Welt und Subjekt begegnen sich so in einer Unschärfezone, die beide in Wirklichkeit erst aus sich entlässt. Man könnte geneigt sein, den heiteren Stimmungen größere „Wahrheit" oder gar „Weisheit" zuzugestehen, denn wenn die Heiterkeit bereit ist, sich in dieser Unschärfezone zu verlieren, aus der das heitere Subjekt sich speist, dann entspricht sie damit, so scheint es, mehr dem Sinn der Stimmung, ohne ihn doch explizit zu kennen. Doch wer sich genervt abzustoßen sucht, angewidert abwendet, der verrät in seiner Stimmung ebenso viel „Wahrheit", denn die letzte Konsequenz davon ist doch, dass er noch *sich selbst als denjenigen, der aus dieser Stimmung stammt*, loszuwerden sucht.

Die Stimmung ist *flirrende* Oberfläche zweitens, weil sie, als eine apeirontische, die keine Begrenzung akzeptiert, auch ihre eigene Begrenzung in dies oder jenes beständig unterläuft. Sie lässt sich nicht fassen, man kann ihr keine *Form* geben, sei es in einer Disziplinierung des Seelenlebens oder auch nur im Ausdruck. Sie ent-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wischt, indem sie sich wandelt, selbst dort, wo man sie zu fassen glaubte. Himmel und Meer, diese beiden sind in ihrer Flüssigkeit, Wechselhaftigkeit, Ungreifbarkeit zurecht Bilder dieser flirrenden Natur.

Die Stimmung ist *Intensität*, insofern sie als solche *erfahren* wird. Ihre phänomenologische Qualität ist die einer Intensität, die zwar immer wieder auch gewisse zumindest grob unterscheidbare Nicht-Formen annimmt, die aber immer apeirontisch bleibt und sich damit entzieht. Überhaupt scheinen in letzter Konsequenz die Verneinungen die bessere Art zu sein, sich einer Stimmung anzunähern: Es gibt ja ohne Zweifel *Unterschiede* zwischen Stimmungen, doch fällt es leichter, den Unterschied zu konstatieren („Nein, das ist es nicht…"), als ihn auszuführen, denn das hieße auch, einen positiven Begriff dessen zu entwickeln, was erfahren wird.

Damit steht die Stimmung in all ihren wesentlichen Aspekten in direkter Kommunikation mit dem Apeiron der reinen Intensität, das sie einer ersten Gestaltung unterwirft, dem sie zwar nicht Form, aber doch unterscheidbare *Modulationen* gibt. Während die „Form" (und in Wirklichkeit auch die „Gestaltung") dem Paradigma des Sehens und damit der Begrenzung eines Gegenstands (d.h. der Konstitution eines solchen durch Begrenzung) unterliegt, verweist die Modulation als ein der Musik entnommener Begriff sowohl auf die zeitliche als auch auf die nur hörbare Natur des Apeirontischen des Subjekts.

Die Stimmungen in ihren Modulationen verweisen aber zurück auf eine *reine* Intensität, die sie in ihrer Brüchigkeit durchspielen. Sicher, diese reine Intensität gibt es – es wurde schon gesagt – niemals an sich, vor allem Leben in der Alterminination. Die Erfahrung kann sich aber unzweifelhaft an sie annähern.

Ein erster, noch sehr äußerlicher Hinweis auf diese Möglichkeit ergibt sich aus der Beobachtung. Das neugeborene Kind, das von seiner eigenen Geburt *nichts weiß*, das noch nicht in das Spiel der Alterminationen eingetreten ist, lässt sich als eine solche reine flirrende Oberfläche beschreiben. Es ist Oberfläche, insofern es die pure Erfahrung einer Berührung-mit ist, ohne dass schon klar wäre, wer da berührt wird und wovon. Insofern auch ist diese Berührung der Versuch einer noch unscharfen Grenze, als erster Versuch vermengen sich in ihm Grenze und Abgegrenztes. Sie ist aber vor allem, und das beobachtbar, reine Intensität: unverfügbares Überborden in alle Richtungen, unbekannte *Qualität* mit absoluter Macht.[2]

Während man diese Beschreibungen für bloße Spekulationen halten kann, eröffnet sich an andrer Stelle eine unzweifelhafte Erfahrung der Intensität auch für ein bereits in „Faltungen" begriffenes Subjekt. Die radikale Krisis, der Zusammenbruch

2 Man wird sagen, das Kind müsse eben erst „erlernen", was Welt, was Selbst, was auch seine eigene begrenzte Körperlichkeit ist. Zugestanden. Nur missversteht man diesen Prozess, wenn man meint, es gebe von all dem eine bereits und für jedermann bestehende Wahrheit, die dem Kind nur nach und nach in den Kopf gelassen werden müsste. Das Kind erfindet sich diese Wahrheit im gleichen Zuge mit, in dem es sie „erlernt".

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aller Alterminationen, die Diskreditierung aller Vertices – diese Krisis lässt nichts übrig als nur eine Intensität, die gerade deswegen unerträglich zu werden droht. Zwar können Alterminationen versucht werden, der Ausgriff auf Vertices, vertraute und neue, bleibt möglich, doch die Hand gleitet überall ab; kein Punkt gibt festen Halt und wandelt sich dadurch zum Ort. Es ist nur folgerichtig, dass diese Unmöglichkeit es nicht ausschließt, dass zunächst und vielleicht noch für einige Zeit alles Gewohnte in der Handlung weiter vollzogen wird. Denn die Gewohnheiten (nun die weltlichen, nicht die transzendentalen genommen) sind ihrerseits wirklich ambivalent: wortlose Zeichen der Verflüchtigung der Welt und ihrer Reduktion in mechanische Wiederholungen, die als dumme Realitäten lasten (und in dieser Last die Intensität von Sein überhaupt mit potenzieren) – und Erinnerungen an eine Zeit, in der diese selben Gewohnheiten noch Träger von Vertices waren.

Eine *reine* Intensität haben wir auch hier nicht als erfahrene. Das lässt sich daran ersehen, dass etwa die religiöse Verzückung mit dieser Krisis wesentliche Charaktere teilt (intensive Erfahrung, Sprachlosigkeit, Verlust der Zeit, auch das Einstürzen aller Differenzen), gleichwohl ganz anders, geradezu entgegengesetzt erfahren wird – wenn auch wieder primär als Intensität. Der Unterschied liegt, nach unserer Terminologie, darin, dass in der Verzweiflung die Unmöglichkeit des Vertex, in der Verzückung hingegen die absolute und ausschließliche Gegenwart *eines* solchen beherrschend ist. Leidvoll ist die Intensität dann im ersten Fall, weil sie als übermächtig erfahren wird – eine Übermacht, die die Verzückung als Beweis der Einreihung ins Göttliche nimmt. Also auch hier gibt es noch einen Unterschied, einen vielleicht minimalen in der Struktur der Erfahrung, der gleichwohl eine maximale Abweichung in der Qualität desselben erzeugt. Auch dieser Unterschied liegt nicht in der Macht des Subjekts; wir betreten, nach der Terminologie von II, 2, das Reich der Gnade. Verzweiflung und Verzückung würden dann ebenso wie ihre weniger emphatischen Verwandten, die als „Stimmungen" auftreten, wie Kippbilder zueinander stehen.

Eines zeigt sich immerhin sofort: Es können hier keine scharfen Grenzen mehr gezogen werden. *Vielfältige Abstufungen im Grad der Wirksamkeit der Alterminationen und der Beweglichkeit der Vertices, letzten Endes immer im Grad der Intensität selbst entspinnen sich, Abstufungen, denen eine nachfolgende Analyse Begriffe zuteilt, die andersartige Phänomene voneinander abtrennen sollen. In Wirklichkeit besteht jedoch ein* Kontinuum der Intensität. *Die Begriffe und ihre Kategorisierungen sind allerdings „wahr", indem sie wahr werden: indem sie als jene Ordnungen wirken, in denen Subjekte sich selbst, andere und Welt überhaupt wahrzunehmen gewohnt sind, indem sie der Faltenwurf sind, in dem sich das Brodeln der Intensität Formen gibt, Formen, in denen ein Subjekt sich überhaupt als solches konstituieren wird – und Formen, die die reine Intensität gleichwohl immer überflutet.*

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Idee des Kontinuums der Intensität wird zentral sein; sie wird zugleich – um das vorwegzunehmen – in eine produktive Spannung zur Logik der Dialektik treten.

Es zeigt sich aber auch noch anderes: Will man sich der Realität der Intensität als einer reinen annähern – selbst wenn man die Möglichkeit ihrer Erfahrung als reiner bestreiten mag –, dann nähert man sich immer der *Spitze der Zeit* an. Die Krisis ist jener Moment, in dem „Zeit" stillsteht, deswegen weil erst die Einführung einer neuen Differenz die Artikulation von Welt, korrelativ die Verschiebung des (dann wirksamen) Vertex möglich machen würde. Ebenso verweigert ja die Verzückung nicht nur jeden anderen Vertex, nicht nur verleugnet sie den Haarriss des Seins, den jeder Vertex mit sich bringt, nicht nur bestreitet sie noch die Differenz zwischen dem Göttlichen und dem Subjekt (zumindest der Tendenz nach) – sie lässt ebenso „Zeit" stillstehen, indem sie sich weigert, über sich selbst Auskunft zu geben, und dies sogar für unmöglich hält. Fängt sie dagegen an, davon zu sprechen oder zu schreiben – und sei es auch Jahre, nachdem sie die Wahrheit des Seins im Trinkbecher erblickt hat –, dann gibt es des Entwickelns kein Ende.

Die Annäherung an die reine Intensität ist also immer eine Annäherung an die Spitze der Zeit, ein Zusammenschmelzen der Ausdehnung, die unsere Lebenspraxis der „Zeit" zu geben gewohnt ist. *Die reine Intensität wäre nichts als die reine Gegenwart selbst*: die Spitze für sich. So nähert man sich der reinen Intensität auch dort am meisten an, wo die Gegenwart als solche dringlich wird: nicht nur in Verzweiflung oder Verzückung, auch in jenem minimalen Zuviel von Wachheit und Aufmerksamkeit, das die Oberfläche, geradezu auch der Sinne und selbst der Haut, spannt und überspannt. Oder in dem, was Leibniz in den *Nouveaux Essais* beschreibt:[3] In der Übersetzung und Diskussion der Locke'schen „uneasiness" gelangt er zu einer Theorie der „inquiétude", deren zentrale Bedeutung für das Sein der Menschen er anerkennt. Die *inquiétude* ist wie ein Schmerz, der zu klein ist, um als solcher wahrgenommen zu werden. Man sieht, wie so die Theorie der „petites perceptions", die überall auf der Wohlbestimmtheit *an sich* der Wahrnehmungen und der Transzendenz der Wahrheit beruht, *in der Durchführung* ihre eigenen metaphysischen Grundlagen zu untergraben droht, was sie wiederum für uns interessant macht. Mit nur einer kleinen Überdrehung der Theorie Leibnizens ließen sich dann bereits das „désir", der „appétit" und die „faim" als Elaborationen aus einer konfusen *inquiétude* heraus auffassen (und damit, gegen Leibniz, der grundsätzliche Primat und die Irreduzibilität der Intensität gegenüber der gegenständlichen Bestimmtheit behaupten). In der *inquiétude* drängt sich eine Empfindung ins Bewusstsein, die aber keine *bestimmte* Empfindung ist, die also nur eine gewisse Unmöglichkeit andeutet, im gegenwärtigen Zustand zu verharren – nichts weiter. Darin ist

3 Vgl. Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement humain. Livre II. Chapitre XX. 129-131. GP V. 150-153.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie selbst Operator der „Affinität von Lust und Schmerz“ („affinité du plaisir et de la douleur“); hier ist also noch nichts recht entschieden über die genauere Qualität der Empfindung (auch wenn Leibniz bemüht ist, hier ein unmerkliches Wechselspiel von kleinem Schmerz und kleiner Lust zu behaupten). Die *inquiétude* setzt noch vor allem Wissen darüber an, was einem wohl fehlen mag (also an einem Niveau, das jedem klassischen Konzept des Begehrens vorgeordnet ist); sie „hält uns in Atem“. Besonders faszinierend ist aber, dass Leibniz, wie seinerseits von einer (theoretischen) *inquiétude* getrieben, das Spiel der Übersetzungen weitertreibt, und als Vergleich nun das deutsche Wort „Unruhe“ einführt, doch nicht in seiner Bedeutung bzgl. eines Gemütszustandes, sondern im Gegenteil als Wort, das das *Pendel einer Uhr* bezeichnet! Zwischen Buchstabe und Geist muss auch hier die Theorie oszillieren, so wie ihr Gegenstand – die „uneasiness“-„inquiétude“-„Unruhe“: drei Begriffe, die die reine Intensität haarscharf verfehlen – schließlich im Bild eines hin- und herschlagenden Pendels selbst gebannt ist: der Ausschlag jener Spitze, die die Gegenwart selbst ist.[4]

Oder, um noch ein drittes Beispiel zu nennen, in der die Intensität in ihrer Beziehung zur Gegenwart, wie auch zum Flirren der Oberfläche deutlich wird: Im *Fieber* flirrt geradezu wortwörtlich unsere wörtlichste Grenze und Oberfläche, die Haut. Im Fieber wird die Haut in unkontrollierbarem Wechsel, in sich wandelnder Beleuchtung des Bildes sozusagen, als glühend und nach „Außen“ drängend, und dann wieder als wehrlos ausgeliefert erfahren. Hitze und Kälte – diese klassischen Beispiele entgegengesetzter sinnlicher Affektionen –gehen dort nicht so sehr ineinander über, als sie vielmehr in ihre Charakteristik als Intensität *zurücktreten*, aus der auch sie entstammen. Und in dieser Präsenz einer intensiven Oberfläche steht ebenfalls die Zeit still, wird die Gegenwart in ihrer Schwere dringlich.[5]

Diese reine Gegenwart grenzt sich in charakteristischer Weise vom Horizont reiner Möglichkeit ab: Dieser ist die serene Öffnung auf die Zukunft, auf den anderen, letzten Endes auf die reine *Möglichkeit*, die Sein verspricht – freilich ein Versprechen, das nicht eingelöst werden kann, das nicht zu Gegenwart werden kann.

4 In Filmen wird das Ticken von Uhren oder das Hin und Her ihrer Pendel nicht nur für die Suggestion des Vergehens der Zeit gebraucht, sondern auch für eine Aufdringlichkeit der Gegenwart als einer solchen. Und auch das „Vergehen der Zeit“ ist dort meist mit dem Ticken der Uhr oder dem Hin und Her des Pendels verbunden, insofern dieses Vergehen in schicksalhafter Weise an die Unumgänglichkeit der Gegenwart appelliert, diese also dringlich werden lässt, vor allem im Suspense.

5 Wir könnten mit der entwickelten Terminologie auch so sprechen: Was ist Schmerz? Die Abbildung des Ganzen auf einen Teil und dieses Teils auf das Ganze. Was ist Krankheit (insofern sie erfahren wird)? Die (gegebenenfalls repetierte) Abbildung jenes Gesetzes, das das Ich in seiner Leiblichkeit als identisch setzt, auf sich selbst: Körper oder Geist oder beide rebellieren gegen ihre Festschreibung in bestimmte Grenzen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Subjekt träumt dann wohl den Traum einer zwar unmöglichen Freiheit, der aber immerhin den Blick freigibt für das beständig sich neu ordnende, anderes ermöglichende Fungieren von Altermination und Vertex.

Dagegen *wiegt* in der Krisis die Gegenwart. Eine Gegenwart, die erst überwunden sein wird, wenn es gelingt – nicht sich der Bedingtheiten, der Kontingenzen, der Vorläufigkeit jedes Vertex und jeder Altermination zu entschlagen –, sondern einen neuen Vertex, neue Gesetze und Kriterien zu entwerfen, die weder im Früheren noch in der Krisis selbst schon enthalten sind, und sei es noch so „virtuell" oder „potentiell".

Auch der *Affekt* gehört in diese Ökonomie der Intensität. Was man mit diesem Namen fasst, ist eine weitere, bereits deutlich gerichtetere Stufe der Intensität. Im Affekt konzentriert sich die Intensität in relativ stabiler Gestalt auf einen relativ stabilen Gegenstand, sei es im Rückbezug auf das Selbst des Subjekts oder in direkter Richtung auf ein anderes oder einen anderen. Während sich in der Stimmung die Welt als ganze färbte, und dadurch eine Unschärfezone entstand, aus der sich Subjekt und Welt als bestimmte ergaben, während die Stimmung also sagte: „Alles ist so" und in der Verweigerung der Vereinzelung den eigenartigen Beginn der Metaphysik bildete – verdichtet sich die Intensität im Affekt auf dieses oder jenes, aber so, dass das Subjekt nicht fehlen kann, sich aus eben dieser Affektbeziehung in seiner Bestimmtheit zu ergeben. Der Hass glaubt vielleicht nur vom Verhassten zu sprechen; in seiner freiwilligen Borniertheit bringt er aber das Subjekt als ein hassendes hervor und das Selbst oder das Ich (als den Rückbezug des Subjekts auf sich selbst) als eines, das mit seinem Hass zu alledem noch *im Recht* ist. Der Affekt ist somit die Tautologie, die liebt, weil das Geliebte liebenswert ist, die hasst, weil das Verhasste den Hass verdient. Er verweigert daher die Wahrheit von Altermination und logischer Zeit. Für die Stimmung gibt es kein Einzelnes, für den Affekt gibt es nur Einzelnes, und zwar mit seinem unabtrennbaren Wert.

Der Affekt ist *apeirontisch*, indem er seinem Wesen nach nur bedingt artikuliert ist. „Wut", „Liebe", „Zuneigung", „Scham" – ebenso viele Worte, die wie grobe Etiketten einer Dichte von Erfahrungen angeklebt werden, die nicht nur häufig ineinander laufen wie Wasserfarben, sondern die auch in sich vor allem eins sind: *intensiv* nämlich, und nur halb erfasst, be-griffen. Der Affekt ist *flirrende Oberfläche*, indem er zwischen dem Subjekt und seinem Objekt – auch wenn das Ich des Subjekts selbst dieses Objekt ist – eine Kraftlinie entspannt, die beide ineinander verwickelt und auseinander entlässt. Mag die Grenze auch wie im Hass mit besonderem Nachdruck gezogen sein, die Intensität selbst widerspricht.

Es deutet sich so an, dass die Beziehung von „Innen" und „Außen" in den Erscheinungsweisen der Intensität je anders dekliniert ist: Die Stimmung erscheint als die Unschärfezone selbst, die ihr Außen aus sich entlässt, und dieses Außen ist Subjekt und Welt. Aus der Stimmung strahlt die Intensität in gradueller Abstufung in

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieses Außen hinaus. Auch der Affekt enthält noch vieles ungeschieden in sich, grenzt sich aber bereits durch seinen Gegenstand von einem Außen ab. Für den Affekt ist alles „außen", was ihn nicht betrifft: die andere Frau, die angesichts der Geliebten in ihrer Attraktivität verblasst, der Dritte, der mit meinem Hass nichts zu schaffen hat – was freilich nicht heißt, dass die Affekte nicht ihre je eigenen imperialistischen Strategien haben: So kann dieser Dritte als Zeuge der Bosheit des Verhassten einbezogen werden, als Ohr, dem sich der Hass ausführlich und im Detail bekennt, als Mit-Verhasster, wenn er meinen Hass nicht bestätigt.

Es scheint sich nun endlich eine Begriffsverwendung zu klären, die hier ohne jede Legitimierung einfach vorgenommen wurde: Als „Stimmung" bezeichnen wir also die gegenstandslose affektive Offenheit der Welt, während der „Affekt" im engen Sinn eine objekt- und, nach unseren Beispielen zu urteilen, vor allem personenbezogene Konzentration des Affektiven ist.

In der Tat, so oder ähnlich haben wir die Begriffe verwandt. Aber es gibt einen guten Grund, weshalb wir die Begriffe eingangs in Anführungszeichen gesetzt hatten und weshalb wir diese Verwendungsweise nicht selbst, wie es sich wohl gehörte, einer ausdrücklichen Erklärung und Rechtfertigung gewürdigt haben. Denn die ganze Argumentation zielt doch darauf, *dass diese Unterscheidung in letzter Schärfe nicht gemacht werden kann*. Auch die Stimmung hat doch wohl ihre Gegenstände, und wenn diese vielleicht auch austauschbarer sind, so bezieht sie aus ihnen doch ihre Bestätigung. Der Witz ist aber, dass diese bewusst rohe Unterscheidung, so wie jede andere auch, die das Feld des Subjektseins nach wesentlich unterschiedenen Phänomentypen aufzuteilen vorgibt, in letzter Konsequenz *willkürlich*, zumindest aber kontingent ist. *Stimmung und Affekt, und alle weiteren Begriffe, die zu einer Einteilung dieses Feldes dienen mögen und die durchaus ihre bedingte Rechtfertigung haben, dürfen doch nur als die verschiedenen kontinuierlich miteinander verbundenen Aggregatzustände der reinen Intensität aufgefasst werden*. (Dass die Beispiele des Affekts vorwiegend auf andere Subjekte bezogen waren, ist schließlich als Zufall zu betrachten. An dieser Stelle ist der Unterschied zwischen anderen Subjekten und nicht-subjektivem anderem noch nicht in aller systematischen Schärfe zu machen; der wirklich entscheidende Ort des Eintritts des anderen Subjekts wird erst im nächsten Kapitel Thema sein.)[6]

6 Zwar scheinen manche Affekte auf den ersten Blick nur schwerlich mit etwas anderem als mit Subjekten verbunden sein zu können, doch ist in dieser, oft etwas idealisierenden Sichtweise immer schon als gesichert vorausgesetzt, was diese Affekte „wirklich" sind. Dagegen bemerken wir häufig, und meist mit einiger Geringschätzung, dass dieser oder jener manche Menschen wie Gegenstände auffasst und manche Gegenstände wie Menschen. Vielleicht unterscheidet der Affekt hier einfach in letzter Konsequenz noch nicht – und kümmert sich also nicht darum, ob er damit den Wohlmeinenden entspricht.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dann ist es also das Wirken der Altermination, die der Intensität Formen gibt, in denen sie sich gestaltet, zerstörerisch, aber eben auch schöpferisch wirksam werden kann. Und dieses Wirken der Altermination ist doch die auszeichnende Fähigkeit des Menschen, insofern er *animal rationale* ist, Denken und Sprache hat. Dann wären also die phänomenalen Unterschiede, in denen sich mir die Intensität je gibt, Produkte einer Altermination, die zwar „meine" ist, insofern sie auf meine „Sinngeschichte" verweist, die aber nicht im Sinn eines souveränen Akts meinerseits aufgefasst werden darf. Im Gegenteil: Das Subjektsein hat sich ja längst als eine ganz und gar unverfügbare Angelegenheit erwiesen. Die Alterminationen verweisen mich auf eine Kultur- und Sprachgeschichte, deren Erbe wie auch Abweichung (*clinamen*) ich bin; allerdings eine Abweichung, die durch die Tatsache des Subjektseins selbst gegeben ist und mir wiederum nicht souverän gehört. (Dazu im nächsten Kapitel mehr.)

Aber, wird man einwenden, sind nicht die Stimmungen vor allem oft geradezu *sprachlos*? Wie sollen sie sich da der Altermination unterwerfen bzw. inwiefern geraten sie ins Spiel der Alterminationen? Wir müssen das ganz radikal sehen: *Alle Stimmungen sind sprachlos*. Genau deswegen drängen sie in ihrer Intensität, die die Grenzen des gesetzten Ich hinter sich lässt, auf eine Sprache, Versprachlichung, auch Vergegenständlichung hin, die ihnen jedoch niemals, zumindest nie zureichend, zuteil werden kann. Insofern die Stimmung reine Intensität ist, umspielt sie die Grenzen des Ich wie der Dinge; *sie wirkt dabei selbst als Altermination der Welt und des Selbst, so wie sie von Welt und Selbst ihrerseits ihre eigene Bestimmung erwartet*.

An der Darstellung der letzten beiden Absätze muss nur noch eines in Frage gestellt werden: die Voraussetzung, die die ersten beiden Sätze machen. Gerade wenn wir behaupten, dass sich die Intensität ihrer eigenen Versprachlichung zuarbeitet, haben wir keinerlei Berechtigung mehr, von einer Intensität hier, einer Rationalität und Sprachlichkeit dort auszugehen. Das Denken ist nicht das andere der Intensität. *Es ist vielmehr ihr luftigster Aggregatzustand*.

Diese These mag provokant klingen, sie steht aber doch in Konsequenz mit allem Vorigen wie auch in Übereinstimmung mit den Phänomenen selbst. Wie sollte auch plötzlich ein ganz Neues und Anderes auftreten, das mit der Intensität so überhaupt nichts zu schaffen hätte – zumal wenn man bedenkt, dass wir ja überhaupt nur von Erscheinungsweisen der Intensität sprechen und sprechen können, die einem denkenden Wesen zukommen, die also bereits unter dem Gesetz der Altermination stehen. Die These vom Denken als einer anderen Erscheinungsweise der Intensität lässt sich aber auch ganz ebenso durchdeklinieren wie in den vorigen Momenten, die wir unterschieden hatten.

Denn das Denken ist durchaus ein Apeiron. Zwar gibt es sich die allergrößte Mühe, exakt dies nicht zu sein, sich in Eindeutigkeit und stabiler Wahrheit einzu-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

richten. Aber eben diese Tendenz ist doch deutlichstes Zeichen dafür, dass diese Bestimmtheit, die es zu erreichen sucht, nirgends für es greifbar ist. Wir hatten längst gesehen, dass die Uneindeutigkeit sprachlicher Ausdrücke zu ihrem Wesen gehört, und wir werden dies im nächsten Kapitel noch einmal anhand besonderer Ausdrücke verfolgen. Ein Autor wie Derrida hat zudem in bestechender Weise gezeigt, wie das Streben der Theorien nach Eindeutigkeit, Bestimmtheit und Abgeschlossenheit diese in immer neue Untiefen, in immer neue *Abenteuer* verwickelt. Die Flurbereinigung des Denkens führt in immer neue unentdeckte Länder. Der einzige Weg, dem Denken ein Ende anzuweisen, ist, es abbrechen zu lassen, sei es durch den Rückzug auf Altbekanntes, die Berufung auf geoffenbartes Wissen oder schlichte Faulheit. Doch es bleibt das Faktum bestehen, dass *es immer weiter gehen muss*, solange es nur aufrichtig versucht wird. In dem Maße, in dem das Denken alles Apeirontische aus sich und seinen Elementen und „Instrumenten" auszutreiben sucht, findet es ein Apeirontisches außer sich, das es zu erobern gilt – wie der Exorzist den Dämon nur aus einem begrenzten Leib vertreiben, nicht aber vernichten kann. (Und was ist das Dämonische anderes als das Apeiron in monotheistischer Gestalt?)

Das Denken ist *flirrende* Oberfläche, insofern es immer im Oszillieren von Buchstabe und Geist steht. Es ist flirrende *Oberfläche*, insofern es, mag es auch noch so „tief" sein, doch immer nur an jenen dünnen Fäden der Begriffe und Kategorien entlang laufen kann, aus deren Oszillieren sich allererst eine „Tiefe" und eine „Höhe" je ergibt.

Und dass das Denken wesentlich Intensität ist, daran kann nur zweifeln, wer nicht denkt. Im Lesen eines Buches – gleich ob eines Romans oder der *Ethik* – führt die Erfahrung an eine Oberfläche, aus der heraus sich die Kraftlinien des Textes wie aus einem wabernden Ozean erheben. Auch eine Unterhaltung zeigt doch geradezu an ihrer Intensität den Grad ihrer Wahrheit an. Wo ich dagegen mit einigen Schlagworten, mit Gruß-, Konversations- und Abschiedsformeln ein Gespräch bestreiten kann, da hat dieses in Wirklichkeit kaum stattgefunden, zumindest wurde dabei nicht gedacht. In der Tat lässt es sich als Regel festhalten, dass, wo keine Intensität erfahren wird, auch nichts gedacht wird.

Das alles führt zu einer besonderen Charakteristik der Verhältnisse, die das Denken zum Apeirontischen einnimmt. Der erste Aspekt wurde bereits genannt: Das Denken verschifft das Apeirontische nach Draußen, es weist alles aus, was nicht legitimierende Papiere vorzeigen kann. Es kann dies aber nur unter einer besonderen Bedingung: Wenn die Stimmung sagt, es gäbe kein Einzelnes, wenn sie jedes Einzelne übersteigt und damit zur ersten Meta-Physik wird; wenn der Affekt nur Einzelnes kennt mit dessen in sich beschlossener Wahrheit und damit als bloße Tautologie Altermination und logische Zeit leugnet – dann ist das Denken jene Modulation der Intensität, die beides dialektisch gegeneinander ausspielt und souverän erklärt: *Die* Wahrheit *von Allem und dem Einzelnen ist nicht in ihm (d.h. in der To-*

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

talität der Seienden oder in den Einzelnen). Im Vollzug der Altermination, in der Hypostasierung des Vertex, in der Missachtung der „natürlichen Zeichen" und damit letzten Endes in dem Bestreben, die logische Zeit – die man eben zwischendurch akzeptieren muss, begrenzt und endlich wie der Mensch ist – auszuhebeln, gelangt das Denken zu einer Verdoppelung der Welt und des Subjekts. Im Denken löst sich die Wahrheit aus der Welt, um diese – mit ihren „Zufälligkeiten", „Abweichungen", „Ausnahmen", die die Regel bestätigen, ihrer „Verrücktheit", „Unvernunft", und was man noch alles anführen wird – dem Apeiron zu überlassen. Das Denken löst sich genau in diesem Zuge auch aus seiner eigenen Verbindung zum Apeirontischen, die daher so schwer wieder aufzufinden ist.

Das Denken verdoppelt also die Welt und hält von dieser verdoppelten Version aus Gericht: wahr, falsch, zweifelhaft, bloßer Schein, Irrtum, Abweichung, Sünde, irrelevant… All das, was wir in II, 2 als das von der jeweiligen Artikulation von Welt Ausgeschlossene untersucht hatten.

Diese Verdoppelung gilt selbst für solches Denken, das es sich zur Aufgabe macht, ja: das scheinbar demütig erklärt, der „Welt" ihr Recht wiedergeben zu wollen – denn um ihr ihr Recht zu geben, muss man ihr erst das *Wort* geben, und schon ist man wieder in der Grenzenlosigkeit des Denkens angekommen und damit in dessen Ansprüchen, die von keiner noch so wohlmeinenden Philosophie durch die bloße Absichtserklärung unterlaufen werden können. In der Tat gilt diese Schwierigkeit – da sie eben eine dem Denken als solche wesentliche ist – auch noch für eine phänomenologische Philosophie, die diese Verdoppelung der Welt zu destruieren berufen ist. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, dass man es mit einem transzendentalen Schein im strengen Kantischen Sinn zu tun hat.

Das Denken – als extremster Punkt der Modulation des Apeiron – hat also das Apeiron aus sich ausgeschlossen, und im gleichen Zug hat es dieses aus seinem eigenen Geschöpf ausgeschlossen, dem Gedachten. Freilich gehört dieses Gedachte niemals einem Subjekt ganz privat und als persönliche Schöpfung an; vielmehr handelt es sich um nichts anderes als um den *Denkstil*, der in II, 2 analysiert wurde. Dieser ist, wie er die Welt immer schon im Abbild verdoppelt hat, selbst Abbild und verkehrte Verdoppelung, nämlich der „Stimmung": Beide schließen das Sein im Ganzen auf.

Der Denkstil aber, in seiner Verpflichtung auf die „Wahrheit", vermag es, eine Performativität zu gewinnen, die der „bloßen" Stimmung abgeht. Denn der Denkstil *macht sichtbar*. Und er macht nicht nur die Welt sichtbar, in jener unumgänglichen Abschattung, die das Schicksal des menschlichen Subjekts ist, sondern er macht eben auch das menschliche Subjekt *allgemein und im Besonderen* sichtbar. Er ist es, der eine „Tiefe" und eine „Höhe", im metaphysischen wie im „psychologischen" Sinn stiftet. Er ist es, der die Grenzen setzt, die das Apeirontische des Subjekts immer wieder unterspülen oder überschwemmen wird. Daher ist auch deutlich, dass die Rede von einer „Verdoppelung" immer nur eine nachträgliche Abstraktion ist,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die das Wirken des Denkstils als eines, der Wahres von Falschem, Wirkliches von nur Scheinbarem oder auch nur Theoretischem trennt, längst vorausgesetzt hat.[7]

Das Entscheidende für dieses Kapitel bleibt aber die Feststellung, dass von einem Kontinuum der Intensität ausgegangen werden muss, aus dem „Stimmung", „Affekt" und „Denken" nur in kontingenter Weise Abschnitte herauslösen, um sie einander entgegenzusetzen. Da diese, wie jede solche Herauslösung immer im Zusammenhang eines Denkstils geschieht, ist sie nicht „unwahr". Sie bleibt aber nicht einfach nur eine mögliche neben anderen, sie ist vor allem eine, die ihre Wahrheit aus der Performativität der Theorien, die sie aussagen, selbst her gewinnt. Das Kontinuum der Intensität existiert nirgends an sich, es ist als das Vorausgesetzte und „Materiale" der Alterminationen immer nur indirekt erfahrbar, ja: es ist noch nicht einmal zu bestreiten, dass es Unterschiede innerhalb dieser Kontinuität gibt – so wie ja auch die Kontinuität des Farbspektrums nicht die Unterschiede der Farben einebnet.[8] Gleichwohl ist offenkundig, dass jede Stufe, die unterschieden werden

7 Nach allem Ausgeführten lässt sich auch in wenigen Worten umreißen, wieso Heidegger hier nicht auftauchte, wo doch seine Theorie der Befindlichkeit in *Sein und Zeit* (v.a. im § 29) das Thema der Stimmung oder Gestimmtheit dem phänomenologischen Denken überantwortet hat. Heidegger fasst die Befindlichkeit als Konstituens der Erschlossenheit von Welt; allerdings bleibt in seiner sehr formalen ontologischen Analyse die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit von Welt außen vor. Dass sich Welt und Ich in diesen Entwürfen je anders konstituieren könnten, was Welt und was Ich je bedeuten, sind keine Probleme, vor die er sich stellt. Die Denkfigur einer formalen Rahmung, die so oder so ausgefüllt werden kann, ohne dass die Rahmung selbst davon betroffen wäre, ist in *Sein und Zeit* noch voll wirksam und kleidet sich dort meist in die Gegensatzpaarung „existenzial-ontologisch" vs. „existenziell-ontisch". Solche eindeutigen und einseitigen Fundierungen sind uns bereits im Ersten Teil fragwürdig geworden. Außerdem hat sich im letzten Schritt gezeigt, dass das, was hier als „Stimmung" bezeichnet ist, sich in den Zusammenhang einer Intensität einreihen muss, von dem her es sich als solidarisch mit deren anderen Modulationen erweist, inklusive des „Denkens".

8 Der Vergleich stammt von Gómez Dávila, der ihn im Kontext einer seiner Polemiken gegen das demokratische Denken verwendet: „Aufgrund des lückenlosen Zusammenhangs des Sonnenspektrums streitet der Demokrat ab, dass es verschiedene Farben gibt." (278) Unabhängig von der politischen These muss das grundlegende denkerische Problem: strikte Grenzen oder fließende Übergänge? – mit all seinen Aporien ernst genommen werden. Ich sehe als Ausweg aus diesen Aporien nur den Pfad, dem ich hier überall folge: die *Genese* der Unterschiede zu verfolgen und verständlich zu machen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann – und auch das Denken –, ihre Solidarität mit dem Wirken der reinen Intensität aufrechterhält, ja, aus ihr allererst ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit gewinnt.[9]

Aber ist das nicht eine Paradoxie, sogar ein handfester Widerspruch? Denn einerseits soll das Denken einer der Aggregatzustände der reinen Intensität sein, also von dieser als ein besonders verdünnter Ausläufer herkommen – andererseits aber soll von ihm, dem Denken in der Gestalt des Denkstils, die Altermination der Intensität selbst herkommen und damit die Performativität aller Theorien. Wie lässt sich diese doppelte und ganz gegenläufige Charakterisierung rechtfertigen?

9 In seinem *Essai sur les données immédiates de la conscience* widmet Bergson der Intensität das erste Kapitel. Er spricht dort sogar auch von einer „reinen Intensität" (6). Seine Beobachtungen und Erklärungen sind äußerst eindrucksvoll, und es lässt sich außerdem nicht leugnen, dass eine Grundüberzeugung vor allem dieses Dritten Teils im Wesentlichen auf Bergson zurückgeht: dass man nämlich die Unterscheidungen, die das Denken in ein dynamisches Kontinuum einführt, nicht für die Sache selbst halten darf und daher den Weg zu diesem Kontinuum suchen muss. Doch gerade in dieser Hinsicht scheint Bergson in diesem ersten Kapitel des *Essai* nicht konsequent genug zu sein: Überall ist noch die prinzipielle klare Unterschiedenheit der „Bewusstseinszustände" vorausgesetzt, selbst wenn ihre gegenseitige Durchdringung immer wieder betont wird. Dieses Problem steht in Zusammenhang mit einem zweiten, wodurch sich unser Ansatz von dem Bergsons unterscheidet: Er kommt, wie es scheint, zu keiner eindeutigen Position bzgl. der transzendentalen Problematik, unter der sich uns die Tragweite der Intensität, wie sie hier beschrieben wird, erst erschließt. Im zweiten Kapitel wagt sich Bergson weiter in der Beschreibung jener reinen Intensität vor, vor allem ab 90 unter dem Titel einer „qualitativen Mannigfaltigkeit". Die Unklarheit seiner Argumentation entlarvt aber auch hier wieder seine fehlerhafte Problemstellung: So spricht er geradezu von zwei Ich (*moi*), dem intensiven grundlegenden und dem extensiven und oberflächlichen, betont aber zugleich, dass es sich natürlich in Wirklichkeit nur um eines handele. Auch thematisiert er richtig den Einfluss der Sprache auf das Erleben (98). Doch überall regiert hier nur die Entgegensetzung des Wahren und Falschen, eines „moi fondamental" einerseits, das eine „conscience inaltérée" erfassen könne (96), und eines „zweiten Ich", der das erste überdecke („recouvre", 103). Und dann ist gar von einem „Schleier" die Rede, der zwischen unser Bewusstsein und uns selbst gesetzt sei (100); auf 168 handelt Bergson schließlich von „le moi dans sa pureté originell". All diese Oppositionen suggerieren die Existenz einer Grundlage und ihrer gewissermaßen nachträglichen Verfälschung. In Wirklichkeit aber ist der Mensch immer schon und *wesentlich* auch „quantitativ", „räumlich", mit einem Wort *sprachlich*, weshalb diese wertenden Entgegensetzungen, mit denen Bergson operiert, ihren Nutzen verlieren. Wir werden in den nächsten Kapiteln diese Verhältnisse noch näher zu fassen suchen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Der Name, ein Messer (Der Name, 2)

No sai cora-m fui endormitz
ni cora-m veill s'om no m'o ditz
per pauc no m'es lo cor partitz
d'un dol corau
e no m'o pretz una fromitz
per Saint Marsau.

Je ne sais quand je fus endormi
quand je veille si on ne me le dit
à peu ne m'est le coeur parti
d'un deuil de coeur
et j'en ai moins souci que de fourmi
par Saint Martial.

Ob ich jetzt schlafe, weiß ich nicht.
Ein andrer geb mir Unterricht!
Beinah schon nimmt mein Herz Reißaus
Vor Herzensqual;
Das schert mich keine Kirchenmaus
Bei Sankt Martial![1]

Ein anderer soll Guillaume Aufschluss darüber geben, ob er schläft oder wacht. Genau das erhofft sich auch Descartes. Und in der Tat unterscheidet sich dessen Figur einer Philosophie des Bewusstseins von der Kantischen genau dadurch, so wie wir im Zweiten Teil das dialektische Denken anhand des *Römerbriefs* gelernt hatten, in dem Paulus sich ebenfalls von Anfang an in den Namen eines anderen stellt.

Und hierin liegt auch die Auflösung dieser scheinbaren Paradoxie, auf der das vorige Kapitel endete: dass das Denken zugleich verdünnte Intensität und – als Denkstil – jene Instanz ist, aus der her das Apeiron seine performative Bestimmtheit erhält. Denn Fleck hat ja in seiner Analyse des Denkstils bereits darauf aufmerksam gemacht: Die Wahrheit des Denkstils, und dann seine „Inhalte" werden

1 Ich habe hier an der Übersetzung von Dutli eine kleine Veränderung vorgenommen, indem ich im vierten Vers „vor lauter Qual" durch „vor Herzensqual" ersetzt habe. Die Wiederholung von „Herz" erfüllt ihre gute Funktion in diesem Text, der die „Leiden", die er nennt, zugleich karikierend destruiert.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuerst *verkündet*, in einer autoritativen Setzung *behauptet*; unter dieser Bedingung erlernt der Adept das Denken, als eines, das er noch nicht versteht und dessen Wahrheit (oder zumindest die Autorität des Meisters) er, als erste Lektion, voraussetzt.[2]

Nichts anderes findet hier statt: Der erste Akt, in dem das Subjekt sich in seiner apeirontischen Natur beschnitten und begrenzt findet, ist die *Verleihung eines Namens*, und zwar *durch einen anderen*. Dieser Name wird nicht *verstanden*; wohl aber wird sein *Anspruch* erfahren. Der Name ist wie ein Stein, der in die Wasser des Apeiron geworfen wird, oder wie ein Messer, das in die Haut der Intensität gleitet.

Der entscheidende Punkt in Bezug auf den Namen ist eben dies, *dass er von einem anderen verliehen wird und dass er zuerst nicht verstanden wird*. Dagegen wird dem anderen unterstellt, er wisse, was der Name zu sagen hat. Im Namen trifft mich also eine *Realität*, die *nur als fremde* ihre Eindeutigkeit und ihren Anspruch an mich behaupten kann. Der Name ist in ganz ursprünglicher Weise jenes „natürliche Zeichen", und Aufgabe des Namens ist es, das Schwanken des Vertex zu beenden, das sich gerade in ihm realisiert. Denn der Name ist das, dem immer schon unterstellt wurde, dass dieses Schwanken dort einer stetigen Ruhe und Orientiertheit gewichen ist.

Diese Sätze werden fasslicher, wenn man dem, was der Name ist und tut, näher tritt. Zweierlei kann man unter dem „Namen" verstehen, wobei sich zeigen wird, dass beides aufeinander verweist.[3] Zunächst ist der Name schlicht der Eigenname, den ein jeder von seinen Eltern verliehen bekommt. Schon die Tatsache, dass dieser Akt der Namensverleihung üblicherweise nicht in der Abgeschlossenheit der kleinen Klause, nicht in der Dreifaltigkeit von Mutter, Vater und Kind vor sich geht, sondern in jener ganz anderen Dreifaltigkeit, die neben dem Kind und den Eltern noch die Gemeinschaft als eine Instanz der Anerkennung und Beglaubigung herbeizitiert und fordert, deutet an, dass die Unterscheidung, mit der wir anfangen, nur eine bedingte ist. Gleichwohl lässt sich von diesem ersten „Namen" beginnen: Der Name wird immer von einem anderen verliehen. Er ist zugleich immer ein bestimmter Name, der zwar meiner ist, mir aber nicht wirklich angehören kann. Er hat etwas Widerstrebendes an sich, denn er verteidigt seine Eigenständigkeit, durchaus auch seine besondere materielle Verfasstheit (d.h. sich, insofern er „Signifikant" ist). Zwar ist der Name meiner, und ich bin derjenige, der sich zuallererst über einen Namen identifiziert; doch kann ich unter keinen Umständen mit meinem Namen zusammenfallen. Mein Name soll also „für mich stehen" und doch steht er zuerst und für immer unreduzierbar *für sich*. Selbst im günstigsten Falle lässt sich diese

2 Fleck: Entstehung und Entwicklung. 73 f.

3 Vgl. zum Folgenden auch den Coriolan-Aufsatz in der *Apeirontologie*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Differenz und die „Eigenständigkeit“ des Namens nicht auflösen: Wenn Denny Crane – jener ins Licht eines sanften Humors gerückte Narzisst aus *Boston Legal* – sich mit seinem Namen so identifizieren kann, in diesem derartig seine Essenz verdichtet sieht, dass er seine Argumente mit der stolzen Statuierung seines Namens beschließt, so als gewönnen sie in letzter Konsequenz aus diesem ihre Gültigkeit – dann hat er gerade nicht die Distanz zwischen sich und seinem Namen überwunden, sondern er verewigt sie vielmehr in jeder mit diesem speziellen Ausrufungszeichen versehenen Aussage. Denn er spricht, indem er zitiert, und dass er selbst derjenige ist, der so spricht, dass seine Sätze sofort zu Zitaten werden *müssen*, ändert nichts daran, dass der Name sich wie ein Keil in die Vollständigkeit und Selbstgenügsamkeit drängt, die er gerade abschließen sollte.

Der Name ist also etwas anderes als ich und etwas, das von einem anderen verliehen wird. Und schon in dieser doppelten Charakteristik läutet er das Ende einer jeden Idee von unerreichbarer und ganz und gar privater „Innerlichkeit“ ein. Wenn der Name „privat“ ist, dann gehöre ich selbst eigenartigerweise zu denen, die hier der Teilhabe beraubt (*privati*) sind. Denn der Name stellt immer und durch seine besondere Gestalt in eine vielfältig bestimmte Kontingenz: in eine Geschichte (genauer: in Geschichten), in eine Kultur, eine Religion, eine Zeit, in Sprache, Sitte, Tradition – und auch dort, wo der Namensgeber sich durch seine Wahl *gegen* diese Kontingenzen zu stellen suchte, stünde er in eben dieser Gegenstellung noch *im* Umkreis dessen, von dem er sich zu lösen suchte. Da der Name also selbst den Eltern nicht „privat“ angehört, leuchtet auch ein, weshalb die Sanktion der Gemeinschaft meist unerlässlich ist. Schon in meinem Namen bin ich also über eine Selbstgenügsamkeit ebenso hinaus wie über eine Privatheit im Kreis einer „Kernfamilie“ (selbst eine ausgesprochene Chimäre bürgerlicher Ideologie).

Der Name ist also von einem anderen verliehen, er behauptet seine (vor allen Dingen materiale) Eigenständigkeit gegen mich, er reiht in ein mannigfaltiges Netz von Kontingenzen ein. Als sei das alles nicht genug, *vervielfältigen* sich die Namen unabsehbar. Lauter neue Realitäten entstehen, von Namensverkürzungen über Kose- und Spottnamen zu den Spitznamen. Diesen Namen sind oder (im Falle der Spitznamen, die einmal eine Gelegenheit hatten, in der sie entstanden) werden eigenartig *leer*. Die Namen bedeuten nichts, und wenn sie etwas bedeuten (so wie man sich über die Etymologie des eigenen Namens belehren lassen kann), dann sind sie nicht in dieser ihrer Bedeutung relevant, sondern dadurch, dass sie scheinbar eindeutig auf jemanden verweisen, mit dem sie nie zusammenfallen können. Letzteres nicht nur, weil sie eben als Zeichen nicht mit dem Bezeichneten identisch sind, sondern auch und vor allem dadurch dass sie zugleich und unauflöslich die Individualität und Identität von jemandem stiften sollen, und das nur können, indem ein anderer sie verleiht. *Im Herzen des Subjekts behauptet sich das Fremde des Namens, den ein anderer verliehen hat*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So stellt bereits der Eigenname – die so harmlose und alltägliche Sache – das Subjekt in ein Geflecht, das dieses übersteigt, das es aus seiner Partikularität längst herausgelöst hat, um es in eine Kultur, eine Tradition und Sprache einzugliedern.

Nun setzt sich aber die Vervielfältigung der Eigennamen in andere Bereiche fort, die aber nur graduell von diesen unterschieden sind. Daher kann ich mir hier erlauben, diesen weiteren Bereich zugleich spezifisch als auch generell als „Name" zu bezeichnen. *Unter einem Namen verstehe ich einen Ausdruck, der in wesentlicher Einheit Deskription und Normativität vereint. Der Name öffnet so das Reich des Deontischen, in dem ein Subjekt immer steht. Das Subjekt ist einem Anspruch ausgeliefert.*

Die Verdichtung von Deskription und Normativität gibt dem Namen eine charakteristische *Unschärfe*. So kann etwa eine Nationalität ein solcher Name sein: Was bedeutet es, Römer zu sein? Für Shakespeares Coriolan stellt sich diese Frage in gnadenloser Dringlichkeit. Zum einen sind sehr wohl all jene „Römer", die durch den „Zufall" ihrer Geburt diesen Verfassungsrang des römischen Bürgers für sich beanspruchen dürfen. Andererseits erkennt Coriolan im Römer-Sein einen *absoluten Anspruch*, dem ein jeder, auch der legitime römische Bürger, und gerade dieser, allererst gerecht zu werden hat. Was aber heißt es nun, ein Römer zu sein? Und wer, vor allen Dingen, entscheidet darüber?

Genau darin liegt das Problem und, wenn man so will, das *proton pseudos* des Subjektseins: Indem der Name in einem autoritären Akt verliehen und übermittelt wird, muss das Subjekt – das in eben diesem Akt als Subjekt erst auftreten kann – den Namen als etwas hinnehmen, was in sich wohlbestimmt ist, was also seinen Widerstreit zwischen dem ganz und gar Partikularen und dem Allgemeinen, zwischen der Deskription und der Normativität längst hinter sich gelassen hat, was sich jenseits aller logischen Zeit in die Aseität der Wahrheit zurückgezogen hat. In dem gleichen Zug erscheint jener andere, der solche Namen verteilt und verteilen *darf*, als derjenige, der in privilegierter Verbindung zu dieser wahren Wahrheit steht, als Autorität eben.[4]

Die Diskrepanz von Unwissenheit und Wahrheit, nur vermittelt durch einen anderen und mehr noch dessen materialisiertes Verdikt, den Namen, schafft den ge-

4 Ist die transzendente Charakteristik der Wahrheit von der Autorität des anderen abhängig oder umgekehrt dessen Autorität davon, dass die Wahrheit als solche vermutet und unterstellt wird? Die Frage ist ganz und gar hinfällig, denn das einzige, was „im Ursprung" tatsächlich ungeschieden wirkt, ist die Autorität als solche, und das einfach deswegen, weil der Name zuerst als eine Realität (ein „Signifikant") mit einer noch ganz entrückten Wahrheit auftritt, mit der Unterstellung eines Signifikats also, das in sich bestimmt und fest ist, das aber *noch nicht verstanden* ist. Autorität der Wahrheit und Autorität ihres Verkünders sind also ein und dieselbe, höchstens zwei Aspekte, die sich gegenseitig stützen, und das in ihrer Antithese zur eigenen Unwissenheit.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

waltsamen Einschnitt in das Apeiron des Subjekts. Diese „erste Lüge" des Subjektseins ist zugleich eine vollkommen unvermeidliche, sie ist der Anfang des Subjekts überhaupt und im vollen Sinn. Gäbe es diesen Einschnitt, dieses Messer des Namens nicht, bliebe das „Subjekt" tatsächlich für immer in einer so vollkommen privaten Innerlichkeit eingeschlossen, dass all diese Begriffe – „privat", „Innerlichkeit", „Subjekt" – überhaupt keine Bedeutung mehr erlangen würden. Gleichwohl müssen wir die Tragweite dieser Analysen schon jetzt bemerken: In radikalster Abkehr, ja sogar in einer vollkommenen Umkehrung des cartesischen Gedankens steht am Ursprung des Subjekts nicht eine unbezweifelbare Wahrheit – die des cogito, aber noch grundsätzlicher die eines seiner Natur nach wahrhaftigen Gottes –, sondern vielmehr ein Irrtum, eine Lüge. (Das griechische „pseudos" sagt gut das ganze Ausmaß des Verfehlens der Wahrheit aus, noch vor aller Unterscheidung in verschiedene Weisen oder Ursachen dieses Verfehlens.)

Der Eigenname führt also in die *Allgemeinheit* ein, die sich zugleich als eine entpuppt, die notwendig nur eine *kontingente* sein kann; der Name führt in die Dimension des *Deontischen* ein, das aber wesentlich nur *unscharf* sein kann. Die Namen sind dabei Realitäten, materiale, wohlbestimmte „Dinge" („Signifikanten"); nur in dieser Materialität können sie wirken. Als leere und unscharfe haben sie aber keine „Bedeutung", kein „Signifikat"; und in der Verquickung dieser Unmöglichkeit zu sagen, was sie meinen und wollen, einerseits und dem Anspruch, in den sie stellen, andererseits liegt die Notwendigkeit und die Weise ihres Wirkens beschlossen. Was dem Namen unterstellt wird, ist, dass bei ihm alles Schwanken des Vertex bereits zum Stillstand gekommen ist. *Für mich* ist er aber immer das genaue Gegenteil: ein bedenklich weit ausholender Vertex, umso unsicherer in Wirklichkeit, je größer die Stabilität, die ihm unterstellt ist.

Weiterhin verweisen die beiden Aspekte – die Partikularität und „Zufälligkeit" der Zugehörigkeit einerseits und die Universalität der Ansprüche andererseits – aufeinander: Nur der kontingent situierte Mensch kennt überhaupt den Anspruch auf Universalität, welche letztere schon im ersten Namen, in der Sprache und vor allem in der Performativität, die damit gestiftet und wirksam ist, begonnen hat. Man vergleiche nur die Gestalten der *pietas*, von einer römischen Tugend zur christlichen Frömmigkeit: Die erstere ist verkörpert durch das Bild des flüchtenden Äneas, den greisen Vater auf den Schultern, den Sohn an der Hand und vor allem die Penaten in der anderen. Von der konkreten Situiertheit in Raum und Zeit strahlt die Universalisierung gewissermaßen aus, über die nächsten Verwandten hin zu den einer Familie und einem Haus besonders gewogenen Schutzgöttern. Die Beziehung der (plural und wirksam vorgestellten) Transzendenz zum Partikularen reißt dort nirgends ab. Andererseits bleibt aber die Unterwerfung unter den einen einsamen und absoluten Gott nicht ohne Beziehung zum Partikularen, im Gegenteil: Die Absolutheit der dort erreichten Transzendenz, des Überflugs über die Welt der Kontingenz, geschieht im Namen einer Figur *innerhalb* dieser kontingenten Welt, die den

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schwindelerregenden Sprung zu jener wagte, gleich ob das ein Gottessohn oder ein Prophet ist.[5] *Nur die Partikularität und Kontingenz des Namens macht ein Ausholen ins Universale möglicht*.[6]

Welche Funktion erfüllt dann der Name, welche Funktion kann er erfüllen, da er doch als *proton pseudos* so leer und unscharf bleibt, dass man von ihm nicht sinnvoll sagen könnte, er habe ein Signifikat? *Der Name dient als Vertex des Ich*. Der Name ist es, der für das Subjekt als Umkehrungs-, Umbiegungs-, Reflexionspunkt fungiert, von dem aus es auf sich selbst zurückkommen kann. Dieses Zurückkommen ist aber nicht eine einfache Spiegelung; es bringt vielmehr etwas Neues und Anderes hervor. Dieses Neue und Andere ist das Ich oder das Selbst als die „Objektivierung" des Subjekts. Wieder die Erinnerung: Subjekt und Ich/Selbst dürfen unter keinen Umständen hypostasiert oder voneinander abgelöst betrachtet werden. Das „ganze" Subjekt, der „Mensch", ist nur in diesem Wechselspiel einer Intensität, der ein Schnitt, eine Wunde zugebracht wurde, aus der heraus sie sich als eine wohlbestimmte und umgrenzte vorfindet.

Aber hatten wir nicht im Zweiten Teil die Realisierung des Vertex untersagt, zumindest solange darunter eine transzendentale Funktion zu verstehen ist? War das nicht der Unterschied zwischen einer metaphysischen und einer transzendentalen Sichtweise, die zwar aufeinander verwiesen bleiben, die aber dennoch als unterschiedene Momente der logischen Zeit gefasst werden müssen? Und wäre diese These – des Namens als des Vertex für das Ich – nicht geradewegs ein Verstoß gegen diese Kautel: die Realisierung einer transzendentalen Funktion?

Allerdings besteht hier aus einem doppelten Grund keine Gefahr: Erstens ist das doch eine kuriose Realisierung, die so vollkommen unfassbar bleibt. Es ist genau die Natur des Namens, dass er leer und unscharf bleibt, die ihn zum Vollstrecker

5 In Bezug auf das Christentum hat Kierkegaard dieses Paradox in den Mittelpunkt gerückt. Es ist zudem interessant, dass in den Wende vom Judentum (dem seine partikulare Natur zur Auszeichnung, nicht etwa zur Einschränkung wird) zum universalistischen Christentum das Verhältnis zum Apeirontischen nicht sein Ende findet; es kehrt sich vielmehr nur um, und das in besorglicher Weise: Was für das Judentum relativ deutlich als ein Äußeres ausgeschlossen bleibt, nämlich schlicht die Nicht-Juden, kehrt im Christentum, dieser dem Anspruch nach ausnahmslosen Religion, als die keineswegs so ohne Weiteres bestimmbare Masse der Verdammten wieder.

6 Die Flucht des Äneas zeugt davon, denn in einigen Varianten entkommt er *mit Wissen der Griechen*, also der Feinde und Zerstörer Trojas. Und diese zollen der *pietas* des Äneas – auch wenn sie sich auf *dessen* Familie und auf bestimmte, den Griechen vielleicht sogar feindlich gesinnte Götter bezieht – ausdrücklich Anerkennung (vgl. dazu etwa Moseley: Pius Aeneas). Griechen und Trojer treffen sich also in der *Beziehung* auf eine Transzendenz, die ihre Situiertheit offen annimmt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser transzendentalen Funktion macht, ohne dass der Vertex damit festgestellt, fixiert oder auch nur halbwegs fasslich wäre. Das kann versucht werden – und Shakespeares Coriolan, Canettis Soldat ebenso wie die soldatischen Männer bei Theweleit zeugen von diesem Versuch –, doch die Füllung und Präzisierung des Namens, von der Reduktion der Vielzahl der Namen auf einen ist niemals schon erworben; diese Verfestigung des Namens zu einem *metaphysischen* Operator des Selbst wird nur immer als längst gesichert *vorausgesetzt*. Umso verzweifelter und brutaler muss der Kampf gegen sein Entgleiten sein. (Kein Wunder also, wenn dieser Kampf ausgesprochene Krieger anzieht – wie in unseren Beispielen – und wenn er zugleich den Krieg zum Element des Seins selbst und alle Menschen a priori zu Kriegern erklärt.)

Zweitens muss man noch einmal unterscheiden zwischen der metaphysischen Theorie des Namens und der transzendentalen: Zum ersteren bekennt sich Coriolan, das letztere versuchen wir. Doch *innerhalb* der transzendentalen Theorie lässt sich zwischen Metaphysik und Transzendentalanalyse nur noch abstraktiv unterscheiden. Denn wenn es stimmt, dass es die Namen in ihrer performativen Kraft sind, die hervorbringen, was ein jeder von sich je zu wissen können glaubt, wenn sie also das Ich in seiner Wirklichkeit erst schaffen, dann sind die transzendentalen Strukturen zugleich auch die wahren metaphysischen Strukturen. Oder anders ausgedrückt: *Das Zusammen- und Widerspiel von (klassisch) metaphysischer Auslegung und transzendentaler Betrachtungsweise bildet das Ganze* unserer *Metaphysik (der Metaphysik der Immanenz)*.

Da also erstens der Name (gerade seinem Wesen nach) nicht zum metaphysischen Operator der Bestimmtheit geeignet ist, auch wenn ihm genau dies immer unterstellt wird, besteht keine Gefahr der Realisierung des Vertex. Da zweitens der Vertex, einmal die Position der Immanenz eingenommen, zugleich metaphysischer und transzendentaler Operator wird, fällt diese Unterscheidung, die nur für eine zu überwindende Metaphysik greift und darüber hinaus zu ihrer Kritik eingesetzt werden muss.

Das Subjekt erhält einen Namen, und dieser Name wird ihm zum Umkehrungspunkt, zum echten Vertex des Selbst. Denn der Name ist nicht identisch mit ihm selbst, er bleibt etwas anderes, und gehört ihm doch intim zu. Der Name ist der Hebel, über den ein Subjekt auf sich selbst zurückkommen, den Blick umbiegen kann. Der Name ist Vertex, er ist ein anderes, das als anderes Ort der Bestimmung des Selbst ist, er markiert also jenen Ort, von dem her etwas als etwas begriffen werden kann, mit einem Wort: *Der Name ist in Bezug auf das Ich das „Alter" der Alterination*. Nur durch den Namen wird ein Subjekt zu jemandem und zu etwas.

Und dieser letzte Satz muss beim Wort genommen werden: Jenes nicht Formalisierbare und rein Partikulare des Subjektseins transformiert sich im Namen in das Allgemeine des Jemand-Seins und stellt sich in den Anspruch des „Etwas"-Seins,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überschreitet sich also hin auf Dimensionen des Seins, in der „Personen“ vorkommen, aber nur, indem sie längst in die Sozialität übergegangen sind bzw. im Dienst von Etwas stehen. Erst in diesen Dimensionen kann es Sprache, Gemeinschaft, Allgemeines und auch erst Verständliches geben.[7]

Warum könnte das das schlichte „Ich“ nicht erreichen? Aus einem doppelten Grund: Erstens ist das „Ich“ die Fiktion – eine notwendige zwar, aber gleichwohl die Fiktion – einer ganz privaten Innerlichkeit, in das kein andrer zu dringen vermag. Es ist zugleich jenes Formalste, was ein Subjekt von sich aussagen kann; doch gerade ob seines Formalismus, der für jedes Subjekt ohne allen Unterschied gilt, bleibt das Subjekt, betrachtet als bloßes „Ich“, diesseits aller Allgemeinheit oder allen Anspruchs. Zweitens aber und wichtiger ist doch das „Ich“ vor allen Dingen als *ein Effekt des Namens* aufzufassen: Das Ich-Sagen ist ja nicht falsch, kein Irrtum, keine Naivität; es muss lediglich in seinen Zusammenhang zurückgestellt werden. Das „Ich“ setzt immer schon den gewaltsamen Eingriff des anderen voraus. Wenn es also eine private Innerlichkeit andeuten soll (und damit auch sein gutes Recht behauptet), dann erweist sich diese „Innerlichkeit“ als Produkt eines anderen.

Es ist wichtig zu bemerken, dass hier keine „intime Berührung“ stattfindet zwischen dem Subjekt und jenem anderen, der ihm den Namen erteilt. Auf beiden Seiten des Verhältnisses steht eine fundamentale Ignoranz: Dass das Subjekt sich immer einem Namen gegenübersieht, den es nicht versteht, dessen Autorität es aber voraussetzt, wurde bereits gezeigt. Aber auch der Namensgeber urteilt nicht aus der Position eines souveränen Wissens heraus: Bei der Verleihung des Eigennamens durch die Eltern ist das offenkundig; was wüssten diese auch bereits über das Kind. Der Name dient vielmehr als ein Versprechen auf etwas, was dieses sein könnte; noch deutlicher ist die Zumutung dort, wo ein Kind *nach einer dritten Person* benannt wird. Dasselbe gilt aber noch für die „Offenbarung“, die der kleine Sartre in Bezug auf seine kommende „Karriere“ durch seinen Großvater erhält (und die wir oben schon erwähnt hatten). Auch hier wird ein Name verliehen, auch hier in einem autoritativen Akt, auch hier – wo sich der Großvater, um eine gängige Formulierung zu nutzen, „auf Erfahrungen stützt“ – kann in keiner Weise behauptet werden, dass der Name eine getreue und wissende Zusammenfassung des Wesens des Kindes ist. Auch dieser Name bleibt „abstrakt“ im Hegel’schen Sinn.[8]

Es kommt also zu keiner Berührung, schon gar nicht zu einer intimen (letztere setzt nämlich die Innerlichkeit voraus, die doch erst Effekt der Namen ist). Was von einem zum andren gleitet, ist lediglich der Name, diese schneidende Realität. Ein

7 Vgl. dazu auch Hegel: Phänomenologie des Geistes. 376: „*Ich* ist *dieses* Ich – aber ebenso *allgemeines*; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit.“

8 Hegel: Wer denkt abstrakt? In: Jenaer Schriften 1801-1807. 575-581.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schnitt hat stattgefunden, ein Schnitt in ein im wörtlichen Sinn *anonymes* Feld; eine Schnittmenge gibt es nicht.

Der Name ist der Blick, der von Außen auf mich geworfen wird; er ist auch der Blick, den ich selbst wie von einem anderen her auf mich werfen kann. Damit gewinnt aber auch der Satz aus der zweiten Strophe von Guillaume einen neuen Sinn, er entlässt sogar eine ganze Serie von neuen Bestimmungen aus sich: „Nicht fremd bin ich und nicht einheimisch." („no soi estranh s ni soi privatz.") In der Tat gibt schon eine „objektive" Deutung einen Hinweis, der weiter unten näher aufgenommen wird: Ich bin nicht fremd, insofern ich meine Bestimmtheit als Selbst aus einer Verortung in einer Tradition, Epoche, Sprache etc. gewinne. Jedoch kann ich keineswegs behaupten, dass ich ganz in dieser Verortung oder auch der Summe aller dieser kontingenten Namen aufginge; ich bin nicht ganz und gar „von hier". *Das Subjekt ist wesentlich das* Clinamen *der Geschichte und Tradition, durch deren Einschnitt es erst zum Subjekt im vollen Sinn geworden ist*. Es ist *Monstrum*.

Aber auch mir selbst bin ich nicht fremd und doch auch nicht vertraut (das „familier" der neufranzösischen Übersetzung). Ich bin mir nicht fremd, da ich, *als „Ich"*, mich selbst stets begleite. Wenn man darin die Kantische Formel für das transzendentale Subjekt wiedererkennt, dann ist das kein Zufall: In der haarscharfen Verfehlung, die wir hier beschreiben, liegt der eigentliche Grund dafür, dass die beiden Paradigmen des Denkens des Subjekts, deren aussichtsreichste Exponenten wir von Anfang an bemühten, beständig einander fordern. Dass ich mir selbst nicht fremd bin, da ich mich in der Gestalt eines Ich immer selbst begleite, immer also durchaus „bei mir" bin, deutet hin auf die Philosophie eines (sich selbst, mehr oder weniger) durchsichtigen Bewusstseins. Ich bin mir selbst aber auch keineswegs vertraut und wohlbekannt: Denn was finde ich, wenn ich mein Innerstes nach meinem Wesen, einer irgendwie unveränderlichen Essenz durchforste? Nirgends stoße ich auf eine Essenz, eine Wesenheit, ein unberührtes und unberührbares Kämmerchen, in dem sich die Wahrheit meiner Seele verbirgt. *Was ich im Innersten meiner selbst vorfinde, ist der Name, den mir ein anderer verliehen hat*, oder auch die Vielzahl meiner Namen. Ein Fremdes, das eingedrungen war, macht grundsätzlich jede voll durchsichtige Vertrautheit des Subjekts mit seinem Selbst unmöglich. Etwas war schon dazwischen gefahren. Und es ist genau diese Idee, die allen Theorien des Begehrens zugrunde liegt, in welchen Gestalten sie auch immer auftreten: als Sehnsucht nach einem verlorenen Gut, das in einer Transzendenz liegt, in die auch ich versetzt würde, könnte ich mich seiner bemächtigen; als Getriebensein von einem unverfügbaren Unbewussten, das zudem noch, als Erbstück, auf eine Geschichte verweist, die mich weit übersteigt; oder als Begehren, das um ein nicht benennbares Objekt kreist und das selbst zuerst das Begehren eines anderen war und dies auch immer bleibt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosophie des Bewusstseins und Theorie des Begehrens, die wir in den Gestalten der Phänomenologie und der Psychoanalyse aufgenommen hatten, erweisen so eine Solidarität, und das fernab von einer billigen „Versöhnung". *Es ist eine Solidarität, die sie aus ihrem gemeinsamen Ursprung gewinnen, von dem sie allerdings je verschiedene und letzten Endes inkommensurable Seiten beleuchten*. Dass sie ineinander übergehen können, dass sogar innerhalb einer Theorie unscharfe Übergänge vom einen ins andre möglich sind, ist dadurch nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr mit gesetzt; die Metaphysik ergänzt die fehlende Seite im Sinn der sichtbaren, oder doch von dieser ausgehend. Für das Subjekt selbst liegt aber in diesem Kontrast von Ich und Name eine wirkliche Inkommensurabilität, die mit jeder Affirmation des Ich-Seins und jedem neuen Namen nicht etwa aufgehoben, sondern im Gegenteil verschärft und fortgetrieben wird. So borgt sich das Ich seine Bewegung von den vielen Namen aus.[9]

Drittens lässt sich diese gegenläufige doppelte Negation, deren Seiten sich haarscharf verfehlen und damit die Lücke offen lassen, die das Subjekt „als Ganzes" *ist*, auch ohne Probleme ins Lateinische übersetzen. „Einheimisch" und „überfliegend",

9 Damit ist auch klar, dass nun ein solcher Begriff des Subjekts gewonnen ist, dass für dieses Geschichtlichkeit möglich wird. Es ist richtig, dass Husserls Beitrag zur Theorie der Intersubjektivität wertvoller ist, als ihr lange vorherrschender Ruf glauben macht. Dennoch zeigt auch eine der bekanntesten diesem Thema gewidmeten Studien ungewollt, dass Husserl aus der Aporie nicht herauskommen konnte. Zwar versucht Zahavi (Husserl und die transzendentale Intersubjektivität) zu zeigen, dass Husserls Subjekt immer schon ein Subjekt in Beziehung auf andere Subjekte ist, dass es also eine „intersubjektive Strukturierung des Ichs" gibt (65), doch wie das möglich wird, bleibt auch bei ihm rätselhaft. Husserl scheint gefangen zwischen der Konstitution der Anderen aus einer Primordialsphäre heraus (die aus der Intersubjektivität also doch wieder eine nachkommende Größe machte, so etwa, dass sie von der „Selbstzeitigung" abhinge, vgl. 56 f.) und der Ansetzung der Intersubjektivität als Apriori des Subjekts (was natürlich als bloße *Setzung* nicht die Stelle einer wirklichen *Erklärung* vertreten kann). Was hilft es, wenn man dann sagt: „Sowohl die letztfungierenden Anderen als das eigene urständige Ich bekunden sich also ursprünglich anonym […]" (60) ? Man kommt in dieser Frage der Verfassung des Subjekts einfach nicht weiter, solange man an dem Gegensatz zwischen Faktum und Wesen festhält. So schreibt Zahavi: „[Der intersubjektive Charakter des Subjekts] stellt sich nicht erst in dem Moment ein, in dem eine faktische und konkrete Beziehung zwischen mehreren Subjekten vorliegt, sondern es handelt sich (teilweise) um eine apriorische Bestimmung." (132) Das bedeutet, einfach die Antwort auf die Frage als „apriorische Bestimmung" zu behaupten und damit einen Bereich des „Wesens" zu konstruieren, der bloß noch rein spekulativ erreichbar ist – und in dem man genau deswegen so freihändig behaupten kann.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das sind Kants Verdeutschungen von „immanent“ und „transzendent“.[10] Die „Lücke“ ist also genau das, was im vorigen Kapitel als flirrende Oberfläche oder unscharfe Grenze thematisiert wurde. Jede noch so private und momentane „Stimmung“ ist eben schon Welt, nicht etwa ein subjektiver Zustand. Ganz grundsätzlich gilt das aber für die verschiedensten Weisen des Weltzugangs. In der Tat lässt sich mit diesem Instrumentarium der Begriff der Transzendenz, wie ihn Heidegger verwendet, konkretisieren und zugleich in seine ihm wesentliche Pluralität zurückstellen. So schreibt Heidegger etwa in *Vom Wesen des Grundes*:

> Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit. Aber wiederum nie zunächst nur diese, sondern der Überstieg betrifft je in eins auch Seiendes, das das Dasein ‚selbst‘ *nicht* ist; genauer: im Überstieg und durch ihn kann sich erst innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein ‚Selbst‘ ist und was nicht.[11]

Dem können wir unbedenklich zustimmen. Allerdings muss die Erinnerung gemacht werden – der Heidegger nicht widerspricht, die er aber selbst auch nicht ausspricht –, dass dieser Überstieg und alles durch ihn „Konstituierte“ der logischen Zeit unterliegt und also eine immer historisch verortete Vervielfältigung ist, mit allem, was darin liegt, bis hin zu Widerspruch und Widerstreit der Vertices des Überstiegs. Dasselbe ist auch diesem Satz beizufügen: „Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfene nicht eigens erfasst, so auch immer *Überwurf* der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, dass Seiendes als solches sich offenbart.“[12] Gerade hier muss der Denkstil als „Erfüllung“ dieser noch abstrakten Theorie des Überstiegs und Überwurfs dienen. Und dass eine solche „Erfüllung“ nicht einfach ein zusätzlicher und nachgeordneter Akt ist, sondern vielmehr erst die Wahrheit der nur „formalen“ „transzendentalen“ Theorie bildet, darüber kann in dem Augenblick kein Zweifel mehr bestehen, in dem sich die Artikulation von Welt als Realisierung der logischen Zeit selbst erwiesen hat, ohne jedes Kriterium von „Wahrheit“, das *dieser* transzendent wäre. Im Übrigen erklärt sich so auch, weshalb, wie Heidegger richtig bemerkt, der Entwurf sich nicht als Entwurf erkennbar macht, denn er wurde eben zu Anfang *von einem anderen als* die *transzendente Wahrheit* angenommen.

Wir haben demnach zwei Begriffe von „transzendent“ (und in der Folge von „immanent“), die aber nur das Widerspiel von transzendentaler und metaphysischer Auslegung, die wir in II, 1 diskutiert hatten, wiederholen: Entweder werden die beiden Seiten fest-gestellt, fixiert; in dieser metaphysischen Sichtweise ist das Transzendente jenes, was dieser Welt oder mir als Einzelnem absolut und stabil ge-

10 Etwa in der Kritik der reinen Vernunft. B 671.

11 Martin Heidegger: Vom Wesen des Grundes. 18 f.

12 Ebd. 38 f.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genübersteht und „die Wahrheit“ ist. Oder aber man fasst Immanenz und Transzendenz als Momente eines Geschehens und vor allem einer Bewegung auf, die sich beständig neu entfaltet; dann ist das Subjekt weder transzendent noch immanent, da es immer in der Richtung auf eine Transzendenz, eine Universalität, eine Allgemeinheit etc. ist, immer darauf aus ist, sich selbst, seine Begrenztheiten, letztlich die Begrenztheiten überhaupt zu *überfliegen*, da es aber andererseits diese Bewegung nicht zu einem Abschluss bringen kann. Die Transzendenz „ist“ eben nur als sich verschiebender Punkt, auf den eine Bewegung ausgerichtet ist, die ihr Ziel selbst nicht kennt (höchstens in leerster Allgemeinheit): als Vertex. Von diesen Orbitalflügen muss es ohne Landung zurückkehren. Aber auch auf der heimischen Erde kommt das Subjekt nicht zur Ruhe, weil es sich nicht bescheiden kann. Das meint kein Pathos der Sehnsucht, sondern die schlichte Tatsache, dass noch in dem trivialsten Satz, und nicht selten in den besonders trivialen Sätzen, die Tendenz auf eine Universalität liegt, der niemals Genüge getan wird. Somit *ist* das Subjekt nie „immanent“ oder „transzendent“; es ist vielmehr der Schnitt des Namens in eine Oberfläche, aus der sich – nicht zuletzt durch die Vervielfältigung der Namen – beständig neu das „Immanente“ und das „Transzendente“ scheidet, ohne aber zu einer endgültigen Klärung zu gelangen.

Was sich in dieser Serie von Deutungen des Verses und in den Analysen der Macht des Namens ausspricht, lässt sich in der *asymmetrischen Spannung von Faktum und Deontischem* zusammenfassen. Dabei ist das „Faktum“ nicht zuerst meines, mein ganz innerliches oder privates, sondern vielmehr die Vielfalt der Begegnungen mit Welt und anderen, mit Kultur und Zeit, mit Sprache und Namen, in denen sich meine Existenz je konkret abspielt. Diese „Fakten“ sind ihrerseits immer schon auf eine Allgemeinheit, auf das Sein-Sollende und Universale aus, ohne es aber zu erreichen. Dies letztere begegnet vor allem in zwei Gestalten, die je in einer Opposition bestehen, über die die *Urteilskraft* immer wieder neu zu entscheiden hat: *das Allgemeine und das Besondere im Medium der Sprache – das Normative und das Deskriptive im Medium des Namens*. Beide Gestalten unterliegen der *Dialektik von Buchstabe und Geist im Medium des Gesetzes*.

So gibt uns die Sprache zum einen ganz grundsätzlich die Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Besonderem (eine Unterscheidung, die in einer ersten Annäherung als „Verdoppelung“ erscheint); dieses Verhältnis wird von der Urteilskraft, wie Kant sie beschreibt, beständig neu artikuliert. Darüber hinaus ist die Sprache (oder genauer: die Sprachen, denn niemand spricht nur eine) aber immer auch deontisch: Sie bestimmt, was und wie gesagt werden kann, welche Einteilungen des Seins es gibt, welche Weisen, diese zu diskutieren, sie setzt Normen der Grammatik, Syntax und Semantik, die nicht so ohne Weiteres umgangen werden können. Ich kann nicht *irgendwie* und nicht über *irgendwas* sprechen. Wie und worüber ich sprechen kann, ist in der Normativität der Sprache angelegt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Name setzt die Strukturen sozialer und politischer Art, in Bezug auf die die Verquickung des bloßen und kontingenten Faktums mit dessen Überhöhung ins Normative besonders offensichtlich ist. Rancière bringt es (wenn man die eben angeführte Linie weiterverfolgen will) auf den Punkt: Nicht jeder darf in jeder Situation alles sagen. „Derjenige, der ohne Namen ist, *kann* nicht sprechen."[13] Aber mehr noch setzt der Name immer auch fest und schreibt vor, wie jemand, der einen bestimmten Namen tragen möchte, zu sein hat – wenn auch eben nur in unscharfer Weise.

Das Faktum ist in beiden Fällen ins Allgemeine, ins Universale, ins Normative überschritten. Aus diesem letzteren her würde sich eindeutig bestimmen lassen, was gerecht, was gut und was schlecht (oder gar böse) ist, wenn nur, ja wenn nur das Allgemeine, Universale und Normative ein für alle Mal feststünde. Da sich aber der Vertex, ob als ausgezeichnete Bedeutung oder als normativer Name, nicht festschreiben lässt, stellt sich diese Frage immer wieder von Neuem.

Das war es, was in II, 1 als Dialektik des Gesetzes beschrieben wurde: Entweder ist der Vertex als ein errungener vorausgesetzt, dann hat das Faktum zugleich das Recht. Das Deontische ist dann – vielleicht bis auf ein paar Ungenauigkeiten, der menschlichen Schwäche geschuldet – längst realisiert, oder doch zumindest deutlich erkennbar und greifbar. Die Urteilskraft muss dann nur noch subsumieren. Das Sediment gibt festen Boden.

Oder aber das Faktum wird zum Anlass, dessen eigene Begrenztheit und Unangemessenheit angesichts eines Deontischen zu bemerken, das dieses als Geist übersteigt; es fordert dann etwas, was das Faktum (noch) nicht geben kann. Die Urteilskraft wird reflexiv. Der feste Boden weicht, man beginnt „zu schwimmen".[14]

So muss immer noch etwas gesagt oder getan werden, sei es solches, „das sich so gehört", oder solches, von dem sich nur ganz vage sagen lässt, was es denn sein würde. So setzt jener autoritative Akt, jenes Messer, das in die Intensität fährt, immer in eine je neu zu klärende Spannung zwischen Faktum und Deontischem: im Geschenk der Welt durch einen anderen in der Sprache[15] – in der Zumutung der

13 Jacques Rancière: Das Unvernehmen. 35.

14 Vgl. auch diese Sätze Pascals (wenn sie auch in einem anderen Kontext genommen sind, fassen sie doch gut diese Situation zusammen): „Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle; rien ne s'arrête pour nous." Dagegen wäre die erste Haltung das Vertrauen auf eine „assiette ferme". (L. 199. 527a)

15 Vgl. Levinas: Totalité et infini. 189.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Identität durch einen anderen im Namen; und beides im Imperativ einer je unzureichend bestimmten Aufgabe durch einen anderen.[16]

Das alles ist aber eben ein Produkt eines ersten Aktes, des Namens als Messer. Entscheidend ist das Unverstehen, die Bewusst- und Gedankenlosigkeit, die in diesem einen zuerst unendlichen Spalt öffnet zwischen der *Realität* des Zeichens und seiner „Bedeutung". Der Name ist so ein natürliches Zeichen: eine Realität mit wild ausschlagendem Vertex. Diese unendliche Kluft muss überwunden werden. Das Ziel ist also die Domestizierung des Vertex und die Aneignung des eigenen Namens. Anders ausgedrückt: das nackte Faktum und der nur als Autorität erfahrene (nicht verstandene) Anspruch müssen sich aufeinander zu entwickeln. Soweit das gelingt, wird die Faktizität in ein Gespräch mit der Universalität gebracht und diese in ihrer Kontingenz verortet. Gleichwohl muss diese Spannung weiterhin wirksam bleiben: Die Universalisierung kann zu keinem Abschluss gelangen, das Ideal nicht verwirklicht, das gegenseitige Verstehen nicht vollendet werden. Dem letzteren steht die fundamentale transzendentale Tatsache der Einsamkeit der Subjekte entgegen, den ersten beiden Ansprüchen der schlichte Umstand, dass jeder vollzogene Schritt auf dem Weg der Universalisierung und jede Verwirklichung des Idealen wiederum Realitäten sein werden, die ihre Kontingenz nicht abstreifen können. Das Allgemeine, das Universale, der Anspruch, das Deontische: alles Titel für dasselbe, das sich dadurch auszeichnet, nicht *für sich* gegeben werden zu können. *Sie sind nur als sich einer Realität entwindender Vertex*.

Für alterminierende Wesen sind diese Realitäten aber zugleich Anker: In der Aufsplitterung des Gesetzes wirken sie – wirken Ritual, Symbol, Tradition, formelhafte Rede – als Konzentrate, die erst so etwas wie „Gemeinschaft" ermöglichen. In ihnen ist das Schwanken des Vertex gezähmt, oder zumindest scheint es so: denn was an ihm irreduzibel ist, muss dann nicht mehr auffallen, wenn sich alle regelmäßig auf „das Selbe" beziehen können.

16 Man erkennt daran auch, wie vollkommen kurzsichtig die klassische „Modalitätstheorie" ist, die gerade einmal zwischen Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit zu unterscheiden weiß. Der Irrtum hat wohl seine doppelte Wurzel in der Reduktion aller Weisen des *Sprechens* auf *Urteilsformen* einerseits und andererseits in der Klassifizierung dieser Urteilsformen nach der Grammatik des Griechischen und vor allem des Lateinischen. *Dabei muss das Reich der Modalitäten ebenfalls als ein Kontinuum aufgefasst werden*. Wenn man schon anhand der Grammatik einer Sprache die Modalitäten entwickeln will, dann sollte man zumindest eine wählen, die einen Subjunktiv hat (wie das Französische oder Spanische). Der ist zwar, wie jeder andere Modus auch, eine Abtrennung und bildet damit einen eigenen Bereich; doch schon die oberflächlichste Beschäftigung mit den feinen Übergängen vom Indikativ in den Subjunktiv würde auf das Kontinuum der Modalitäten führen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Damit hat sich auch der Bereich des Rechts der Dialektik bestimmt: Die Dialektik – die „logische Zeit" – besteht nicht in einem An-sich, sondern ist das Produkt eines Aktes, in dem ein Stein ins Wasser der Intensität geworfen wird. Und weil dort zuerst Gedankenlosigkeit herrscht, kann der Vertex überhaupt nur ein schwankender sein, d.h. kann es überhaupt nur Dialektik geben. Was Denken der Intensität und Dialektik jedoch verbindet, ist ihre Überzeugung, dass das Dynamische, das sich Wandelnde, das Werden und Vergehen die Wahrheit des Seins bilden.

Wenn man nun fragt, wie es möglich sei, dass sich einer Realität ein Vertex entwinde, wie es auf der anderen Seite möglich sei, dass sich in Realitäten wie Traditionen oder Symbolen eine gewisse Gemeinschaft herstellen könnte (deren problematische Wirkungen im nächsten Kapitel noch Gegenstand sein werden), dann ist beiderseits die Antwort dieselbe: durch *Wiederholung*. Das mag erstaunen, da die Effekte doch scheinbar entgegengesetzt sind, und doch gehören diese entgegengesetzten Effekte hier deutlich zusammen.

Zunächst ist zu bemerken, dass die „Ahnung" eines Vertex in einer Realität, als das Ausgreifen aus dieser über diese hinaus, weiter nicht mehr erklärt werden kann. In jedem Fall haben die Philosophiegeschichte und auch die Wissenschaftsgeschichte darauf noch keine befriedigende Antwort gegeben. Um einen der am häufigsten verwendeten und doch in allen Einzelheiten vielleicht ganz irrigen Satz zu verwenden: Hierin scheint der Unterschied des Menschen zum Tier zu liegen. Irrig, oder doch irreführend scheint mir der Satz in allen seinen Substantiven zu sein: „der Unterschied" – so als könnte man sicher sein, da den einen Unterschied benennen zu können, als gäbe es *einen* Unterschied; „der Mensch" – so als wäre dieser nicht selbst einer logischen Zeit unterworfen, die ihn formt, verändert, vervielfältigt; vor allem aber ist wohl „das Tier" ein vollends verlogener Ausdruck – als könnte man die Gesamtheit der nicht-menschlichen „Fauna" allen Ernstes in eine Kategorie pressen. Auch die Theorien der Entwicklung sind oft nicht sehr hilfreich, zum einen insofern sie doch auch nicht den als Faktum unzweifelhaften, wenn auch nicht gut zu fassenden „Unterschied" oder „Übergang" von „Tier" zu „Mensch" erklären können; dann aber vor allem auch, weil sie nicht selten einer Logik der Linie folgen, am besten noch einer der „Höherentwicklung". Wenn es jemals eine Antwort auf solche Fragen geben soll, dann wird man sie zum einen in einer Vervielfältigung der Kategorien suchen müssen, wonach dann verschiedene Lebewesen als Mannigfaltigkeiten variabler, verschiebbarer „Module" von Fähigkeiten, Tendenzen, Beziehungen etc. aufgefasst werden; zum anderen in einer Anwendung der Theorie der logischen Zeit mit ihrer Krisis – in der das Folgende *nicht* schon entschieden ist, wo das Folgende auch nicht einfach als „Höheres" oder auch „Niedrigeres", sondern eben als *Anderes* erscheint, das nicht hätte kommen müssen – auch auf die Naturgeschichte. Naturgeschichte, wenn sie überhaupt möglich ist, muss eine Theorie sein der Verästelung, der Kombination und der unvorhersehbaren Muta-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion (in einem metaphysischen Sinn, von dem sich der biologische nur als Teilaspekt erweisen ließe).

Wie es damit auch immer steht: Wir können einstweilen nicht anders, als das alterminierende Wesen bereits vorauszusetzen. Und dann lässt sich tatsächlich sagen, die Entwindung des Vertex und seine Stabilisierung sind Wirkungen einer Wiederholung. Es bleibt aber doch dabei, dass die Vertices jeweils „subjektive", dass sie nur die meinigen sind. Diese Vertices bedürfen der Wiederholung, da ihre Stabilität die minimale Veränderung und Verschiebung nicht aus-, sondern gerade einschließt. Die Anwendung auf die logische Problematik macht das vollkommen deutlich: Wenn das logische Grundproblem in der Austarierung des Allgemeinen und Besonderen liegt, dann ist klar, dass keine der beiden Seiten je eine vollständige Starrheit erreichen können. In den zahllosen Wiederholungen ein und derselben – aber gelten diese Worte noch so ohne Weiteres? – logischen Operation der Urteilskraft schält sich damit eine Regelmäßigkeit heraus, die nicht ihrerseits noch einmal benannt werden kann (denn dann wäre auch sie nur ein Allgemeines, für das dasselbe Problem von vorne anfinge). Die Stabilität der Vertices liegt in der Serialität ihrer „Anwendungen". Kant spricht hier von dem zurecht *unterstellten* „Gemeinsinn".

Dieser Gemeinsinn soll, wieder nach Kant, auch die *Mitteilbarkeit* des so Erfahrenen garantieren.[17] In der Tat ist diese Garantie aber unter keinen Umständen zu haben. Auch sie bleibt eine Unterstellung, wenn auch wiederum eine gerechtfertigte. Und ihre gewissermaßen empirische Rechfertigung erfährt sie in der gemeinschaftlichen Wiederholung der Realitäten. Dabei zieht sich der Vertex gewissermaßen in die Dichte der Realität zurück, so dass von den Abweichungen glücklich abgesehen werden kann. Wer meint, mit Ritualen und Symbolen etwa sei doch auch immer eine „Bedeutung" verbunden, auf die sich eine Gemeinschaft – will sie ihren Namen verdienen – ebenfalls einigen muss, der muss die staatstragenden Reden oder die Berichte darüber nur einmal miteinander vergleichen: Die Tatsache, dass sich die Reden und Zeitungsberichte zu demselben Jahrestag über viele Jahre hinweg fast vollständig gleichen, macht augenfällig, dass die „Bedeutungen" längst Teil der Realität geworden sind. Die Worte, die ein Ritual für seine Teilnehmer deuten, sind längst zu Dingen geworden. Auch diese Akte sind performativ: Die Wiederholung der Handlungen und *der sie deutenden Worte* bringt jene Gemeinschaft hervor, deren Mitglieder dann glauben dürfen, diese Worte seien ihre eigenen und persönlichen.

17 Kritik der Urteilskraft. §§ 21 f. Kants Diskussion von Gemeinsinn und Mitteilbarkeit siedelt sich im Rahmen der Analytik des Schönen an, wo beide unzweifelhaft besonders fragwürdig erscheinen müssen. Unsere Radikalisierung des transzendentalen Gedankens findet dort dementsprechend seine natürliche Umgebung.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Von einer Gemeinschaft anderer Art berichtet Hesses Erzählung von der *Morgenlandfahrt*. In ihr lässt sich der Unterscheidung zwischen authentischen und unauthentischen Akten, die ich andernorts vorgeschlagen habe,[18] eine genauere Grundlegung geben, und mit ihr auch eine Bestimmung verschiedener Weisen, sich zu jener Spannung zwischen Faktum und Deontischem zu verhalten.

Die Erzählung berichtet von einem Bund, dessen Ziel die Fahrt ins Morgenland ist. Geeinigt wird *dieser* Bund gerade nicht durch eine Realität, sondern vielmehr durch ein *Geheimnis*. Dieses Geheimnis selbst ist in aller Konsequenz auch nicht aussprechbar, nicht *mitteilbar*. Deswegen kann der Abtrünnige ohne Bedenken vom Schweiggelübde entbunden werden: Als Abtrünniger hat er das Geheimnis längst *vergessen* und *kann* es deswegen auch nicht verraten. Das wirklich Interessante ist aber, dass die Bundesgenossen sich keineswegs nur mit diesem, sie verbindenden Geheimnis begnügen:

> Zu den Besonderheiten der Morgenlandfahrt gehörte unter andern auch diese, dass zwar der Bund mit dieser Reise ganz bestimmte, sehr hohe Ziel anstrebte (sie gehören der Zone des Geheimnisses an, sind also nicht mitteilbar), dass aber jeder einzelne Teilnehmer auch seine privaten Reiseziele haben konnte, ja haben musste, denn es wurde keiner mitgenommen, den nicht solche privaten Ziele antrieben, und jeder einzelne von uns, während er gemeinsamen Idealen und Zielen zu folgen und unter einer gemeinsamen Fahne zu kämpfen schien, trug als innerste Kraft und letzten Trost seinen eigenen, törichten Kindertraum im Herzen mit sich.[19]

Nicht nur ist damit jene Auszeichnung erklärt, die den „Glauben" der Morgenlandfahrer vor jeden anderen „Glauben" stellt, nämlich die *konstitutive Abwesenheit von Dogmatik und Zwang*. Es gibt ausschließlich die freiwillige Teilnahme. Es gibt vielmehr nicht nur nicht wahre oder falsche Auslegungen des Bundes, *weil dieser Bund überhaupt nur in der Pluralität seiner Ziele und Auslegungen existieren kann*.

Was Hesse hier gemäß seiner eigenen, mystisch geprägten Sichtweise verfasst hat, ist eine Allegorie auf jene Bemühungen um „Wahrheit", die, gestützt auf Phantasie und (kosmische) Sympathie, die Welt selbst als geheimnisvoll, als auf einem unergründlichen Geheimnis fußend betrachten, die weiterhin auch nicht den Traum einer „Aufklärung" dieses Geheimnisses träumen, sondern lediglich ihre „törichten Kinderträume". Dem entspricht denn auch die Abgrenzung des Bundes von jeder technizistischen, pragmatischen, „vernünftigen" Sicht auf die Welt, der Welt der „Erwachsenen" letzten Endes.[20]

---

18 In ‚Das Subjekt im Anspruch'.

19 Hermann Hesse: Die Morgenlandfahrt. 12.

20 Ebd. 91 f.: „Bruder H. ist durch seine Prüfung bis in die Verzweiflung geführt worden, und Verzweiflung ist das Ergebnis jedes ernstlichen Versuches, das Menschenleben zu begreifen und zu rechtfertigen. Verzweiflung ist das Ergebnis jedes ernstlichen Versu-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zum Bund der Morgenlandfahrer gehören dann all diejenigen – Künstler, Gläubige, Philosophen, auch Wissenschaftler –, die die Welt als eine erst noch zu schaffende, zu erfindende, aus der Phantasie zu gewinnende auffassen, ohne aber dem grundlegenden und niemals aufzulösenden Geheimnis Gewalt anzutun.

Entkleiden wir diese Beschreibungen von ihren mystischen Elementen, die ihren Impuls an eine philosophische Theorie, und zumal die unsrige, hemmen könnten (auch wenn wir damit unsererseits dem Text Gewalt antun). Halten wir zuerst fest, dass es überall Rätsel gibt, unlösliche Rätsel sogar, und dass diese vor allen Dingen mit der Tatsache des Subjekts, mit der Pluralität der Subjekte, mit der Inkommensurabilität ihrer Welten und dem letzten metaphysischen Charakter der „Zeit" verbunden sind. Ein „Geheimnis", wie es Hesse in den Vordergrund stellt, genauer: wie es dort immer *im Hintergrund* fortwirkt, kann es für uns nicht geben; Hesse versteht darunter, so scheint es, ein An-sich, das voll und ganz von der erscheinenden Welt unterschieden wäre und für das eine Metaphysik der Immanenz keinen Platz hat. Auch muss die Idee einer Erfindung der Welt durch die Phantasie unserer Konzeption einer Artikulation von Welt, in den beschriebenen Prozessen, Platz machen. Schließlich grenzt sich diese Konzeption nicht so sehr von einer nur vernünftigen, technizistischen Sichtweise der Welt *ab*, als sie vielmehr eine nackt pragmatische, *biedere* Welt als eine ihrer Möglichkeiten *in* sich befasst.

Diese Klärungen vorausgeschickt, lässt sich allerdings der Schatz heben, den Hesses Erzählung trägt. Denn in dieser eigenartigen Idee, dass sich dort ein Bund zusammenfindet, dessen Einheit gerade nicht durch eine Realität, sondern durch ein ganz und gar diffuses Geheimnis gestiftet ist, mag sich das erhellen, was einen „authentischen Akt" allein ausmachen kann.

Wir hatten gesehen, dass das Sein des Subjekts in eine „weite Mitte" (Pascal) zwischen Partikularem und Universalem gestellt ist, ja, dass es diese Mitte selbst ist. Jedes Partikulare, soweit es in der Welt alterminierender Wesen steht, hat bereits seine Tendenz hin auf seine eigene Universalisierung: In der Sprache erscheint mir nicht nur eine begrenzte und historisch bedingte Welt, sondern *die* Welt. Im Namen bin ich längst aus einer isolierten Existenz herausgerissen, in eine soziale und geschichtliche Welt hineingestellt, mit einem Anspruch befrachtet. Andererseits gibt es das Universale (das Ideale, die Bedeutungen, das Allgemeine…) nirgends ohne die Verbindung zu dem Partikularen, dessen Wahrheit zu sein es beansprucht. Aber so sehr Partikulares und Universales aufeinander bezogen und angewiesen sind – nichts kann uns darüber hinwegtäuschen, dass sie nicht dasselbe sind,

ches, das Leben mit der Tugend, mit der Gerechtigkeit, mit der Vernunft zu bestehen und seine Forderungen zu erfüllen. Diesseits dieser Verzweiflung leben die Kinder, jenseits die Erwachten. Angeklagter H. ist nicht mehr Kind und ist noch nicht ganz erwacht. Er ist noch mitten in der Verzweiflung."

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht versöhnt sind, nicht versöhnt werden können und vielmehr beständig in Phasenverschiebung bleiben, *ohne gemeinsames Maß*.

Das Authentische bestünde dann darin, diese Spannung nicht nur auszuhalten, sondern zu einem Akt zu gelangen, der keinen der beiden Momente dieser Dialektik opfert. In einem solchen Akt hebt sich nicht die Spannung auf, es kommt nicht zu einer Versöhnung; auch *ist* diese Spannung nicht schon an sich aufgehoben, was das Wesen des Geistes selbst wäre (wie Hegel das präsentiert). Der authentische Akt – gleich ob es ein „ethischer", ein „künstlerischer", ein „wissenschaftlicher" ist – bringt keine „Klärung", sondern treibt die asymmetrische Spannung nur weiter. Er setzt eine Realität, aus der heraus sich die Momente der Dialektik neu bestimmen werden: Als Realität ist der Akt ein Partikulares, das sich seiner Kontingenz keinesfalls entschlagen kann – als Akt, der aus einem Auftrag geschöpft ist, der selbst nicht genau genannt werden kann, dessen nähere Bestimmung mit „Inhalt" und „Zweck" Aufgabe des Aktes selbst ist, verschiebt er das Universale weiter.

Die überpersönliche Aufgabe kann auf die persönliche und unvermeidlicherweise partikulare Verankerung der Einzelnen – ihren „Traum" – nicht verzichten. Aber nicht so, dass diese letzteren einfach sozusagen den Treibstoff abgäben, aus dem sich dann die Bewegung der ersteren zehrt, ohne dass noch weiter auf das Persönliche geachtet werden bräuchte. *Da die überpersönliche Aufgabe eine unterbestimmte ist, kann sie als solche gar nicht ausgeführt werden*. Sie kann nur realisiert werden in der und durch die Vermittlung jener persönlichen Bestimmtheiten, die ein jeder zugleich mit ihr im Auge hat, durch Vermittlung der kindischen Ziele, die ein jeder in ihr verfolgt (und verfehlt); *erst sie geben allen Akten der Kultur sowohl Realität, d.h. Bestimmtheit, als auch die je eigentümliche und irreduzible Prägung*.

Das ist keine List der Vernunft: Wer so handelt, muss vielmehr beides, seine unaufhebbaren Kontingenzen und die Aspiration zum bzw. den Anspruch durch das Universale, *zugleich* im Blick haben. Ein gewisser *Strabismus* erweist sich so als das Wesen des authentischen Aktes.

Das Werk der Kultur entsteht durch eine gegenseitige Entfremdung und Spiegelung der allgemeinen Aufgabe und der Kontingenz, des privaten „Wunsches" ineinander. Es ist dabei kein Hindernis, dass zwischen diesen beiden keinerlei „Ähnlichkeit", kein Übergang, keine Beziehung besteht und bestehen kann. Im Gegenteil: *Erst aus dieser Konfrontation von Inkommensurablem entsteht ein Drittes, das auf alles Vorige ebenso irreduzibel ist wie auf die allgemeine Aufgabe und den kindlichen Wunsch*. Es verhält sich hier wie bei der Kristallisation, die als Lösung der Spannung zweier ineinander nicht überführbarer Zustände auftritt, diese Lösung selbst ist und zugleich ein Drittes, Eigenes ist.

Das so verstandene Dritte der Kultur ist das *Werk* oder die *Tat*. Hier greift natürlich die Ermahnung, die Merleau-Ponty in Bezug auf die Kunst formuliert (und der Bezug auf die Kunst soll hier als Statthalter einer grundsätzlicheren Problematik gelten): Das Werk darf nicht „von Außen" betrachten werden, als abgeschlossene

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Entität, die z.B. als Gemälde in einem Museum ausgehängt ist; vielmehr muss es als Konvergenzpunkt von Anstrengungen begriffen werden, denen des Künstlers zuerst, indem dieser in Auseinandersetzung mit seiner eigenen Wahrnehmung, der Geschichte der Malerei und der seiner eigenen Versuche (diese Trias bildet für Merleau-Ponty den *Stil* als geradezu objektivste Dimension der Kunst) ein Nicht-Ausgedrücktes zum Ausdruck bringen wollte; den Anstrengungen desselben Künstlers, indem es, einmal geschaffen, in jene Geschichte der eigenen Versuche eintritt, und also nicht als abgeschlossene Entität, sondern als Etappe in der Geschichte der Erfüllung einer Aufgabe (der überpersönlich-individuellen eben) erscheint; den Anstrengungen aller anderen schließlich, die darin wiederum eine Etappe in der Geschichte der Malerei oder aber die Herausforderung zu einer Handlung in anderem Sinne sehen, also für die anderen, späteren Maler oder für alle, die „sich von einem Gemälde inspirieren" lassen, wozu auch immer. *Werk oder Tat sind also Namen für Knotenpunkte von Kräften*, letztlich für die *Verdichtung der Dialektik selbst*, die herzustellen einer aus einer Geschichte und Wahrnehmung heraus bemüht ist und mit dem fertig zu werden die Nachfolgenden dann bemüht sind.

Damit ist auch deutlich, dass diese „authentische" Weise, sich zur asymmetrischen Spannung, die der Name stiftet, zu verhalten, *immer nur im Aufstieg zum Vertex* Gestalt fassen kann. Sprache und Name, Gesetze in ihrer Bestimmtheit sind längst da; doch was sie sehen und erfahren lassen, bleibt begrenzt. Aus einem Haarriss im Sein drängt anderes hervor. Es zu bestimmen, fehlt noch der Operator. Worauf der Vertex hinzielt, was real ist – beides steht zugleich und in gegenseitiger Abhängigkeit in der Frage. So auch im Gedicht, das als Leitfaden dient: Da spricht ein Ich, die unzweifelhafteste aller „Realitäten", und erklärt, dass es vorhabe ein Gedicht zu schreiben, das von nichts, vor allem nicht von ihm selbst handelt. Überall dringt die Kontingenz durch, und überall wird sie – mal explizit, mal leichthändig-absurd – destruiert.

Dadurch lassen sich als „unauthentische" Weisen die einander entgegengesetzten Extreme einer Verabsolutierung des Partikularen, letzten Endes des Ich einerseits, und die vorbehaltlose Unterwerfung unter eine vernichtende Allgemeinheit andererseits bestimmen. Dann wird das Faktum des Ich, mit seiner „ganz persönlichen" Vergangenheit oder Begierde zum Gesetz erhoben, dem alles unterworfen werden muss. Daher stammt z.B. die irrige Vorstellung, es ginge in der Kunst darum, *sich* auszudrücken. Oder aber das Subjekt erklärt sich bereit, sich in der Hingabe an ein Dogma und die damit verbundenen Autoritäten selbst abzuschaffen, als Subjekt nicht mehr zu gelten oder nur, insofern es eben dieser Aufgabe dient, die von ihm jedoch in ihrem An-sich ganz unabhängig ist und bleibt. Zur terminologischen Abgrenzung kann man diese letztere Aufgabe eine *unpersönliche* nennen, während der Anspruch, der mich in meiner ganzen Kontingenz aufruft und sich durch diese erst bestimmen kann, als eine *überpersönliche* angesprochen werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese beiden letzten Haltungen erlauben es auch, den Bogen zurückzuführen zur Intensität und der Performativität der Theorien des Ich. Jeder Name ist eine solche Theorie: In den Namen ist eine bestimmte Sichtweise auf das, was ein Mensch ist und zu sein hat, konzentriert und transportiert. Familie, Geschlecht, Klasse, Nation, Religion, Beruf… – sie alle schneiden mit ihren Namen in das Apeiron ein, formen es, machen dadurch erst eine Gestalt des Subjekts möglich, die sich dann „Ich" nennen kann (und das Reflexivum ist hier ganz wörtlich zu nehmen). Sie bringen damit aber nicht nur Gestalten hervor, sondern vor allen Dingen auch die Funktionen und Kriterien, nach denen ein Subjekt sich selbst begreifen kann, sich als „Ich" *sichtbar* wird. Das Subjekt unterliegt der Performativität der Theorie eben daher in doppeltem Sinn: Diese formt das Ich und es gibt ihm damit zugleich die Kategorien an die Hand, unter denen es sich als Ich begreifen lernt. Diese Kategorien sind im Ursprung immer unverstandene. Umso gewaltsamer ihre Wirkung. Es geht nun nicht darum, dass wir vielleicht auch manchmal etwas anderes wollen als das, was uns die Theorie erlaubt zu wollen. Es geht viel grundlegender darum, dass die Theorie das Apeirontische des Subjekts als solches verleugnet und diesem „das Wasser abzugraben" sucht. Die Theorie entscheidet, was es gibt, was wahr und falsch ist, und was richtig und falsch ist. Alles, was in diesen Kategorien keinen Platz findet, *existiert nicht*.[21] Und die Theorie hat in gewisser Weise durchaus recht, denn als Bestimmtes, als Umgrenztes, als solches, das eingeordnet und „be-griffen" werden kann, existiert das andere tatsächlich nicht. Es existiert aber wohl in der Weise des Apeiron, der flirrenden Oberfläche, der reinen Intensität. Solange der Vertex des Namens beherrschend ist, unbefragt bleibt, wird das Apeiron abgeschnitten, und wir hatten gesehen, dass jede Theorie über vielfache Weisen verfügt, das, was sich nicht in einem positiven Sinne dem Deontischen des Namens einfügt, zu *erklären* und also, *als Abweichung*, zu *bestimmen*. Im Aufstieg zu einem neuen Vertex aber – dann nämlich, wenn sich die Frage, wer oder was man ist, in echter Dringlichkeit stellt – kann das Apeirontische, das bislang nur kanalisiert oder aber unsichtbar, unhörbar gemacht wurde – positiv wirksam werden. Dann stellt es als flirrende Oberfläche die Kriterien jeder Abgrenzung von „Innen" und „Außen" (in den verschiedensten Bereichen) in die Frage, dann tritt die Intensität für sich hervor, nicht als „Ablenkung", nicht als „Schwäche", nicht als nur private „Laune", nicht als Gegenstand einer Diagnose durch eine mehr oder minder wohlmeinende Pathologie, nicht als Gegenstand einer Manipulation in die Wege des Wortlosen (pekuniär durch die gezielte Herstellung von „Emotionen" in Literatur, Musik, Film; politisch durch propagandistische Überhöhung einer Ideologie). Auf dem Wege des Auf-

21 Man denke nur an jene Menschen, die, weil sie es oft genug oder zu oft gelesen haben, bei sich selbst Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit, Phantasie… als ebenso viele „Vermögen", ja geradezu als selbstverständlichste *Dinge* wiederfinden und sich selbst kaum mehr anders als in diesen Rastern erfahren können.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stiegs, am Sonntag des Selbst, sprudelt das Apeiron aus dem Spalt, den Ich und Name in ihrer haarscharfen Verfehlung freigeben.

Die Theorien, die von den Namen transportiert werden, sind keine metaphysische Spielerei, kein Gerede von Elfenbeinbewohnern, keine nur den „Akademiker" betreffende Gelegenheit gelehrter Diskussion (und was ist „Akademiker" anderes als ein Name?!). Sie sind die konkreten Wege der Verumständung und Artikulation von Welt und Selbst überhaupt. Sie bringen damit allererst „Menschen" in konkreter Weise hervor, aber nur um den Preis, dass der Lärm des Apeiron zum Hintergrundrauschen degradiert wird.[22]

22 Noch einmal das Beispiel: Die Kategorien der vorigen Fußnote sind ja nicht einfach solche des akademisch-philosophischen Diskurses. Sie sind vielmehr in vielfältigster, freilich modifizierter, immer jedoch ordnender Weise längst in die alltäglichste Sprache eingedrungen. Wir gehen mit uns selbst und anderen so um, als „hätten" wir Vernunft (mehr oder weniger), Phantasie etc. Oder man nehme das Eindringen psychologischer Terminologie in das Verständnis und Selbstverständnis der Menschen unserer Gegenwart. Exakt so erfahren sich Subjekte dann, werden Subjekte sich selbst allererst „verständlich", formieren sich Subjekte erst zu dem, was sie sind. Die Theorie ist performativ. Der Freudbiograph Peter Gay hat die Allgegenwart solcher Redeweisen auf den Punkt gebracht: „Wir alle ‚sprechen' Freud, ob korrekt oder nicht." (Gay: Freud. XIII) Man kann dem hinzufügen: Und wir allen „leben" Freud, korrekt, inkorrekt und unter anderem.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. „It's alive!“[1]

Malautz soi e cre mi morir
e re no sai mas quan n'aug dir
metge querrai al mieu albir
e no-m sai tau
bos metges er si-m pot guerir
mor non si amau.

Je suis malade et je crois mourir
je n'en sais que ce que j'entends dire
je cherche un médicin à ma fantaisie
je ne sais lequel
il sera bon s'il me guérit
sinon mauvais.

Bin krank, der Tod schon an mir nagt –
wenn ich das glaub', was man so sagt.
Such mir 'nen Arzt, der mir behagt.
Doch wo find' ich den rechten nur?
Ein guter, wenn er's Leid verjagt,
ein schlechter, hat er keine Kur.

Das Subjekt hat sich als ein Wesen erwiesen, dessen intensive Oberfläche durch den Namen, den ihm ein anderer gibt, zerschnitten wird, so dass eine artikulierte Weise des Seins, das Ich- oder Selbst-Sein, sich ihm erst dadurch erschließt, und mit ihr die Performativität der Theorien über das Ich. Das Subjekt ist aber zugleich ein solches, dass die Unterspülung der Ordnungen durch die Intensität niemals aufhören wird. Außerdem steht es von Anfang an vor dem Problem, dass sich ihm im Namen eine Ordnung und ein Anspruch aufdrängen, die es *nicht verstehen* kann. Wie sich aus diesem Dilemma lösen, dass nämlich dort etwas zu verstehen aufgegeben ist, das man nur *verstanden haben* kann, das aber nicht vom einen zum anderen *übertragen* werden kann, da eben das, worum es ganz eigentlich geht, ein „Sinn“, eine „Bedeutung“, genauer: ein Vertex ist, der niemals für sich gegeben und erst recht nicht *über*geben werden kann?

1 Der Titel stammt aus dem Film *Frankenstein* (1931) von James Whale. Vgl. zu diesem Kapitel auch den entsprechenden Anhang 3.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herder hat in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* dieses Problem genau erkannt und mit der ihm eigenen Scharfsicht die Lösung darauf gegeben. Auf die Frage, woher die Sprache des Menschen ihren Ursprung hat, wurde von manch einem ein „göttlicher Unterricht" als Antwort gegeben. Doch diese Antwort bewegt sich in einem Zirkel: „Ohne Sprache und Vernunft ist er keines göttlichen Unterrichts fähig, und ohne göttlichen Unterricht hat er doch keine Vernunft und Sprache – wo kommen wir da je hin?" Und Herder führt die These vom göttlichen Unterricht auf ihre anschauliche Grundlage, den „Sprachunterricht der Eltern an die Kinder", zurück, nur um dann zu konstatieren: „Eltern lehren die Kinder nie Sprache, ohne dass diese nicht immer selbst mit erfänden."[2]

In der Tat ist diese Beobachtung in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen. Keineswegs wird der Vertex mit übertragen; die Idealitäten, die in der Sprache wirken, und die Normativität, die im Namen und durch ihn lebt, können überhaupt nicht weitergegeben werden: sie müssen *mit-erfunden* werden. D.h. konkret, dass sich der Vertex beim Subjekt in letzten Endes eigenständiger Weise der Realität entwindet, wobei die Autorität allerdings als normierende oder disziplinierende Instanz wirkt. Ich richte mich an einen, dem ich das wahre Wissen über die Dinge unterstelle, und dieser wird mir mit Serien von Beispielen, *Exempeln* die wahre Beziehung von Allgemeinem und Besonderem, von Gesetz und Fall, von Idealität und Realität nahe bringen. Es hilft aber alles nichts: Die Arbeit der „Urteilskraft" muss ich selbst übernehmen, auf eigene Verantwortung und Gefahr.

Das alles wäre vielleicht noch nicht wirklich problematisch, würde nicht das *proton pseudos* fortwirken: Dieses bestand ja in der doppelten Autorität des anderen und seines Wissens, also der Wahrheit. Und diese konnten nur Autorität sein, indem sie als stabil, unwandelbar, ewig, unbestechlich, sicher angenommen wurden. Und ich? Schon rein formal vermag ich es in keiner Weise, diesem Bild des Vertex, das die Entwicklung meiner Vertices anleitete, zu genügen. Was ich erfahre, an mir, das ist vielmehr die Verschiebung, das Schwanken, die Unsicherheit eines Vertex, dessen ich mich oft nur durch die Beziehung auf jene unterstellte Autorität zu versichern weiß. Von Anbeginn an also, und bereits aus reinen formal-transzendentalen Gründen, erfahre ich eine Friktion, *eine Reibung von Meinung und Anspruch*. Der Begriff der Meinung wird hier (wie bei Hegel) in dem Sinn genommen, dass sich der erfahrene schwankende Vertex gerade in seiner, für ihn wenig schmeichelhaften Abgrenzung vom unterstellten autoritären, als der *meinige* erweist. Die Opposition von Meinung und Wissen besteht also durchaus zurecht, sie muss allerdings in ihren wahren transzendentalen Sinn zurückversetzt werden. *Die „Meinung" ist zuerst das, was ich als das Meinige, das nur Meinige durch sein Ungenügen erfahre*.

Schon rein formal also stehen sich der schwankende Vertex als der meinige und die Sicherheit der Autorität, des fremden Gesetzes gegenüber. Diese formale Span-

2 Johann Gottfried Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. 37.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nung realisiert sich freilich immerzu in einer „inhaltlichen". Herder deutet es an: Indem ich versuche, dem stabilen fremden Vertex gerecht zu werden, schaffe ich solches, was eben diesem Bemühen spottet. Ich erschaffe mir meine Sprache mit, gebe ihr neue „Drehungen", ebenso wie ich die Namen, die mir gegeben wurden und denen ich mich würdig zu erweisen suche, einer Verzerrung unterwerfe.[3] Das Subjekt ist *als solches* bereits das Clinamen von Sprache und Namen, kurz: der „Geschichte".

Aus diesen Gründen nenne ich das Subjekt ein *Monstrum*: Ich verbinde damit einen Doppelsinn, dass nämlich dieses Wesen ohne verständlichen Zusammenhang mit dem Rest des Seins steht, und dass es ein Zeichen ist (*monstrare*), das durch seine Präsenz zuerst und wohl irreduzibel auf sich (und damit letztlich auf nichts, nämlich nichts Bestimmtes) verweist.[4]

Man wird sagen, ich hätte gut und gerne etwas mit dem Pathos sparen können; schließlich stehe doch ein Kind etwa durchaus in einem verständlichen Zusammenhang, indem es eben Kind seiner Eltern sei, auf die es denn auch verweist – wenn Kinder überhaupt auf etwas verweisen! Der Einwand ist gut und richtig, und doch trifft er nicht das, worum es hier geht. Zuerst wird man immer zwischen zwei Perspektiven unterscheiden müssen, der des Subjekts und der der anderen. Für das Subjekt selbst steht die Monstrosität jenseits allen Zweifels: Die verständliche Beziehung, die es zum Rest des Seins zu gewinnen trachtet, ist ihm durch eben jenes *proton pseudos* verbaut, das zugleich der „Gründungsakt" seiner selbst als Subjekt ist. Am Anfang steht wortwörtlich das Unverständnis, und dieses kann zwar modifiziert werden, doch da das unterstellte und das je meinige Wissen ihren Seinsweisen nach inkommensurabel sind, bleibt die Spannung, die spezifische Reibung unaufhebbar. (Wiederum, ich kann mich so in einen fremden Vertex stellen, dass ich nur mehr als Diener und Instrument desselben auftrete, oder aber mein begrenztes Sein zum Maßstab allen Seins emporheben, d.h.: dem schwankenden Vertex und damit der Reibung kann ich wohl versuchen durch die Absolutsetzung des einen und die Vernichtung des andren bzw. die Projektion des meinigen in den bloß un-

3 Die „Drehungen", „Drehs" sind die „tours", die Pascal nach dem Urteil des M. de Sacy den Autoren, die er liest, zu geben weiß. Man ersieht daraus im Übrigen bereits, wie irreführend – um das mindeste zu sagen – der gebräuchliche Ausdruck des „Spracherwerbs" ist: als handle es sich dabei um eine Ware, die man kaufen (und verkaufen?) kann.

4 Der Begriff des Monsters ist in letzter Zeit gelegentlich in einer ähnlichen Weise gebraucht worden. So orientiert sich etwa auch Derrida (La main de Heidegger/Heideggers Hand) an dieser eigentümlichen Charakteristik des Monsters, Zeichen zu sein, das zuerst Zeichen seiner selbst ist. Und bei Hardt und Negri (Multitude. 190 ff.) erhält der Begriff seine politische Dimension. Es soll hier aber eine konsequente systematische Entfaltung geleistet werden, die anderen Verwendungen als Grundlage dienen mag.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

terstellten stabilen ein Ende zu bereiten. Aber es ist ja auch nicht unmöglich, eine Zeitmaschine zu bauen zu *versuchen*.)

Der verständliche Zusammenhang, den das Subjekt mit dem Rest des Seins innehat, existiert also immer nur als Aufgabe, als Auftrag. Das Problem an diesem speziellen Auftrag ist, dass die Weisen seiner Erfüllung, die Kriterien seines „Gelingens", die Maßstäbe des Seins und Subjektseins, in denen er sich vollziehen muss, nicht schon mitgegeben sind. Subjektsein heißt, als kritisches Wesen, das seine Beziehung zur Intensität nirgends verlieren kann, aus der Reibung mit dem unterstellten Wissen jene Maßstäbe und Kriterien mit zu entwerfen, die Subjektsein überhaupt erst verständlich machen. Dabei steht mindestens immer dreierlei in Frage: *Wer* ist etwas? *Was* kann jemand sein? *Wer* entscheidet *nach welchen Kriterien* darüber?[5]

Insofern als das Subjekt selbst erst zu entwerfen hat, wie es Subjekt sein kann, d.h. unter welchen Bedingungen für ihn das Subjektsein welchen Sinn zu erhalten hat, begegnet es zuerst – sich selbst wie den anderen – als Präsenz, die auf solche Bedingungen verweist, ohne sie doch zu bezeichnen. Das Gesetz, das herrscht, reibt sich in seinem Oszillieren an der Tatsache des unverständigen Subjekts. Dieses wird ein eigenes entwerfen, eine *Perversion* des „objektiven" Gesetzes. Eine Perversion, weil es inhaltlich mit jenem nicht übereinstimmt, Perversion vor allem aber auch, weil es das Schwanken nicht lassen kann. So wird das Subjekt zu einem Zeichen seiner selbst, zum „natürlichen Zeichen", dem sich langsam ein Vertex entwindet, der als *lex insita* das instabile Gesetz eines Einzelnen ist.

Wiederum lässt sich dieser Zusammenhang mit der Theorie der Krisis erklären. Der Moment der Krisis für das Subjekt ist jener, in dem zweifelhaft wird, nicht nur, wer oder was es ist, sondern viel grundlegender, nach welchen Maßstäben und Kriterien es selbst als etwas oder jemand (und damit also auch noch unsicher, als was oder wer) begriffen werden könnte. In der Krisis fehlt das Gesetz, das die Ausscheidung der Gegensätze – in diesem Fall also der Kategorien, unter denen ein Subjekt etwas und jemand sein kann – möglich machte. Ist ein solches Gesetz dann gegeben, dann erst lässt sich das Subjekt als jemand und etwas, und damit auch als in einem Zusammenhang mit anderen und anderem stehend begreifen.

Dieses Gesetz muss das Subjekt selbst schaffen. Schaffen aber nicht aus der Souveränität einer absoluten Stellung heraus, jenseits von Zeit und Geschichte; dass es ein solches Schaffen nicht gibt, wurde bereits im Zweiten Teil gezeigt. Dieses Schaffen ist eben immer ein Mit-Schaffen, wie die Mit-Erfindung der Sprache

5 Man sieht, wie darin die Dreifaltigkeit wiederkehrt, die in II, 2 zur Kennzeichnung jeder wissenschaftlichen Erklärung herangezogen wurde. Diese fragt immer nach Ursachen, doch steht dabei nie schon a priori fest, *was* eine Ursache sein kann, *inwiefern* ein „Beobachtetes" Wirkung sein kann und *in welcher Weise* Ursächlichkeit überhaupt gedacht wird.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch das Kind (was ein Fall des Entwurfs des Gesetzes ist). Das Gesetz des Subjekts, jene einzigartige *lex insita*, ein Gesetz, das nur für einen Fall gilt, dieser Widerspruch in sich, der dennoch in notwendiger Weise aus dem Widerspruch zum unterstellten Gesetz hervorgeht – dieses Gesetz ist daher immer schon auf seine eigene Universalisierung angelegt. Da es zugleich die Fortführung wie Subversion des Gesetzes eines anderen ist, da nämlich der Name in seinem Schnitt ins Apeiron die Notwendigkeit erst entworfen hatte, auf die jenes Gesetz des Subjekts antwortet – steht es immer schon im Reich der Allgemeinheit, zumindest seiner Tendenz nach.

Allerdings kann das Subjekt die Verallgemeinerung nicht selbst vollziehen. Das müssen wiederum die anderen tun. In dem Moment, wo das geschehen ist, ist alles Monströse aus dem Subjekt gewichen. Es ist zum Begriff geworden. Aber wie erscheint das Subjekt zuerst den anderen?

Steht es etwa nicht in einem verständlichen Zusammenhang? Es wurde ja oben gesagt, das Kind ist doch das Kind seiner Eltern; wie sollte es für diese nicht als solches verständlich sein?[6] Aber mindestens ebenso deutlich ist doch, dass diese Eltern, wenn sie meinen, von ihrem Kind schon irgendetwas zu verstehen, bloß weil es „ihres" ist, mächtig auf dem Holzweg sind. Die Namensgläubigen unter ihnen mögen wohl zu wissen glauben, was ein Kind, das „ihres" ist, zu sein *hat*, doch wem der Name nicht eine so bequeme wie gefährliche Zuflucht ist, der wird sich der Tatsache stellen müssen, dass das Kind selbst die Maßstäbe mitbestimmen wird, nach denen allein es verstanden werden kann. Noch einmal: Darin liegt kein romantischer Glaube an die Kraft der Individualität und die Möglichkeiten einer reinen, nur auf diesen einen als einzigen gerichteten Liebe; denn die Individualität ist längst durch den Namen mit einer Fremdheit gezeichnet, die sie ins dialektische Verhält-

6 Ganz grundsätzlich gilt: Ich spreche öfters von Kindern und ihren Eltern, den Erwachsenen, etc. Sicherlich ist die Theorie des Subjekts als Monstrum auf diese Situation nicht nur anwendbar, sondern in ihr in besonderer Weise verankert. Dennoch ist es keine Theorie der Kindheit – es sei denn, man einigt sich darauf, dass die Kindheit niemals zu einem Abschluss kommen wird. Ich behaupte vielmehr, dass diese Probleme grundlegende für das Subjektsein selbst sind, dass sich die dahin gehörigen Situationen vielfach wieder und immer neu einstellen werden, im Laufe eines Lebens, dass die Problematik der Monstrosität vielleicht abgeschwächt, das Schwanken des Vertex mit dem „Altern" vielleicht deutlich verengt werden kann, dass diese Erfolge der „Reife" aber letzten Endes nicht mit einer Änderung der *conditio humana* zu erklären sind, als vielmehr mit den Effekten der Performativität des Seins des Subjekts: Irgendwann stellt man fest, dass man offenbar beschlossen hat, sich in gewisse Situationen, die zur Krisis werden könnten, nicht mehr zu begeben; was man von sich zu wissen glaubt, scheint einem ausreichend und lässt durch eben diesen Anschein – der natürlich nicht im Prinzip zu kritisieren ist – das ganze unaufgeregte Gewicht des Performativen walten.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nis zum Allgemeinen setzt, und an der Stelle der „Liebe“ steht im Ursprung eben das Unverständnis, das sich – da es ein transzendentales ist – unmöglich ausräumen lässt. Wenn schon „Individualität“, wenn schon „Liebe“, dann nur unter diesen Bedingungen.

Somit wird denn auch für die anderen das Subjekt zu jenem Monstrum, dessen Zusammenhang mit dem übrigen Sein, dessen *Einordnung* nicht ohne es vollzogen werden kann, wobei sich noch die Kriterien dieser Einordnung selbst im Prozess der Einordnung mit entwickeln müssen; zu einem Monstrum andererseits, das eben hierin zuerst eine Präsenz ist, die als Zeichen fungiert, als Inkarnation einer Gesetzlichkeit, die nirgends anders gefunden werden kann und deren „Sinn“ allererst noch zu entwickeln ist und doch nie ganz feststeht.

Das Subjekt ist also wesentlich Monstrum, insofern als es immer und notwendig eingeordnet ist in eine Gesetzlichkeit, in Tradition, Geschichte, Sitte, Sprache, und zugleich dieses Universale immer subvertiert und ihm eine Wendung gibt, die niemals vorgesehen war. Doch diese Wendung und Drehung ist, als selbst in dialektischer Verbundenheit zum „allgemeinen“ Gesetz stehend, der Universalisierung fähig, auf Universalisierung angelegt. Aus dieser Charakteristik ergibt sich daher jede konkrete Abweichung, die zugleich immer Versuch einer Aneignung des Universalen ist. So wird Geschichtlichkeit als eine solche verständlich, die jedes einzelne Subjekt übersteigt und doch nur durch die Subjekte, als Monstren und Clinamina, ist und sein kann, da sie als Geschichtlichkeit beständig andere Ansprüche, Gesetze und damit auch anderes Sein hervorzubringen vermag.

Das klingt aber doch alles noch recht versöhnlich. Jaja, die Menschen verstehen sich nicht, aber sie brauchen ja nur gegenseitig ihre monströse Natur anerkennen, dann wird alles gut – eine monströse Natur, die, auf diese Weise formuliert, alles Gruselige verliert. Es wäre sehr schön, wenn es sich so verhielte, aber die Dinge so anzusehen, hieße, eine transzendentale Problematik in eine der milden Lebenspraxis und des gesunden Menschenverstandes umzuzwingen. Es gibt schon einen Grund, weshalb der Begriff des Monstrums sich hier anbietet.

Das Deontische, vor allem in Sprache und Name, mit allem, was daran hängt (Sitten, Gebräuche, Traditionen, herrschende Vorstellungen, Rollen, bis hin zur Idee des Guten und Schlechten oder gar Bösen), begegnet dem Subjekt ja in überhaupt keiner versöhnlichen Weise. Das Deontische kann so nicht begegnen, weil es in der bereits mehrfach betonten Diskrepanz des *an sich Universalen* gegenüber dem nur Partikularen, Unsicheren und Schwankenden des Subjekts überhaupt begegnet. Das *proton pseudos* bleibt eine Gewalt, so wie das Messer des Namens eine ist. Es bleibt eine Gewalt für das Subjekt, und es bleibt eine für die anderen, mit denen dieses zu schaffen hat. Als Gründungsmythos – als jener Mythos, der das Subjekt gründet, und als der Mythos, der am Grund aller anderen ist – wird man ihm nicht entkommen können, auch wenn es gelingen mag, einen Frieden mit ihm zu

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schließen. Es ist aber kein Zufall, dass dieser Friedensschluss das ein oder andere Jahrzehnt der Verhandlungen erfordert – und selbst dann kommt er meist über einen mehr oder weniger wackeligen Waffenstillstand kaum hinaus.

Denn was wird erfahren? Es wird erfahren die eigene Unzulänglichkeit gegenüber den Ansprüchen jenes Gesetzes, das als absolutes entgegengenommen wurde, bevor es verstanden wird. Es ist nun klar, woher diese Unzulänglichkeit rührt: Zum einen tritt die Autorität des Anspruchs eben deswegen autoritär auf, weil ihm, als unverstandenem, unterstellt wird, er bewege sich nicht. Die Unterstellung der Stabilität jenes fremden Vertex, der als Wahrheit eindringt, ist das wesentliche Element seiner Stärke. Dem steht bei mir gegenüber die Vielfalt der Strebungen, Wollungen, Neigungen, Tendenzen, viel mehr aber noch die Unmöglichkeit, über den (angeblich stabilen) Vertex des anderen Herrschaft zu erlangen. Ich weiß einfach nicht, wie er funktioniert, was er soll, wie er zu handhaben ist, *was sein Geheimnis ist*. Zum anderen lässt sich der erste eben genannte Aspekt noch einmal mit unseren Begriffen neu und genauer formulieren: Was ich bei mir erlebe, ist eine Inkommensurabilität von Oberfläche und Gesetz, von Apeiron und Name, von Intensität und Seinsordnung. Diese Inkommensurabilität ist unaufhebbar, denn das Gesetz unterwirft sich immer jenes Apeiron, um es zu artikulieren, ohne es dabei abschaffen zu können. Daher tritt ja auch in den verschiedenen Kriseis das Apeiron wieder in seiner irreduziblen Natur in den Vordergrund. Nicht nur weiß niemand zuerst, was das Gesetz zu bedeuten hat, es kann ihm auch niemand gerecht werden, denn, was auch immer es bedeuten mag, es muss immer *etwas Bestimmtes* bedeuten; mein Sein aber ufert ins Unbestimmte und Grenzenlose aus, in alle Richtungen.

Doch was folgt daraus? Das Gedicht sagt es uns: Normierung und Pathologisierung – die eigene und nicht selten bald auch die der anderen. Eine Krankheit hat dieses Subjekt, doch eine, von der es nur sagen hört. Es ist der andere, der entscheidet, dass das Subjekt krank ist. Dieser „andere" muss hier nicht einmal im Sinn einer konkreten Person verstanden sein; das Gesetz, im Gegensatz zu dem das Subjekt sich als defizitär erfährt, ist ja immer das Gesetz, das ein anderer gegeben hat. Die Pathologisierung liegt daher in der Seinsweise von Sprache und Name, die längst entschieden haben, was wahr und was falsch, was gut und was schlecht ist – zu allem Überfluss noch in einer Weise, die ich nicht durchschaue.

Interessant auch, welchen Schluss Guillaume daraus zieht: Es muss sich einen Arzt suchen gehen, und zwar einen nach *seinem* Geschmack. In der Tat, woher so einen nehmen! Denn so ein Arzt, dieser Dritte, den Guillaume sich da wünscht, müsste dann ein solcher sein, der sein, Guillaumes, Leid beendet. Dieses Leid, wie wir es verstehen, endet aber nur mit dem Tod, oder aber dessen Vorwegnahme im Leben. Denn wie ließe sich das Leid der Inkommensurabilität von Subjekt und Gesetz beenden? Wir hatten es bereits angedeutet: Dadurch, dass sich das Subjekt seines Subjektseins entäußert zugunsten eines absoluten „Gehorsams", der Unterstellung unter ein Gesetz, das nicht schwankt (und von dem man tatsächlich immer nur

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vom Hörensagen weiß, denn „fides ex auditu“ ist nicht nur die Formel für die religiöse Gefolgschaft, sondern für jede ideologische Kapitulation vor der kritischen Natur des Subjektseins). Oder aber indem man sich bestätigen lässt, dass der eigene Vertex in Wirklichkeit überhaupt nicht schwankt, nicht fragwürdig und begrenzt ist, nicht mehr diesseits der Schwelle zum Allgemeinen steht. Wer könnte so etwas bestätigen? In letzter Hinsicht nur das, was Lacan den großen Anderen nennt: „Jemand“, der als absolute Autorität aufzutreten in der Lage ist – indem er möglichst nicht oder wenig auftritt, sonst ist die Gefahr zu groß, dass sich herausstellt, dass auch er nicht alles weiß. Dieser „Jemand“ hat viele Namen, von denen „Gott“ nur einer der bekannteren ist.

Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, sich die Validität seines eigenen Vertex bestätigen zu lassen, und eine besonders perfide. Ich hatte oben davon gesprochen, dass Menschen zu Begriffen werden. Wie sollte so etwas passieren können? Im Grunde weiß das ein jeder, und gerade der Wissenschaftler operiert beständig mit Namen, die zu Begriffen geworden sind. Denn wir sagen doch eines Tages Worte wie „die Freud’sche Psychoanalyse“ oder „Hegels Dialektik“ oder „die Phänomenologie Husserls“, und *wir fingieren damit, dass das Schwanken des Vertex bei denen ein Ende gefunden hätte*. Das ist freilich ein Unsinn, aber ein notwendiger. Und insofern ihnen unterlegt wird, dass ihr Vertex einen festen Ort gefunden hätte, sind sie zu Zeugen der Universalisierung, *ihrer eigenen Universalisierung* geworden. So sind sie mit ihren Namen zu Begriffen geworden. Sie sind ihres monströsen Charakters entkleidet, indem sie als stabile und durch nichts Apeirontisches verunreinigte Vertices erscheinen.

Allerdings mussten sie dazu erst sterben, manchmal sogar noch vor ihrem physischen Tod. Es ist doch klar: Wo immer einer in dieser Weise zum Verkünder der eigenen Universalität gemacht wird – und selbst, wenn er es von sich selbst behauptet: vollziehen können diese Umbenennung letztlich nur die anderen –, wird ihm jenes Schwanken und sich Verschieben, jene Unbegrenztheit und Intensität abgesprochen, die vom *Leben* des Menschen als solchen nicht abgetrennt werden kann. So wie die Krankheit, in der jemand sich findet, vom Namen, verliehen durch einen anderen, herkommt, so droht auch *der* Tod, vor dem der andere im Namen warnt (d.h. in der Unterstellung der Festigkeit des Vertex und dem unvermeidlichen Aufweis der eigenen Unzulänglichkeit ihr gegenüber), nur von den anderen. Nur diese können behaupten, dem Subjekt habe sich ein einziger, neuer, fester Vertex entwunden – und in dieser Behauptung ist aus dem Subjekt ein *Objekt* geworden, ganz gleich ob es ein Objekt der Verehrung, der Kritik oder der „Forschung“ ist.

Das Monströse des Subjekts liegt daher in seiner eigenen Erfahrung in der Divergenz gegenüber dem allgemeinen Gesetz. Diese Divergenz beruht, wie gesagt, auf der doppelten ontologischen Unvereinbarkeit von unterstelltem Vertex und meinigem Vertex einerseits und andererseits von Gesetz und Apeiron. So wird sich das Subjekt notwendig nur teilweise *gerechtfertigt* finden, ebenso sehr wird es sich

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in negativer Weise bestimmt finden, aber auch als *verloren* erfahren müssen. In negativer Weise ist es bestimmt, insofern es feststellen muss, dass auf es jene Kategorien des Ausschlusses zutreffen, die in jedem Denkstil mit wirksam sind. Dann ist es „sündhaft", „unvollkommen", „schlecht", weil es dies oder jenes Verbotene wohl auch erwünschen würde. Vor allem aber kann es sich der Erfahrung nicht entziehen, dass all jene Begriffe und Kategorien, die sein Sein bestimmen, zu grob sind, dass sich dieses Sein – und zwar nicht zuletzt im Apeirontischen – den Unterscheidungen entzieht, sie unterläuft, noch einmal ganz anders ist, in eine Grauzone taucht. Diese Verlorenheit mag in seiner nun wirklich nicht mehr begrifflich auflösbaren Präsenz noch monströser wirken als seine „Schlechtigkeit".

Im Namen von etwas oder jemandem sprechen, ist daher der Versuch, sich in einen Vertex zu stellen, der das eigentümliche und monströse Schwanken des eigenen zu stabilisieren vermag, und den Lärm des Apeiron zum Verstummen zu bringen. Das ist gut und richtig und unvermeidlich; nur so gibt es die *Möglichkeit* auf Verständigung, nur so jenes Minimum an Kontinuität, das Geschichte und Gesellschaft ermöglicht. Und doch lässt sich das Monströse des eigenen *und des fremden* Seins nicht auflösen. Letzten Endes ist es die Art des Umgangs mit ihm, in der die verschiedenen Wege des Menschseins liegen.

In Wirklichkeit bin ich doch fast nie bereit, dem anderen seine in unserem Sinn monströse Natur zu belassen. Sie geht aber nicht einfach unter oder verschwindet; sie kehrt im Gegenteil in ihrer gängigen Fassung wieder: im *Urteil-über*. Wo der andere für mich „böse", „verschlagen", „dämonisch", „hinterlistig" oder einfach nur ein „Arschloch" ist, da schlägt ein Vertex durch, der jede Abweichung *als solche* zu einer monströsen erklärt, nun aber im gängigen Sinn einer *perversen Verkehrung des Richtigen*. Wir müssen vermuten, dass die Möglichkeit hiervon ebenso in den beschriebenen Strukturen verankert ist. Und richtig, hat sich dann doch das Gewicht vom meinigen schwankenden Vertex verschoben hin auf einen als an sich wahr gesetzten, sei es, dass dieser im-Namen-von wirkt – mich persönlich also weit übersteigt, vielmehr „Wahrheit", „Gerechtigkeit", „Anstand"… anführt und selbst seine Reaktion als „Empörung" versteht –, sei es, dass ich mein persönliches Sein zu jenem Gut erkläre, das verletzt wurde, das Meinige also als solches und durch eigene Kraft in die Sphäre des Universalen erhoben sehe, mit einem Wort: das bloße und doch meinige Ich zum Namen überhöhe (der „Zorn"). Im ersten Fall irre ich, indem ich glaube, es stünde fest, was genau mein verehrter Vertex sagt, im zweiten, indem ich glaube, es stünde fest, was „ich" bin und verdiene.

In beiden Fällen aber, wie in allen Phänomenen, die hiermit zusammenhängen, wirkt das *proton pseudos* fort, und zwar im Glauben, es gäbe das Allgemeine, das Universale, das Wahre *an sich*. Aber woher kommen denn die universellen Gesetze und Wahrheiten? Immer wieder nur aus den Deformationen und Ablenkungen, die eine „Geschichte" aus Subjekten ganz eigentlich *ist*. Die Allgemeinheit, die wahre

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wahrheit ist niemals ganz das, was ich selbst weiß; sie ist die Fiktion, die daraus entsteht, dass ich glaube, ein anderer wüsste sie ganz genau.[7]

Eine Gefahr droht jedoch: Führt uns die Rede einer *lex insita*, mit der wir oben die monströse Gesetzlichkeit des Subjekts beschrieben haben, nicht wieder in die Aporien einer Innerlichkeit, einer letztlich metaphysischen Wahrheit des Individuums? Der Begriff ist ja von Leibniz entnommen, der ihn genau so versteht: als jene Gesetzmäßigkeit, die in jeder Monade immer schon enthalten, in sie eben eingelegt ist und aus der sich, könnte man sie nur lesen, das gesamte Schicksal dieser Monade, sowie, in Spiegelung, des gesamten Universums entwickeln ließe. Verankert ist die Idee bei Leibniz natürlich in der Transzendenz des allweisen, allgütigen und allmächtigen Gottes (also eines, der keinerlei Begrenztheit kennt!). Und diese Vorstellung einer metaphysischen Wahrheit des Individuums spukt in der einen oder anderen Weise durch viele Philosophien hindurch. Die Alternative scheint aber nicht allzu verlockend zu sein, um der Ehrlichkeit die Ehre zu geben: Soll man den Menschen eher als die Summe und den Kreuzungspunkt der „Einflüsse und Erfahrungen", als eine ganz weiße Tafel auffassen, auf die dann manches hineingeschrieben wird, manches nicht? Auch das scheint nicht sehr befriedigend zu sein. Außerdem stellt sich dann wieder von Neuem die Frage, wie es sein kann, dass manches bei dem einen auf fruchtbaren Boden fällt oder aber in dieser Weise wirkt, was der nächste nicht einmal bemerkt oder was für diesen doch eine ganz andere Bedeutung annimmt. In dieses Problem verfängt sich notwendig jede Psychologie: Als Wissenschaft, die das Außen und Innen, die Welt und das Individuum zueinander in Beziehung setzt, müsste sie in der Lage sein, die Gesetzmäßigkeit mit anzugeben, wonach die Welt auf das Individuum einwirkt bzw. andererseits dieses die Welt „verkehrt".

Die Psychologie enthält die Menge von Gesetzen, nach welchen der Geist gegen die verschiedenen Weisen seiner Wirklichkeit, als eines *vorgefundenen Andersseins*, sich verschieden verhält; teils diese in sich zu empfangen und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten

7 Noch einmal, und zur Klarstellung: Die Fiktion ist unvermeidlich. Daher kann sie auch nicht kritisiert werden. Die Fiktion erlaubt ja auch erst das, was man so leichtfertig „Verständigung" nennt. Ebenso soll das Voraufgehende nicht philosophisch beweisen, dass es falsch wäre, sich über etwas oder jemanden zu empören und zu erzürnen. Denn erstens würde mit dieser Qualifizierung als „falsch" dann wieder die Illusion eingeführt, man könne jenseits der Strukturen von Sein und Subjektsein, die uns bekannt sind, zu irgendeiner Weisheit gelangen. Und zweitens und vor allen Dingen: Eine solche Argumentation gegen die Empörung und den Zorn wäre so vollkommen nutzlos, so ganz und gar steril – dass sich niemand finden würde, der sie auch nur seiner Empörung und seines Zorns für wert halten würde.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Denkungsart, als worin er sich als Wirklichkeit Gegenstand ist, *gemäß zu werden*, teils gegen sie sich selbsttätig zu wissen, mit Neigung und Leidenschaft nur Besonderes daraus für sich herauszugreifen und das Gegenständliche *sich gemäß zu machen*, – dort sich gegen sich selbst als Einzelheit, hier gegen sich als allgemeines Sein negativ zu verhalten.[8]

Wie sollte aber diese Gesetzmäßigkeit aufgefunden werden, die erklärt, wo sich das Subjekt der Welt, wo es diese sich gemäß macht? Man könnte nun alle Vereinzelungen aufzählen, alle Leidenschaften, Neigungen, Begierden, die diesem oder jenem persönlich zukommen. Aber für diese ließe sich wiederum die Frage ihrer Herkunft stellen. Es wäre nichts gewonnen. Andererseits wäre niemals erklärlich, wie das Subjekt die Welt „verkehren" kann, wenn es nur als Wirkung dieser Welt begriffen wäre.

Natürlich liegt der Fehler solcher Aporien darin, Welt und Individuum zunächst als separate Dinge zu begreifen, deren Beziehung sich dann nachträglich erst noch ergeben muss. Selbst Hegel hält noch an einer Bestimmtheit des Allgemeinen einerseits und des Individuums (in seiner Freiheit) andererseits fest – obgleich er in der Diskussion dieser Problematik weiter gekommen ist als die meisten Psychologen und Anthropologen. (Freilich setzt sich Hegel für diese Diskussion bewusst auf einen begrenzten Standpunkt, den er allerdings in spekulativ-setzender Weise immer schon überwunden hat, anstatt sich tatsächlich der Dialektik des Problems auszusetzen.)

Wie aber dann den Irrtümern entgehen? Woher stammt die Eigensinnigkeit des Monstrums, das so zum Clinamen wird? Aus irgendeinem „Eigenen", „Privaten", das ihm also ganz innerlich zugehörte? Sicher nicht, denn was sollte das sein? Und hatten wir nicht ohnehin festgestellt, dass sich im Innersten nur der Name, als ein Fremdes, zeigt? Raum und Zeit als *principia individuationis*? Ebenso wenig, denn „Raum" und „Zeit", begriffen als Formen des Seins erweisen sich zunehmend als Chimären und darüber hinaus als recht nutzlos gerade wegen ihrer Formalität. Also die vielfachen Einflüsse, die Einreihung in eine konkrete logische Zeit, in Sprache, Klima, Klasse etc.? In der Tat ist man da der Wahrheit schon ein wenig näher, und doch greift man noch zu kurz. Denn die obige Frage nach der Gesetzmäßigkeit des Verhältnisses von Innen und Außen stellte sich nur wieder.

Wir müssen hier ganz ernst mit dem Gedanken machen, dass „Innen" und „Außen" in der Gegenüberstellung, in der man sie gerne hätte, gar nicht existieren können. Wenn schon im „Innersten" ein „Äußeres", nämlich der Name, haust, wie sollte sich diese Art, das Problem zu formulieren, noch aufrechterhalten lassen? Subjekt und Welt sind weiterhin nur füreinander, die Frage ihres Verhältnisses und ihrer „Einflüsse" aufeinander lässt sich nur innerhalb einer transzendentalen Theorie stellen, also überhaupt nicht psychologisch oder klassisch metaphysisch.

8 Hegel: Phänomenologie des Geistes. 229.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was wird dann aber aus der *lex insita*, aus dem Subjekt als Monstrum und als Clinamen? Keiner dieser Begriffe darf hypostasiert werden. Die Dialektik der notwendigen Abweichung lässt sich vielmehr ganz streng in der Struktur des Subjekts selbst erklären, und sie besteht dann in drei Aspekten: Das Subjekt ist Clinamen durch die transzendentale Notwendigkeit, die sich daraus ergibt, dass es zuerst Empfänger eines Gesetzes ist, das nicht verstanden ist. Das Subjekt ist Monstrum, insofern es in seinen Kriseis sich selbst und auch anderen als apeirontische Präsenz erscheint, die den Entwurf neuer Kriterien des Seins und des Subjektseins erfordert. Das Subjekt ist *lex insita*, insofern es sich in seiner ihm eigenen Performativität, im Wirken und Zurückwirken, in der Hineinstellung der Gegenwart in seine Vergangenheit und in seine Theorien über sich und über das Ich-Sein, die Fiktion einer Gesetzmäßigkeit seiner selbst schafft *und diese Fiktion eben dadurch auch bewahrheitet*. Das Monstrum *affirmiert sich* (wie es Spinoza für das Sein grundsätzlich festgestellt hatte), und dieses Bekräftigen eines Selbst, das niemals der Kontingenz entwischen kann, gehört zu seinem Wesen. Den Kern, den das Subjekt nie hatte, erfindet es sich im Nachhinein, es erfindet sich gewissermaßen um seinen Kern herum und dann erst diesen: *eschaton pseudos*.

Ist damit nun die Gesetzmäßigkeit aufgeklärt, die zwischen mir und meiner Welt herrscht. Keineswegs, aber das liegt an der Struktur des Seins des Subjekts selbst: Überall wirkt das Apeirontische, die Intensität, die durchschnitten ist, das Flirren der Oberfläche (die mich von der Welt scheidet). Allerdings hat das nichts mit einer Rückführung der Unbestimmtheit auf die gute alte „Freiheit" zu schaffen, als einer subjektiven Fähigkeit, dies oder jenes zu tun, ohne jeden Zwang. Denn erstens stellt sich die Frage der Freiheit einer Metaphysik der Immanenz schon nicht mehr in der alten Dringlichkeit; diese besteht nur solange, als ihr eine an sich herrschende Bestimmtheit entgegengesetzt wird, und diese letztere fordert wiederum genau das, was unsere Metaphysik nicht zulässt: den Sprung in den Jenseitsort, von dem her sich die Zeit als etwas dem Sein Äußerliches abstreifen lässt. Wo die (nicht formale, die logische) Zeit als die einzige und radikal unhintergehbare metaphysische Dimension verstanden ist, fällt das Problem des Determinismus, und mit ihm das der emphatisch verstandenen Freiheit. Zweitens führt die transzendentale Sichtweise auf eine Umkehrung der Problemstellung: Denn in der Krisis ist es keineswegs das Subjekt, das angesichts einer Aufgabe unentschlossen ist und zögert, das auf eine Frage die Antwort noch nicht weiß oder sagen will. Es ist vielmehr das Sein (das „objektive" wie das „subjektive"), das die Frage nicht verständlich formuliert hat, ja: diese Frage geht unter im Lärm des Apeiron. Was man also irrtümlich unter dem Begriff der „Freiheit" für ein Problem des Subjekts gehalten und diskutiert hat, ist in Wirklichkeit eine Unschärfe des Seins, aus dem sich erst das Subjekt zu artikulieren hat, das eine Frage wenigstens halbwegs distinkt vernehmen könnte.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Mechanismen der Verewigung

Amigu'ai non sai qui s'es
c'anc no la vi si m'aiut fes
ni-m fes que-m plassa ni que-m pes
ni no m'en cau
c'anc non ac norman ni franses
dins mon ostau.

J'ai une amie je ne sais qui
car je ne l'ai jamais vue
elle n'a rien qui me plaise ou pèse
et ça m'est égal
je n'ai ni Normand ni Français
en ma maison.

Hab eine Liebste, kenn sie nicht,
Noch nie kam sie mir zu Gesicht;
Nicht Lust noch Leid bot sie mir groß,
Mir macht's nichts aus,
Nie kam Normanne noch Franzos
Mir in mein Haus.

Anc no la vi et am la fort
anc no n'aic dreit ni no-m fes fort

quan no la vei be m'en deport
no-m prez un jau
qu'ie-n sai gensor e belazor
e que mai vau.

Je ne l'ai vue et je l'aime fort
je n'ai rien eu d'elle elle ne m'a fait
aucun tort
si je ne la vois pas je m'en trouve bien
et tout ça ne vaut pas un coq
j'en connais une plus noble et plus belle
et qui vaut plus.[1]

1 In der Anthologie von Roubaud findet sich nach dieser Strophe und vor der letzten noch eine weitere, die weder von Dutli noch von Schrott übersetzt wurde (allerdings, soweit ich sehen kann, ohne einen Hinweis oder eine Erklärung). Ich nehme mir hier die Freiheit, diesen beiden darin zu folgen, diese vorletzte Strophe auszulassen. Das philologische Urteil über Authentizität, Stellung, Wert dieser Strophe steht mir nicht zu; es fällt aber schon dem oberflächlichen Blick auf, dass diese Zeilen durch eine gewisse (zumindest scheinbare) Konventionalität, durch das Fehlen der Antithesen und des übermütigen

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich kenn sie nicht und lieb sie sehr,
Nicht Recht und Schlecht tat sie mir mehr,
Seh ich sie nicht: nicht dass ich stöhn,
Da kräht kein Hahn,
Denn eine andre, doppelt schön,
Hat es mir angetan.

Die rotznasige Frechheit, mit der sich Guillaume in diesen beiden Strophen aller Spekulationen über die Liebe entledigt, kann man nur bewundern. Während die erste Strophe noch den Anschein erweckt, in ihrer Negation alles Bestimmten den Weg zum mysteriösen und letztlich göttlichen *je ne sais quoi* der Liebe zu eröffnen, weicht die bestimmte Negation in der folgenden Strophe einer ganz und gar unbekümmerten, achselzuckenden Negation, die genau diese minimale Distanz zu vollständiger Leichtfertigkeit und sogar Gleichgültigkeit einhält, die von dem gebildet wird, was kaum zu greifen und doch, für jede Theorie über die Liebe, das Leben und das Begehren, der Ansatzpunkt sein muss: die *Lust*. Ganz offensichtlich hat die Lust, auch wenn sie nicht ausgesprochen ist, dort die Führung inne und es ist eine Lust im aller umfangreichsten Sinn: die Lust an einer Liebe, in der sich Respekt und Begierde sichtlich nicht ausschließen (wo der Respekt hemdsärmlicher, aber auch echter ist, weil er sich gerade nicht in eine ätherische Überhöhung verliert) – die Lust an der Wandelbarkeit und Unbeständigkeit einer solchen Liebe – die Lust nicht zuletzt, davon zu singen und zu scherzen.

Damit hat dieser Herzog von Aquitanien – der sich die Seitenhiebe auf seine Nachbarn ausgerechnet in einer scheinbar romantischen Strophe nicht verkneifen kann – mit leichter Hand all jene Fragen weggewischt, die vor ihm und nach ihm über die Natur von Liebe, Erotik und Begehren gestellt wurden. Natürlich, die Parodie ersetzt keine Erklärung. Und doch sollten wir hieran ansetzen, wenn wir noch einmal und tiefer ins Wesen des Subjekts eindringen wollen.

Eine klassische Metaphysik, in der eine stabile Transzendenz die Fäden zieht, musste von einer Integrität des Subjekts ausgehen, die ihrerseits in der absoluten Integrität der Transzendenz verankert war. Die Begierde war dann entweder ein Streben nach dieser Transzendenz selbst, die dem Subjekt durch seine metaphysische Gründung immer mitgegeben war, oder aber die Perversion dieser Strebung (bzw. ihre mangelhafte Selbstaufklärung), die alle endlichen Gegenstände der Begierde irrtümlich mit einer Würde und Verehrung ausstattet, die in Wahrheit nur der Transzendenz selbst zukommt. Darum, dass alle Lust vor allem sich selbst will, haben diese Theorien sich ebenso wenig bekümmert wie die Lust um diese. Es ist, als

Willens zu Unfug und Parodie von den übrigen abstechen. Hier die französische Übersetzung: „Je ne sais le lieu où elle vit / si c'est en montagne ou en plaine / je n'ose dire combien elle me blesse / et je m'en tais / je m'attriste qu'elle reste ici / quand je m'en vais."

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wollte die Metaphysik die Launenhaftigkeit der Lust austreiben, sie durch die Bindung an den *einen* Gegenstand disziplinieren und damit auch der Dauerhaftigkeit fähig werden lassen – aber einer verklärten Dauerhaftigkeit für eine verklärte Lust.

Ich hatte schon auf diese Theorien hingewiesen, die sich unter den etwas despektierlichen Titel der Motorthesen des Begehrens zusammenzwingen lassen. Darin geht es dann um die Rückführung gerade des Allervielfältigsten und Undisziplniertesten im menschlichen Leben auf eine Ursache. Diese Ursache ist dann die Transzendenz als das „eigentliche" und „wahre" Objekt alles Strebens; all die ganz anderen Strebungen und Lüste – anders nicht nur in Bezug auf ihren Gegenstand, sondern selbst noch in Bezug auf ihre ontologische Gestalt (s.u.) – mussten sich dann als Abweichungen diskreditieren lassen. Von anderer Art sind zwar die modernen Theorien, die von einem „Begehren von unten" ausgehen, paradigmatisch in der Freud'schen Theorie der Triebe; sie entgehen aber ebenso wenig einer metaphysischen Überzeichnung des Antriebs: So sind die Triebe ja explizit der *Zeit* entzogen. Und selbst das Lustprinzip sieht sich wieder in den Dienst der offenbar dann grundlegenderen Triebe von Eros (!) und Thanatos genommen. Schließlich verbleibt selbst bei Lacan ein Rest dieser Metaphysik, wenn das Subjekt als das Subjekt eines Begehrens aufgefasst wird, das dieses durchwaltet und erst konstituiert. Zugestanden, die Psychoanalyse hebt die Idee eines mit sich identischen Subjekts in so grundsätzlicher Weise auf, dass damit auch erst eine Theorie des Subjekts wie die hier vorgeschlagene möglich wird. Und doch lässt sich, in Anlehnung an einen Ausdruck Lacans selbst, dessen Theorie des Begehrens so überspitzen, dass das Begehren der letzte Ausläufer eines „sujet supposé être *un*" ist.

Es genügt nicht, auf die konstitutive *Spaltung* des Subjekts hinzuweisen. Man muss vor allen Dingen das *Subjekt in der Zeit* in den Mittelpunkt der Analysen heben. Von daher muss sich das Sein dieses Subjekts rekonstruieren lassen.

Es ist ein schwierig, fast gar nicht zu fassender Punkt – und zwar, weil es im Wortsinne einer ist –, dass das Sein, Sein überhaupt, immer nur einen Augenblick hat, nur *ist* an der *Spitze der Zeit*. Tausendfach wurde es gesagt und geschrieben, eine Banalität ist es, und es ist wohl schon eine gewesen, bevor es zu einem Klischee geworden ist. Doch in diesem Fall deckt die Banalität nicht durch eine Verzerrung, sondern durch ihre Einfalt die Wahrheit zu, wie in manchen Filmen, in denen FBI-Agenten T-Shirts mit der Aufschrift „FBI" zur Tarnung tragen – wissend, dass niemand vermuten würde, dass ein FBI-Agent ein solches offensichtliches T-Shirt tragen würde; oder wie in der von Lacan analysierten Geschichte Poes vom ‚Entwendeten Brief', der deswegen von niemandem gefunden wird, weil sich der Dieb nicht die Mühe gemacht hatte, ihn zu *verstecken*. So auch hier: Auf diese ganz und gar ungreifbare Natur des Seins, dass es Stolpern und Taumeln an einer Spitze ist, die niemals am selben Ort sein kann (weil der „Ort" eben ein Augenblick ist), dass jeder einzelne Augenblick sofort und unwiederbringlich verloren ist, dass alles Sein

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist „lost in time, like tears in the rain“, wie es in *Blade Runner* mit trauriger Poesie ausgedrückt ist – darauf kann man immer und immer wieder hinweisen. Verstanden hat man es darum noch lange nicht. Es geht hier um eine „Anschaulichkeit“, die keinen Gegenstand mehr hat, als nur das gnadenlose Vergehen selbst – ein Gegenstand, von dem sich nicht einmal mehr sinnvoll sagen lässt, es handele sich um eine Struktur oder ein „Wesen“ (im Husserl'schen Sinn), da es vielmehr ein mysteriöses und beängstigendes *Faktum* ist, ein Faktum, das man brutal nennen müsste, würde es sich nicht so gleichgültig unserem persönlichen Sein gegenüber verhalten (zumindest dem Sinn nach, den es für mich je gewinnt). Es wird wohl immer dabei bleiben, dass einem die Einsicht in oder vielleicht besser die Ansicht dieses Faktums – als eine unverfügbare – nur gelegentlich und selbst nur für Augenblicke gegönnt sein wird.

Mag man Descartes auch eine letzten Endes irrige, weil „verräumlichende“ und atomisierende Konzeption der Zeit vorwerfen, so bleibt es doch wahr, dass er für diesen Taumel eindrückliche Worte gefunden hat:

> Die ganze Lebenszeit kann nämlich in unzählige Teile zerlegt werden, und jeder dieser Teile ist gänzlich unabhängig von allen anderen. Daraus, dass ich im vorhergehenden Augenblick gewesen bin, folgt also keineswegs, dass ich auch jetzt sein müsste, außer wenn irgendeine Ursache mich gleichsam für diesen Augenblick von neuem schüfe, d.h. mich erhielte.[2]

Und überhaupt: Um das Urteil über Descartes' Theorie der Zeit zu fällen, müsste man doch erst genau wissen, wie es sich „wirklich“ mit ihr verhält. Das ist noch keineswegs sicher. Wir wissen bisher nur so viel: 1) „Zeit“ kann niemals als eine indifferente Größe verstanden werden, „in“ deren neutralen Rahmen sich die Dinge und Ereignisse abspielten. Zeit muss immer als logische, d.h. als vielfach rhythmisierte, skandierte, „gefüllte“ begriffen werden („logische Zeit“). 2) Was auch immer es mit „der Zeit“ auf sich hat, sie ist – als die einzige Dimension, auf die sich eine Metaphysik der Immanenz rechtmäßig stützen darf – immer nur an ihrer Spitze, die selbst immerzu entgleitet und in diesem Entgleiten ist („Taumel des Augenblicks“).

Also halten wir fest: Es gibt keine andere Realität als das Jetzt; das Vergangene ist ein für alle Mal vergangen und daher in gewisser Weise nichts, die Zukunft ist noch nicht da und daher ebenfalls in gewisser Weise nichts. So weit, so gut… oder doch nicht?

Was heißt es denn, dass das Vergangene vergangen, das Zukünftige noch nicht da ist, und was vor allem Dingen heißt „in gewisser Weise“ beide Male? Solange darauf keine Antwort gegeben ist, bleibt die Rede über die „Zeit“ in Unverstandenem stecken. In der Tat muss eine der grundsätzlichsten und für das abendländische Denken folgenreichsten Selbstverständlichkeiten sofort aufgedeckt und destruiert

2 Descartes: Meditationen. 129. AT VII 48 f.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden. Suggerieren solche Formulierungen nicht eine unbefragte Symmetrie, die alles andere als selbstverständlich ist? Das Vergangene ist vergangen, das Gegenwärtige gegenwärtig, das Zukünftige zukünftig – von der schreienden Tautologie ganz abgesehen: Sind Vergangenheit und Zukunft symmetrische Gegensätze, zwischen denen sich die Gegenwart als Mitte, Punkt, Augenblick abzeichnet? Was die Vergangenheit ist, darüber kann man noch halbwegs klare Vorstellungen haben, die sich dann „Erinnerungen" nennen. Aber was ist denn bitte schön „die Zukunft"? *Jetzt* ist die Zukunft die Vorstellung etwa der morgigen Tätigkeiten, des Aufstehens, Frühstückens…, also vor allen Dingen eine Modifikation von Erinnerungen. Greife ich weiter aus, in eine fernere Zukunft, vermengt sich diese mit etwas anderem, nämlich der Phantasie. Sicherlich, bei alledem leitet mich eine implizite und kaum zu erschütternde Gewissheit, dass „die Zeit" weitergehen und solcherlei modifizierte Erinnerungen bzw. Phantasien in die Wirklichkeit überführen kann, wenn auch mit Veränderungen. Doch diese Gewissheit ist eben eine transzendentale Unterstellung, und auf der anderen Seite hat sich das Zukünftige als eine mit einem bestimmten temporalen Index versehene Erinnerung oder Phantasie erwiesen. Man muss also resümieren: *„Die Zukunft" gibt es tatsächlich und im allerstrengsten Sinne nicht*. Sie ist ein *Konstrukt* – ein unvermeidliches zwar, aber dennoch ein Konstrukt.[3]

3 François Jullien zeigt auf, dass sich im chinesischen Denken die „Zeit" denn auch zwischen dem Gegenwärtigen und dem Vergangenen allein aufspannt, wobei beide nicht hypostasiert werden, sondern im Verbalen verbleiben. Dann ist die Gegenwart das, was im Kommen ist, und die Vergangenheit das, was im Gehen begriffen ist. Auch weist er eindringlich darauf hin, wie die abendländische Fassung des Problems der „Zeit" mit den drei „Dimensionen" von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vor allem auf einer Ableitung aus der Grammatik beruht! Vgl. Jullien: Du ‚temps'. 67 f. 46 ff. Jullien verfolgt die Figur der Trias der „Zeitdimensionen" und ihre Selbstverständlichkeit vor allem bis in *Sein und Zeit* hinein. Man könnte als ein neueres Zeugnis auch Ricœur nennen, dessen *La mémoire, l'histoire, l'oubli* sich weiterhin auf diese scheinbare Evidenz verlässt (auch deswegen, weil das in Bezug auf die Zeit zentrale Kapitel ‚Histoire et temps', 449-535, in Auseinandersetzung mit Heidegger seine Thesen entwickelt). Rolf Elberfeld (Zeit und Denken) hat im Übrigen im Zusammenhang einer Analyse des Zeitdenkens des japanischen Zen-Meisters Dogen eine Konzeption von Philosophie entwickelt, die er „transformative Phänomenologie" nennt und die unserer These, wonach Philosophie stets performativ ist, außerordentlich nahe kommt. „Denn, indem das Phänomen Zeit bedacht wird, verändert und transformiert sich die jeweilige Erfahrung der Zeit. Philosophisches und phänomenologisches Arbeiten ist dann nicht mehr das Fixieren von Phänomenen und Sachverhalten anhand von allgemeinen Strukturen, sondern vielmehr eine Einübung in die Vollzugsweise der Phänomene selber. […] In der Vorgehensweise der ‚transformativen Phänomenologie' ist – gemäß buddhistischer Einsicht – die Analyse von Phänome-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit anderen Worten: Das Nicht-Sein von Vergangenheit und Zukunft in Abgrenzung zur Gegenwart ist nicht von derselben Art. *Die Differenz ist keine symmetrische*.

Wir sehen daher, dass die „Zukunft" und ihr „Zukünftiges" aus der Betrachtung ausgeschlossen bleiben muss: Was es im engen Sinn nicht gibt, kann auch kein Gegenstand der Analyse werden. Die bestimmte Negation der Zukunft führt darauf, dass diese sich in andere Prozesse zurückleiten lassen muss.

Setzen wir bei der „Vergangenheit" an, und noch genauer bei dem, was uns Vergangenheit je *gibt*: der *Erinnerung*. Denn „die Vergangenheit" „gibt" es ebenso wenig, wenn auch in anderer Weise nicht, wie „die Zukunft". Wenige Autoren haben sich so gründlich mit dem Problem der Erinnerung befasst wie Bergson. In *Matière et mémoire* (1896) entwirft er eine Theorie der Erinnerung, die nicht nur in vielen ihrer Thesen höchst bedenkenswert ist; vielmehr ist unser gesamter Ansatz, zumal in diesem Dritten Teil, in einem zentralen Punkt Bergsons Denkweise verpflichtet, nämlich in der Infragestellung jener starren begrifflichen Entgegensetzungen und der Rückführung der entsprechenden Phänomene in Felder von Kontinuität.

Was nun aber die Erinnerung und das Gedächtnis betrifft, setzt Bergson zu einer besonders überlegten Kritik traditioneller Vorstellungen an, zumal solcher, die das Gedächtnis als eine Funktion des Gehirns auffassen, in dem die Erinnerungen, wie auch immer, aufbewahrt werden. Dagegen weist Bergson nach, in welche Widersprüche und Ungereimtheiten jede Naturalisierung der Erinnerungen führt: Das Gehirn speichert die Erinnerungen nicht auf, ebenso wenig wie es sie verlieren kann; so führt auch eine Läsion des Gehirns niemals zu einer Löschung der Erinnerung, sondern nur zu einer Beeinträchtigung der Fähigkeit, auf diese zuzugreifen. Die Erinnerungen bleiben da, sie können nicht gelöscht, sie können nicht verloren werden.

---

nen nicht zentral ein Akt der Objektivierung, sondern selber eine *Transformation meiner gesamten Wahrnehmung und Existenz* und – so könnte man über den Buddhismus hinaus hinzufügen – der *Geschichte*. Diese Transformation steht im Zusammenhang mit meiner Weise *zu leben*. Phänomenologie betreiben bedeutet dann, in einer gewissen Parallelität zur Kunst, *Wirklichkeitsvollzüge zu entdecken, zu gestalten und zu realisieren* und nicht nur zu objektivieren, um so ein geschichtsproduktives Denken zu realisieren." (143 f.) In einer weiteren Arbeit (Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen) zeigt Elberfeld auf (übrigens in Nähe zu Jullien), wie sich die grammatische Struktur des Chinesischen dazu eignet, eine gewisse Prozessualität diesseits der Subjekt-Objekt-Unterscheidung besser in den Blick zu bekommen, eine Prozessualität, für die sich die Philosophie des 20.Jhs. zunehmend interessiert hat und die auch bei uns als „logische Zeit" Thema ist. Das muss nicht heißen, dass wir alle Chinesisch lernen müssen, wenn wir philosophieren wollen; wohl aber kann die Konfrontation mit dieser anderen Denktradition gewisse „Evidenzen" in ihrer Bedingtheit sichtbar machen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Als Erinnerungen haben sie eine andere Weise des Seins als etwas Reales. Es ist vor allen Dingen diese Konzeption, die Deleuzes frühere Metaphysik bestimmt und die er so zusammenfasst, dass das *passé pur* (diese nicht psychologisch verstandene Erinnerung) *ist* und mit dem Sein an sich zusammenfällt, wohingegen die Gegenwart nur *wirkt*.[4]

Bevor wir die Probleme dieser Konzeption näher beleuchten und damit auch das Verständnis der Erinnerung vertiefen, muss bemerkt werden, auf welche zentrale Wahrheit über die Erinnerung sie hinweist. Wie erinnern wir? Ich mag zurückdenken an jenes Erlebnis, an irgendeinen wichtigen Tag oder auch nur an mein heutiges Mittagessen. Mehr oder weniger Details stehen da vor mir, eine mehr oder minder genaue Datierung, lebhaft oder vage die Einzelheiten, Sätze wörtlich erinnert, andre Aussagen nur sinngemäß… All das aber doch, selbst bei größter Lebhaftigkeit, fast immer eigenartig entrückt. Ich weiß, dass alles einmal gegenwärtig gewesen ist, doch jetzt…? Jetzt ist es natürlich nicht mehr gegenwärtig, sonst wäre es ja keine Erinnerung, sicherlich. Aber das genügt keineswegs zur phänomenologischen Kennzeichnung. Vielmehr stellen wir fest, dass das Vergangene, gerade dadurch, dass es vergangen ist, *unveränderlich* geworden ist. Weil es nicht mehr ist, nur noch gewesen ist, an diesem und jenem Tag, hier oder dort, mit diesen Leuten erfahren, ist es jeder Veränderung für alle Zeiten entrückt. *Es ist ewig geworden*. *Die Erinnerung ist ein Mechanismus der Verewigung*, in dem der Taumel des Augenblicks in eine Ewigkeit des Gewesenen getaucht wird – eine Ewigkeit, die nicht ewig ist, weil sie keinen Anfang und kein Ende hat (das interessiert hier noch gar nicht, sondern ist eine spekulative Frage), sondern weil die Seinsweise des Erinnerten die eines Ewigen ist.

Dadurch wird es denn auch verständlich, weshalb es so schwierig ist, den Taumel des Augenblicks zu erleben. Der größte Teil unserer Welt ist eine bereits verewigte, und für die gilt das nicht mehr, was für die sogenannte Gegenwart gilt, was diese geradezu auszeichnet: das Schwanken des Vertex. Die Erinnerung – in all ihren Formen – schafft die Welten, in denen alles ruhig daliegt. Noch das Porträt einer „unruhigen Epoche“ ist selbst und aus Wesensgründen außerordentlich ruhig, da kann der Historiker noch so lebhaft und farbenfroh schreiben. Und wer den Zweifel Kafkas nachzeichnet, der schafft eben das Bild von etwas Vergangenem; die Sache geht aus, das wissen wir, zwar nicht besonders „gut“, aber sie geht aus, die „Zeit“ ist weitergegangen, jede Periode der Verzweiflung ist längst aufgehoben und gebettet im großen Schlafsaal der Ewigkeit.

Shakespeare ist tot, lange tot, seine Vertices sind festgebannt, weil sie vergangen sind. Alle Bemühungen, aus seinen Werken diese zu rekonstruieren, geben wieder nur: verewigte Vertices. Was geschieht dann also genau in der Wiedererinnerung des so Verewigten? *Die Wiedererinnerung ist Erlösung*, das allerdings in

4 Deleuze: Le bergsonisme. 49 f.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem durchaus nicht besonders dankbaren Sinn. In der Erinnerung ist die Vergangenheit und das Vergangene in den Stand der Ewigkeit erhoben, sie sind von den Begrenzungen der Zeit und allen Möglichkeiten, von jeder Krisis, jeder Unentschiedenheit erlöst und auf ewig in ihrem Glück oder Elend festgebannt und eingefroren. Aber selbst das Elend ist ein verklärtes, denn es ist ewiges Elend und als solches und nur als solches ist es *schön*. Der Schrecken und Terror, der darin liegen muss, dass dieser Augenblick, jetzt schon vergangen, auf ewig verloren ist, die vollkommen unerklärliche Rätselhaftigkeit, dass der Taumel des Augenblicks angeblich „zur selben Zeit" Abermillionen Menschen zugleich heimsucht – dieser Schrecken und dieser Terror sind dadurch zugedeckt und zur Ruhe gelegt, dass dieser eben gewesene Augenblick *auf ewig* verloren ist, eine Ewigkeit, in der ich mich mit all den Abermillionen treffen kann.

Was Gegenwart eigentlich *ist*, hat die Verewigung der Erinnerung neutralisiert. Der Vertex steht still. Ruhe kehrt ein. In diesem Sinn ist es vollkommen wahr, was Deleuze sagt, dass nämlich die Erinnerung wesentlich *ist*, gleichgültig und undurchdringlich (*impassible*), während die Gegenwart *wirkt*.

Und doch, irgendetwas scheint hier schief zu sein. Wenn uns die sogenannte Erfahrung etwas lehrt, dann doch wohl die geradezu skandalöse Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses. Ganz sicher sind wir uns: So ist es gewesen. Doch ein Dutzend Zeugen hat es anders gesehen, irgendein Dokument widerlegt uns vielleicht ganz. Auch dies eine Trivialität, aber eine mit weitreichenden Folgen. Soweit ich sehe, ist es Bergson nicht gelungen, diese Tatsache des Gedächtnisses angemessen zu berücksichtigen. Seine richtige Weigerung, die Erinnerungen zu naturalisieren, hat ihn dahin geleitet, diese so weit von allem „Empirischen" fortzurücken, dass es schwer erklärlich ist, wie sie sich nach und nach verändern und „verfälschen" können. Seine Wahl des „Bildes" als des ontologischen Grundbegriffs verfolgt den Zweck, die „erkenntnistheoretischen" Konstruktionen über das Verhältnis von Wahrnehmung und Welt zu unterlaufen – also jene Konstruktionen, die Wahrnehmung und Welt einander zuerst entgegensetzen und dann die Frage stellen, wie sie zusammenkommen und ob es eine „Ähnlichkeit" gibt. Damit entgeht er der unsinnigen Frage nach der „Treue zur Realität" der Wahrnehmungen. Er erkauft sich das aber – zumindest scheint es mir so – um einen hohen Preis, nämlich der Etablierung einer zu fixen und rigiden Charakteristik des Bildes. Wenn dann Deleuze in den Werken bis *Logique du sens* ein Reich der virtuellen Mannigfaltigkeiten als eigenständige metaphysische Dimension aufrichtet, dann zieht er nur die logischen Schlüsse daraus – und übt Verrat an jener Philosophie der Immanenz, zu der er sich auf dem Weg weiß.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doch wie immer es sich hier mit Bergson und Deleuze verhält, sicher ist: „Die Erinnerung trügt, und eben dieser Trug ist wichtig.“[5] Was ist das für ein Trug, den die Erinnerungen veranstalten, und warum ist er wichtig?

Wenn es ein Trug sein soll, dann ist klar, dass er nicht selbst in seiner Tätigkeit bemerkt werden darf. *Die Transformation der Erinnerung ist dezent*. Die einzige Ewigkeit, die wir wirklich kennen, verändert sich beständig und unvermerkt – das allein sollte uns zu denken geben. Also, der Erinnerung misstrauen, das ist die Parole! Das wäre ziemlich unsinnig, davon ganz abgesehen, dass es vollkommen unmöglich wäre. Dass die Erinnerung trügt, darf man nicht missverstehen, nämlich nicht als Urteil über die Erinnerung, als Kritik. Das genaue Gegenteil ist der Fall: Dass die Erinnerung „trügt“, „(sich) täuscht“, „sich verfremdet“, dass sie mit einem Wort kein genaues und kein bleibendes Abbild der Realität ist, macht ihr Wesen und ihre Wirksamkeit im besten Sinn aus. Deswegen lässt sich das auch nicht kritisieren, da es eben die Grundverfassung der Erinnerung ist. Dagegen ist ja die Erinnerung, die ganz treu und präzise ist, gerade die leblose und nur archivarische. Wenn etwa bei manchen neurologischen Erkrankungen die Betroffenen in der Lage sind, sich Gegenstände mit einer fast unbegrenzten Zahl von Einzelheiten ganz exakt zu merken, dann muss man sich fragen, ob man es wirklich noch mit einem Gedächtnis, einer Erinnerung im eigentlichen Sinn zu tun hat. Denn die Erkrankten können dann mit dem, was sie sich merken, *nichts anfangen*, und es ist nicht klar, ob sie damit nichts anfangen können, weil sie es sich präzise gemerkt haben, oder umgekehrt ob sie es sich präzise gemerkt haben, weil sie mit einer Erinnerung nichts anzufangen wissen. Aber wer sich ein Telefonbuch einprägen kann, der hat damit noch keine Erinnerung. Er unterscheidet sich in nichts von dem Buch selbst, das er auswendig gelernt hat (in dieser Hinsicht wohlgemerkt).

Man darf dieses „etwas damit anzufangen wissen“ nur nicht in dem praktischen Sinn verstehen, den Bergson meistens meint. Es geht nicht um eine Verwendung oder Anwendung etc., zumindest nicht primär. Es geht vielmehr um eine ganz fundamentale Strukturierung von Welt und Wirklichkeit. Und wenn dies also der richtige Satz ist: dass die Erinnerung, wie ich eben schrieb, kein genaues und bleibendes Abbild der Realität ausmacht, dann muss man erkennen, *dass die Erinnerung genau in ihrem Trug ein exaktes Abbild aller Realität deren Wesen nach ausmacht*: Die Verewigung, der die Erinnerung das Vergangene unterwirft, suggeriert die Objektivität und das An-sich der Welt, der Wirklichkeit. *Vielleicht* kann die Berührung mit dem anderen Subjekt in einer immer ungewissen, immer taumelnden Gegenwart den Anspruch der Objektivität einlösen. Doch indem diese Gegenwart der Erinnerung übergeben wird, trennen sich die Wege, die mich mit dem anderen verbinden; wir machen etwas aus dem Vergangenen, der „Trug“ der Erinnerung setzt ein, und für jeden ein anderer. Das ist Realität: Ein prekärer Augenblick, abgleitend in

5 Canetti: Aufzeichnungen 1992-1993. 37.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Erinnerung, die ihn langsam hierhin und dorthin biegen wird, die ein Feld ausspannt, das sich beständig kontrahiert und an andrer Stelle glättet, dem aber durch die Verewigung des Vergangenen und die damit einhergehende transzendentale Unterstellung Stabilität verliehen wird – zumindest für das Subjekt, das sich erinnert. Wenn die Erinnerung „trügt", dann sagt sie eben darin die Wahrheit.

Wo auch die wahre Wahrheit diesseits der Verzerrungen und des Trugs der Erinnerung auffinden? Es geht wohlgemerkt nicht darum, dass man sich nicht gegenseitig oder durch ein Dokument berichtigen könnte, dass jede Aussage über das Vergangene gleich wahr wäre, dass es auch keine Unterscheidung in Wahrheit und Lüge mehr gäbe – das ist ja nicht gemeint. Aber noch jede gegenseitige Berichtigung, jedes Dokument lässt das Vergangene dort verbleiben, wo es ist: in der Vergangenheit. Zwar kann ich mich korrigieren: Ja, stimmt, es war ja doch anders, jetzt fällt es mir wieder ein – aber dann rechne ich doch nur meiner subjektiven Begrenztheit die Verfälschung einer Wahrheit zu, die – wie und wo auch immer – an sich bestünde. *Dieses An-sich des Vergangenen gibt es aber ebenso wenig wie irgendein anderes An-sich. Die Erinnerung ist eben in ihrem Trug der Ort der Vergangenheit, und dann gehört dieser Trug wesentlich und ontologisch zum Sein des Vergangenen*; denn anders *ist* dieses Vergangene ja nicht mehr.

Die Verewigung reiht also das Vergangene in eine Folge von Ereignissen ein, die sich über das Werden und Vergehen erhoben haben und nach Seinsweise und Zahl ins Unbegrenzte streben. Der Trug der Erinnerung lässt das Vergangene immer wieder aufs Neue werden: Was jetzt ist, erklärt sich mir nur und ausschließlich im Rückbezug auf das Vergangene, selbst noch jenes, das sich nicht darin auflösen lässt und daher einen wirklich neuen Schritt der logischen Zeit darstellt (denn diese „Neuheit" lässt sich ja nur in Abgrenzung von etwas konstatieren). Die Erinnerungen und ihre Wahrheit werden also immerzu und in einem Zug mit der Gegenwart und deren Wahrheit neu ausgehandelt, und da beständig Neues ins Vergangene sinkt, kann diese Aufgabe zu keinem Ende kommen. Wir sehen, wie sich in den beiden bisher unterschiedenen Aspekten der Erinnerung das Apeiron und die flirrende Oberfläche ihre Rückkehr leisten. Wie sollte es auch anders sein, wenn doch die Erinnerung als „Vermögen" einem Wesen zugehört, das eben in der Artikulation der reinen Intensität seine Wirklichkeit erlangt.

Es kann also kaum verwundern, dass sich auch die Intensität wieder einfindet, um den Kreis zu vervollständigen.[6] Denn ein dritter Aspekt steht noch aus, und für

6 „Die Erinnerung" – das ist hier ein Titel für einen komplexen und selbst keineswegs auf eine Gestalt zurückführbaren „Vorgang". Denn selbst wenn man die automatisierte Erinnerung, die Habitualisierung, die uns lesen, schreiben, gehen etc. erlaubt, auslassen wollte, selbst wenn man dem *savant*, der sich das Telefonbuch merken kann, die Erinnerung absprechen wollte – dann blieben immer noch so verschiedene Weisen der Erinnerung, dass deutlich ist, dass man schon wieder in einem Kontinuum ist, von dem das habituali-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihn müssen wir auf eine Eigenschaft der Erinnerung zurückgreifen, die für Bergson im Mittelpunkt steht. Denn die Erinnerung ist bei Bergson zugleich etwas eminent Aktives. Dies konzentriert er im Bild des Kegels, das im Dritten Kapitel von *Matière et mémoire* einführt wird: Auf jeder Stufe, in jedem „Schnitt" dieses Kegels ist die Gesamtheit der Erinnerungen versammelt, jedoch immer neu um andere Zentren gedreht und kontrahiert. Die Spitze dieses umgedrehten Kegels ist die Gegenwart, in der die Gesamtheit der Erinnerungen das Universum der Bilder, also die materielle Welt schneidet. Jeder Schnitt durch den Kegel stellt dann das Gesamt der Erinnerungen dar, aber in je anderer Anordnung, die jeweils eine Art Kräfteverhältnis in die Beziehungen der Erinnerungen zueinander einführt, wobei dieses Kräfteverhältnis immer in Bezug zur Gegenwart und der von dieser verlangten *Handlung* steht. Es besteht hier gewissermaßen eine gegenseitige Attraktionskraft, ein je neues Umeinander-Kreisen von Erinnerung und Wahrnehmung, aus dem sich – als der bewegliche Mittelpunkt verschiebbarer Orbits – die Wirklichkeit ergibt.

Dabei unterscheidet Bergson weiterhin zwischen der einzelnen Erinnerung, die ich mir als solche bewusst machen kann (*souvenir image*), etwa die an meinen ersten Schultag, und der habitualisierten Erinnerung, die nur in ihrer Aktivierung ist, also mein Wissen darum, wie man geht, liest, schreibt, spricht…

„Zwischen" diesen aber gibt es, wie mir scheint, eine Funktion der Erinnerung, die Bergson nicht ausreichend gewürdigt hat, eben eine *intensive Erinnerung*. Diese Erinnerung *wirkt*, und sie wirkt wiederum performativ. Sie tritt nicht *bei Gelegenheit* auf, sondern *schafft* die Gelegenheit ihres Auftretens. Sie fädelt sich nicht in die Welt, nach Maßgabe ihrer Nützlichkeit, ein, sondern sie transformiert (sich und) die Welt zu einer solchen, in der sie einen Platz einzunehmen weiß. Was ich damit meine, ist ein Wort, eine Handlung, ein Erlebnis – also durchaus eine datierbare Einzelerinnerung –, die ihre *ganz eigene Kraft* entfaltet. Ein einziger Blick der Geliebten kann von dieser Sorte sein, ebenso wie eine einzige knappe und keineswegs durchargumentierte Replik in einer Diskussion – beides begrenzte Erinnerungen, die „an sich" keine Auszeichnung vor anderen hätten, wenn es sie denn an sich gäbe. Hier sind es aber die Erinnerungen selbst, die eine *Wirksamkeit* entfalten, die *ihnen* zugehört und weder auf die Situation ihres ersten Erlebens zurückgeführt noch auf die Gegenwart und deren „Gelegenheiten" oder Zwänge reduziert werden kann. Dasselbe gilt auch für die Lektüre: Wenn ein Autor, der zuerst „wenig hergab", langsam und wie hinter meinem Rücken ins Denken eindringt, wie ein Virus gewissermaßen, sich dann ausweitet, wieder zusammenzieht, um dann mit einer ungeahnten Evidenz zumindest dem Anliegen nach vor den Geist zu treten, wenn sich aus zuerst unverstandenen Keimen nach und nach die gesamte, bislang ungesehene Problematik eines Themas auffächert, dann nicht, weil *ich* immer wieder *da-*

sierte körperliche Tun und das autistische Nur-Wissen die Extreme darstellen. Ihr unscharfer Mittelpunkt ist das nun Beschriebene.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ran erinnert *werde*, sondern weil diese Gedanken, die Lektüre und die von ihnen aufgeworfenen Probleme *sich selbst fortschreiben*. Und dieses Sich-selbst-Fortschreiben ist gleichbedeutend mit ihrer eigenen Transformation sowie mit der der Welt, in die zu gehören sie beanspruchen. Mit anderen Worten: *Wir erinnern überhaupt nur solches wirksam, das wir nie als dasselbe erinnern*.

In diesem Sinn muss dann also Deleuzes These zur Erinnerung umgedreht werden: Es ist nicht die Erinnerung, die ist, während die Gegenwart wirkt. Umgekehrt wirkt die Vergangenheit, die Erinnerung, während die Gegenwart *ist*. Und was *ist* die Gegenwart? Die Wirkung der Erinnerung. Natürlich nicht in einem banalen deterministischen Sinn, sondern vielmehr so, dass ihr Sein und So-Sein transzendental verstanden die Wirkung der Performativität der Erinnerungen, der Worte, Handlungen, Gedanken, Erfahrungen etc. ist. Alles, was man da aufzählen kann, ist eine Wirklichkeit, insofern es etwas ist, was sich unwiderruflich setzt. *Man kann danach machen, was man will: Man wird nicht aufheben können, dass es gewesen ist*.

Weil diese Erinnerung eine Wirklichkeit ist, die sich nicht vergessen lässt, wirkt sie; sie bildet sich aus und weiter. Sie wird zum Kristallisationspunkt einer Gegenwart, die sich immer neu um diese Erinnerung herum bildet, sie bedeckt, ihr neue Schichten zufügt. Ein einzelnes Wort kann sich auswachsen, weiterwuchern, zu einer harten Realität werden. Aber eben dadurch wird es immer zu einem anderen. Das Erinnerte lebt in einer beständigen Mutation. Noch einmal: Diese Mutation ist nicht die Verfälschung einer einst authentischen Erinnerung. Es ist die Seinsweise von etwas, das seinem Wesen nach *performativ ist*. Und Performativ-Sein muss ganz streng als eine grundlegende ontologische Kategorie, nicht als eine „Eigenschaft" aufgefasst werden.

Es ist durchaus interessant zu sehen, dass immer wieder versucht wird, gegen eben diese Gnadenlosigkeit der Erinnerung anzukämpfen, sei es im „wissenschaftlichen" Bereich, wenn ein Forscher „totgeschwiegen" wird, oder im Politischen, wo dieser Vorgang einen besonders entlarvenden Ausdruck gefunden hat: *damnatio memoriae*. Vielleicht muss man darin nicht so sehr die Verdammung des Andenkens an einen bestimmten verhassten Kaiser sehen, als vielmehr das verzweifelte: „Verdammte Erinnerung!" – das der brutalen Tatsache entgegengeschleudert wird, dass man nicht vergessen kann. Die Erinnerung selbst und als ganze wird also in einem hilflosen Akt verdammt.

Besonders deutlich ist diese Verdammung aber auch noch im Bereich des Subjekts für sich betrachtet: So ist die Scham etwa ein Phänomen, das ganz und gar unseren Beschreibungen der Intensität in ihren drei Aspekten (dem Apeirontischen, der flirrenden Oberfläche, der Intensität) genügt. Und die Scham, die sich an eine Erinnerung heftet, kann nicht vergehen. In ihr konzentriert sich die Wirksamkeit

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Erinnerung in einer Weise, dass diese nicht dem nur Vergangenen rein zugerechnet werden kann.[7]

Diese Wirksamkeit der Erinnerungen ist es wohl auch, die jene „Kontinuität" und „Identität" herstellt, die wir dem Subjekt immer und ganz selbstverständlich zuschreiben. Ich bin nicht derselbe, weil ich mich noch an gestern oder an die vergangenen Jahre erinnern kann. Ich bin „derselbe", weil sie mich noch immer und immer wieder von neuem etwas angehen. Ich bin desgleichen „derselbe", weil ich mich als derselbe in der Performativität meiner Überzeugungen über mich und darüber, was „ein Mensch" ist und zu sein hat, beständig von neuem affirmiere. Und man sieht, wie diese beiden Aspekte ineinander gehören: Die Erinnerungen, die mich etwas angehen, und die Namen, denen ich unterstehe, sind verwandte Mechanismen der Performativität, die in ihrem Zusammenspiel das hervorbringen, was man dann eine „Person" nennt. Meine Welten ändern sich, wechseln; dass sie doch in einem Zusammenhang miteinander stehen, ist der logischen Zeit geschuldet, die sie zueinander in Verbindung setzt, die sie ineinander überführt hat. Doch wenn die Vergegenwärtigung vergangener Welten in der Tat nicht mehr gelingt (oder nur noch mit größter Anstrengung), wenn es also kaum mehr möglich ist, die Weise zu vergegenwärtigen, Welt grundsätzlich zu erleben, die herrschte, als diese Sorge, jener Schmerz, eine solche spezifische Lust und Freude ihren Kern ausmachte – so bleibt dennoch von diesen Welten etwas zurück. Dieses Etwas ist aber nicht so sehr ein inaktives *souvenir image*, auf das ich zurückgreifen kann oder nicht, sondern vielmehr eine intensive Erinnerung, die sich vielleicht jahrelang verbergen mag, bevor sie sich wie von selbst wieder bemerkbar macht.

Man sieht also, dass die Erinnerung in mehrfacher Weise am Vertex teilhat: Als Prozess der Verewigung spannt sie erst jenes Feld aus, innerhalb dessen sich die Bewegung und die Vervielfältigung des Vertex abspielen kann (dazu weiter unten mehr). Der „Trug" der Erinnerung zeigt ihre Abhängigkeit von diesen Bewegungen an, während ihre performative Wirksamkeit ihrerseits den Vertex antreibt und zersplittert.

Wenn die Erinnerung trügt, dann scheint die Grenze zwischen ihr und der *Phantasie* nur schwer in aller Schärfe zu ziehen zu sein. Was eine klassische metaphysische Theorie der menschlichen „Vermögen" um den Schlaf bringen muss, braucht uns nicht zu beunruhigen: Nehmen wir die Mechanismen der Verewigung als das, was sie sind, dann kann es keinen Zweifel geben, dass auch sie ein Kontinuum, ein Apeiron darstellen, das in immer nur unscharfer Weise der Artikulation unterworfen werden kann. *Denn auch die Phantasie ist ein solcher Mechanismus der Verewigung*, und zwar bereits einer, der weiter geht. Spricht die Erinnerung von dem

7 Das ist natürlich weit davon entfernt, eine erschöpfende Aufklärung der Scham zu sein. Vor allem die Rolle des anderen und der Namen müsste hier näher beleuchtet werden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vergangenen als Vergangenen, indem sie es in die Ewigkeit erlöst, so springt die Phantasie über das wirkliche Sein hinaus ins *mögliche*, das ja bereits für sich keine Begrenzung mehr kennt. Wieder sehen wir hier die Kontinuität des Phänomens: Von der unwillkürlich verzerrten Erinnerung, über die Überlegung, was wohl gewesen wäre, wenn…, über die Voraussicht, wie mein morgiger Tag ablaufen wird, über wilde Tagträumereien, die mich als Held in den unwahrscheinlichsten Situationen zeigen, bis hin zum Phantasma des Verschwindens im Dschungel oder der Wüste oder zur Ausmalung einer fernen Zukunft der Menschheit – all das ist dem geschuldet, was man so Phantasie oder Imagination oder Einbildungskraft nennt. Immer wird manches vom Realen verklärt, in eine Seinsweise erhoben, *die keine Zeit mehr kennt*. Das ist bei Science-Fiction-Phantasien durchaus klar und offensichtlich (selbst wenn ich meine Welt datiere, etwa sage: im Jahre 2452), doch es gilt ganz ebenso für die Überlegung: Hätte ich doch gestern nur… Das scheint zwar eine datierte Phantasie zu sein, doch durch ihre Abweichung von dem wirklich Geschehenen setzt schon sie sich in eine minimale Phasenverschiebung gegenüber dem Vergangenen – eine Phasenverschiebung, die, so minimal sie auch sein mag, immerhin die Anwesenheit in *derselben* Wirklichkeit unmöglich macht. Ganz davon abgesehen, dass ja auch die Erinnerung, trotz aller noch so zuverlässigen Datierung, bereits Verewigung ist.

Doch das gegenseitige Durchdringen von Phantasie und Erinnerung kann auch abgesehen von den Verzerrungen, denen ich diese unwillkürlich unterwerfe, eine Bedeutsamkeit erlangen. „Erinnerung erst gibt Erfahrung ihre eigentliche Unmittelbarkeit.“[8] Es gibt Erinnerungen, die sich voll bewusst mit Phantasie anreichern, Erinnerungen an etwas, das ich, wie ich genau weiß, so nie erlebt habe. Und doch scheinen diese besonderen phantastisch bereicherten Erinnerungen oder erinnerungsgespeisten Phantasien die *Essenz* einer Stadt, einer Jahreszeit, eines Gefühls in sich zu verdichten. Hier geht die Verewigung weiter, gerade indem sie sich mit der Erinnerung verbündet, und sie enthüllt nicht nur ein verewigtes Bild, sondern das Bild eines Ewigen: So ist es gewesen, nein: So *ist* es.[9]

8 Canetti: Die Fliegenpein. 137.

9 Vgl. dazu den Satz aus Gesualdo Bufalinos *Pesthaus* (einem Roman, der so konsequent um die Erinnerung gravitiert), in dem sich das vielleicht präziseste Bild über das Fungieren der Erinnerung findet: „*Während ich schlafe, spielen Namen der Kindheit im Friaul einen Ton auf dem zarten Palimpsest der Erinnerung. Der Name eines Dorfes, einer Prostituierten, eines Sterns…*“ Und später: „Aus den Augenblicken, die ich exhumiere – und wie viele habe ich nur deshalb gelebt, um mich später an sie erinnern zu können – gewinne ich keine Gedanken: ich habe keinen guten Kopf und Gedanken erschrecken mich entweder oder ermüden mich. Sondern vielmehr ein Aufleuchten… ein Aufleuchten von Licht und Schatten und jenen Geruch des bereits Vergangenen, der zusammen mit Millionen anderer Gerüche jahrelang in einer unsichtbaren Einfassung versteckt war, hier

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist nun auch keine Überraschung mehr, wenn von dieser „freien" Phantasie der nächste Schritt getan wird in Richtung auf eine zwar diszipliniertere Form der Phantasie, die aber gleichwohl von derselben Verewigungstendenz zehrt wie jene: die *Fiktion*. Diese fingiert nicht primär irgendwelche Welten, nicht Figuren, mit denen man sich „identifizieren" könnte oder auch nicht. *Es geht in der Fiktion niemals um Identifizierung*. Das ist ein Unfug, der sich nur dadurch eingebürgert hat, dass ein jeder ihn nachplappert. Was Fiktion schafft, ist die Aufstellung einer Realität, die nicht mehr einem Jetzt angehört, sondern die ins Zeitlose erhoben ist. Fiktion ist – so könnte man in Anlehnung an Hitchcock sagen – die Wirklichkeit, aus dem die Spitze des Augenblicks und das Zittern des Vertex herausgeschnitten wurden. Fiktion ist immer die Fiktion einer *Realität ohne Zeit*. Und das gilt eigenartigerweise sogar für ausgesprochene Zeitkünste wie die Musik (die durchaus auch als Fiktion zu gelten hat, und das noch diesseits aller „Programmmusik") und etwa einen Spannungsfilm. Was man für eine Identifizierung mit bestimmten Figuren hält, ist in Wirklichkeit nur die Sehnsucht danach, den eigenen schwankenden Vertex einzutauschen gegen ein Sein, in dem die Dimensionen der Zeit nebeneinander bestehen – während in Wirklichkeit die Zeit keine Dimensionen hat. Das schließt nicht aus, dass eine drängende Gegenwart inszeniert wird, und gerade Musik und Spannungsfilm sind dafür gute Beispiele. Die Gegenwart, die dort inszeniert wird, ist sogar, ganz in Übereinstimmung mit den Ausführungen von III, 2 von besonderer *Intensität* geprägt. Und doch ist diese Gegenwart schon als solche in ein Jenseits der Zeit entrückt.

Solche Thesen ließen sich anhand einer Diskussion verschiedener filmischer Genres im Detail nachzeichnen. Allerdings würde dadurch nichts wesentlich Neues gewonnen, weshalb ich hier darauf verzichte. Stattdessen möchte ich den Punkt noch einmal betonen, wonach die Fiktion in all ihren Formen weder primär auf eine Beobachtung von außen gestützt ist und aus ihr ihre Lust zieht noch auf eine Identifizierung. Letzteres ist eine Überzeugung, die allerorten begegnet, die aber in der Tat nicht allzu viel für sich hat. Man verwechselt dabei die Züchtung eines Affekts, die an eine Person in der Fiktion gebunden ist – damit die Wiederholung der Disziplinierung und Artikulation des Felds reiner Intensität durch den Namen –, mit einer „Identifizierung", von der niemand recht sagen kann, was sie sein soll. Wer einen Liebesfilm sieht, folgt den tausend (in sich ganz irrelevanten) retardierenden Momenten in der fast metaphysischen Überzeugung, dass die beiden Liebenden unbedingt zueinander finden *müssen* (das Deontische lässt grüßen). Aber da liegt kei-

oben, hinter der Stirn. Manchmal habe ich das Gefühl, ein Nichts würde genügen, ein bisschen mehr Kraft und ein soufflierender Dämon… und ich würde die Mauer durchbrechen, ich, den das Nicht-Sein empört und das Sein ängstigt, und das Wunder eines Dakapo erleben, das herrliche Noch-einmal-Sein… Noch-einmal-Sein, *this ist the question*." (46. 114 f.).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nerlei „Identifizierung“ vor, etwa so, dass der männliche Zuschauer sich mit dem männlichen Protagonisten identifizierte und die Zuschauerin mit der weiblichen Hauptperson. Nein, man will, „dass die beiden zueinander finden“. Dazu ist sicher eine Sympathie vorausgesetzt, aber das ist ja etwas anderes. Fiktion hat also nichts mit Identifizierung zu tun.

Demnach bliebe der Zuschauer immer in einer gewissen Distanz zum Geschehen, selbst dann, wenn er voll Sympathie bei den Schicksalen der Figuren ist. Ohne Zweifel herrscht dort noch eine Distanz, deswegen hat der Zuschauer ja auch im Horrorfilm selbst keine Todesangst. Das ist ja auch durchaus gut so. Aber distanziert beobachten kann ich vieles. Die Beobachtung allein reicht nicht aus, um jene Lust hervorzurufen, die Fiktion geben kann, reicht nicht aus, um *Schönheit* zu schaffen. Kafka hat diese Privilegierung der Beobachtung und der Distanz schön auf den Punkt gebracht, übrigens indem er, nach eigener Erklärung, eine Bemerkung Schopenhauers „nur sehr beiläufig“ wiedergibt. Schopenhauer äußere sich

etwa so: „Diejenigen, welche das Leben schön finden, haben es scheinbar sehr leicht zu beweisen, sie brauchen nichts weiter zu tun, als die Welt etwa von einem Balkon aus zu zeigen. Wie es auch sein mag, an hellen oder trüben Tagen, immer wird die Welt, das Leben schön sein, die Gegend, ob mannigfaltig oder eintönig, immer wird sie schön sein, das Leben des Volkes, der Familien, der Einzelnen, ob es leicht oder schwer ist, immer wird es merkwürdig und schön sein. Aber was ist damit bewiesen? Doch nichts anderes, als dass die Welt, wenn sie nichts weiter wäre als ein Guckkasten, wirklich unendlich schön wäre, aber leider ist sie das nicht, sondern dieses schöne Leben in der schönen Welt will auch wirklich durchgelebt werden in jeder Einzelheit jedes Augenblicks und das ist dann gar nicht mehr schön, sondern nichts als Mühsal.“ So etwa Schopenhauer.[10]

Bezeichnenderweise verschiebt Kafka in den allerletzten Worten selbst den Fokus: Während deutlich die Entgegenstellung zwischen dem Leben und dem Betrachten, zwischen einer Wirklichkeit und dem Guckkasten die ganze Entwicklung beherrscht, drängt sich plötzlich etwas anderes hervor: Das Leben muss in jeder Einzelheit *jedes Augenblicks* durchlebt werden! In der Tat stellt sich die Schönheit nicht in einer bloßen Betrachtung her, die mich vom Betrachteten ausschließt. Oder noch genauer: Selbst wenn das so wäre, selbst wenn es auf die Etablierung einer reinen Betrachtungssituation, eines Guckkastens ankäme – wie sollte dieses Ziel besser und sicherer verwirklicht werden als dadurch, dass das Betrachtete in eine Seinsweise verbracht wird, in der ich und der in der Tat mühselige Auftrag, das Leben zu durchleben, niemals ankommen werden? Diese Betrachtung, die das Schöne schafft, ist eine Betrachtung *sub specie aeternitatis*. Die Fiktion, wie die Erinnerung und die Phantasie, von denen sie nur graduell unterschieden ist, verewigt, und eben

10 Franz Kafka: Briefe 1902-1924. Brief an Minze, März 1921. 310.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dadurch bringt sie das Schöne hervor. Die Ewigkeit verklärt noch das Elend und die Mühsal des Zwangs, das Leben ganz und gar und in jedem Augenblick zu durchleben.

Aber gibt es nicht eine andere Weise, das Vergangene aufzubewahren, eine, die nun von allem Trug befreit ist? Ist nicht jedes Dokument so ein Weg der Sicherung des Vergangenen, und in noch nachdrücklicherer Weise die Möglichkeiten, die von der Technik gestellt werden, zumal die Video-Aufzeichnung? So scheint es doch. Aber darin liegt ein großer Irrtum, sogar ein doppelter: Erstens verfehlen alle Video-Aufzeichnungen das Wesentliche des Vergangenen, dass es nämlich in einer bestimmten Welt stattgefunden hat, die selbst unwiderruflich verloren ist. Handlungen, Aussagen, „Tatsachen" können wohl aufgezeichnet werden; nicht aber das, was jede Handlung, jede Aussage und jede Tatsache als eine solche erst möglich macht. Vor allem aber und zweitens ist doch gerade die Videoaufzeichnung ein geradezu paradigmatisches Beispiel der Verewigung: Die Kamera ist die Maschine, die etwas hervorbringt, das nicht mehr lügt und trügt und auf das *immer wieder zurückgekommen werden kann*. Diese Form der Dokumentierung ist daher kein Ausweg aus dem konstitutiven Trug der Erinnerung, sondern nur die Fortschreibung jener transzendentalen Unterstellung, die in dieser selbst liegt: dass die Welt in allen ihren zeitlichen „Dimensionen" an sich bestimmt ist, dass man sie – wenn man nur die entsprechenden Instrumente entwickelte – nebeneinander legen und vergleichen könnte, mit einem Wort: dass nicht die logische Zeit die Wahrheit mitsamt ihren Maßstäben hervorbringt, sondern dass Wahrheit und Maßstab immer schon feststehen. Ist es nicht bezeichnend, dass jene Ereignisse, die die größte Fragwürdigkeit und die intensivsten Forschungen auf sich gezogen haben, jene Ereignisse, die bevorzugter Gegenstand der sogenannten Verschwörungstheorien geworden sind, fast immer solche sind, von denen Video-Aufzeichnungen existieren. Nicht nur haben die Bilder, die ein für allemal feststehenden Bilder der Ermordung Kennedys, der Mondlandung, des Einsturzes der Zwillingstürme in New York, nicht die Spekulationen beendet – das genaue Gegenteil ist der Fall: Jede Theorie über diese Ereignisse stützt sich bis zum Exzess auf das Bild. Gerade weil diese Bilder und Aufzeichnungen unveränderlich, *absolut zuverlässig* sind, *sagen sie nichts*, zumindest nichts Definitives. All die Bildanalysen suchen letzten Endes in diesem treuesten aller Zeugen etwas, was dort nicht sein kann, weil es nicht von der Art des Bildes ist: den Zusammenhang einer Welt, aus dem heraus sich das Ereignis erst klären lässt.

Die transzendentale Unterstellung findet ihre Grundlage in jenen anderen beiden Mechanismen der Verewigung, die wir schon gefunden hatten: die Sprache und den Namen. In ihnen ist das Wirkliche verewigt in seine Wahrheit bzw. sein Wesen. Die Sprache verdoppelt, wie schon ausgeführt, das Wirkliche hin auf das, was es eigentlich ist; der Name installiert das unscharfe Kriterium dessen, was das Wirkliche bzw. seine privilegierten Einzelheiten zu sein haben. Man sieht ebenfalls, dass sich

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erinnerung und Phantasie, Sprache und Name wie in einem Viereck zusammenfinden: Die Erinnerung behauptet, das Vergangene in seiner Wahrheit aufbewahrt zu haben, die Sprache sagt die Wahrheit des Seins überhaupt; die Phantasie modifiziert das Wirkliche hinein in ein Mögliches, während der Name das Deontische installiert, von dem aus das Wirkliche ebenfalls als ein Begrenztes und Bedingtes sich herausstellt. Dabei stehen sich Erinnerung und Phantasie einerseits, Sprache und Name andererseits ihrer jeweiligen Seinsweise nach näher. Alle vier aber – deren Zusammenspiel im Einzelnen kaum verfolgt werden kann –, *alle vier aber sind Mechanismen der Verewigung, und als solche transzendieren sie dynamisch den Taumel des Augenblicks, um diesen in die Stabilität „der" Welt, „der" Geschichte, „der Person", „der" Wahrheit" und des „Guten" einzubetten. Sie fächern damit das Apeiron auf, sie machen es greifbar, handhabbar, sie artikulieren es und ermöglichen so erst eine menschliche Welt. Sie neutralisieren das Apeiron und können doch ihre Verbundenheit zu ihm und ihre Schuld ihm gegenüber nicht verleugnen. Sprache, Name, Erinnerung, Phantasie – sie alle leben allererst aus diesem Apeiron, in das sie je anders und doch in Zusammenarbeit eingreifen*. Was wir „Zeit" nennen – vor allem, insofern wir darunter jene objektive und formale Zeit verstehen, die sich längst als Chimäre erwiesen hat –, ist das Produkt jener Mechanismen, die ihrerseits jenem ersten Schnitt geschuldet sind, der das Subjekt so verletzte, dass aus ihm ein Ich wurde. Sie spannen diese „Zeit" auf, von der der Augenblick dann wie ein *Teil* erscheint, ein Teil, der bei genauem Hinsehen so wechselhaft ist wie der Himmel über dem Meer; doch schon diese Rede von der Wechselhaftigkeit ist eine, die aus der Ruhe des Ewigen heraus getroffen werden kann. Sie zu durchleben, d.h. *die Zeit als eine solche zu erleben*, ist etwas vollkommen anderes als ihre „Wechselhaftigkeit" zu diagnostizieren. Dagegen kann für eine Metaphysik der Immanenz nur gelten, dass die Wahrheit des Seins in seinem „Verfließen" ist, dass nichts eigentlich *ist*, sondern *im Übergang* ist, dass das Subjekt dabei jene *prekäre* Position an der Spitze einnimmt.[11]

Es gibt aber noch neben der inneren Charakteristik dieser Mechanismen ein Phänomen, das deren Verbindung zum Apeirontischen direkt und wie von Außen aufzeigt, gewissermaßen die Apeirontisierung der Ewigkeitsfunktionen: die *Ritournelle. Die Ritournelle ist die konkrete Weise des Débordement, der Unter- und Umspülung des Artikulierten durch das Apeiron*. In der bruchstückhaften Wiederholung im Leiblichen, Sprachlichen, Klanglichen, im abgerissenen Satz, im halben Ohrwurm, in der tic-haften Geste, im fragmentarischen Phantasma, in der vage und hintergründig präsenten Erinnerung… in all diesen lächerlichen Phänomenen drängt das

11 Von diesem Blickpunkt aus erhält der Satz von Merleau-Ponty einen noch präziseren Sinn: „L'étérnité n'est pas un autre ordre au-delà du temps, c'est l'atmosphère du temps." (Phénoménologie de la perception. 1095)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Apeiron intensiv und die Grenzen des Artikulierten versuchend über dieses hinaus. Das Apeiron ist darin nicht mehr es selbst, nicht mehr reine Intensität, aber auch noch nicht das Artikulierte. Es ist zwar schon auf dem Weg der Vergegenständlichung, bleibt dabei aber stecken.

In der lächerlichen Nachahmung und Nachäffung der Artikulation – in der „an sich" sinnlosen Bewegung, im immer und immer wieder halb gedachten Satz oder der fragmentarischen Melodie – verrät sie ihre Herkunft ebenso wie das Ziel, das sie verfehlt. Wahrer Zeuge der Schuld, in der das „Bewusstsein" gegenüber dem Apeiron steht, gerade durch ihr Misslingen Aufweis der *Bewegung* der Alterminationen des Selbst.

Ebenso lässt sich auch die Zwischenstellung der Ritournelle in Bezug auf das Spiel der „Zeit" genau angeben, denn sie steht auch zwischen – aber in einem eigenartigen, schrägen Zwischen – dem Augenblick und der Verewigung. Sie bedient sich der Mechanismen, wahlweise einzelner oder mehrerer. Sie gelangt aber nicht bis zum Ende; sie bleiben stecken. So gelangt die Erinnerung nicht an ihre Lokalisierung, sie wird nicht datiert oder in eine Beziehung zu anderem gesetzt; damit gelangt das Erinnerte nicht ins Reich der Ewigkeit, sondern wird durch die Kraft einer treibenden Gegenwart abgeschnitten. Das Gleiche gilt für das Phantasma, das immer nur halb erzählt wird, und den Satz, der nicht zu seinem Ende und damit nicht zur Idealität des Sinnes gelangt, der allein Ewigkeit für sich beanspruchen kann. (*Beanspruchen* kann er sie nämlich; sie wird ihm nur nicht gewährt.) Die Ritournelle ist allgemein jener Reflex, in dem die Spannung zwischen einer Spitze der Gegenwart und der Tendenz der Verewigung stecken bleibt; die Spitze lässt die Verewigung nicht zu, so wie umgekehrt die Tendenz auf Verewigung sich nicht ganz abdrängen lässt. Es bildet sich ein komischer Kompromiss: Die Ewigkeit wird mit dem zweitbesten Mittel erreicht, der ewigen Wiederholung des Gleichen – wahrer *deuteros plous* im Versuch der Überwindung des Augenblicks. Denn diese gedankenlose Wiederholung gelangt zwar nicht zur Ewigkeit, sie erreicht aber einen Effekt, der ihr zum Verwechseln ähnlich sieht, nämlich das (freilich immer nur partielle) *Einfrieren der Gegenwart* zu einer *ewigen Wiederholung*. Denn die Ritournelle ist neben allem anderen immer auch eine Realität, sei sie auch noch so fragmentarisch, angerissen und daher auf ein Immer-wieder angewiesen. Wenn also schon nicht die richtige Ewigkeit Sicherheit gewährt, dann doch immerhin die ewige Wiederholung jener gedankenlosen Realität.

So entlarvt die Ritournelle die Verbundenheit und die Schuld der Mechanismen der Verewigung gegenüber jenem Apeiron, das sie durchschneiden, artikulieren und transzendieren, ohne es je hinter sich lassen zu können.

Und was hat es nun mit Guillaumes frecher Parodie der Liebe auf sich? Wir können die nun gewonnene Charakteristik des Schönen mit der des Ersten Teils in Verbindung setzen; sie gehören zweifelsohne zusammen: Die Schönheit als Horizont prä-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sentierte sich dort als die Eröffnung einer reinen Möglichkeit dessen, was jene schöne Frau für mich sein könnte, als die Eröffnung einer noch ganz unbestimmten „Zukunft". Dies geschieht, sehen wir nun, indem das Schöne in seiner Schönheit der Wirklichkeit entrückt und der Ewigkeit angenähert wird. Als Gegenstand einer bloßen und noch ganz unbestimmten Phantasie bleibt die schöne Passantin der Zeit entrissen, ganz so wie Baudelaire es beschreibt. Sie wird selbst *Fiktion*, und ist genau darin schön.

Doch eine solche Fiktion kann nicht erlebt werden. Soll also das Schöne auch zum Gegenstand dessen werden, was man wie mit einem magischen Wort „Liebe" nennt, dann muss es dem Durchleben in der Zeit, seiner Gegenwärtigung ausgesetzt werden. Diese Gegenwärtigung nähert sich dann in ganz anderer und entschiedenerer Weise der Intensität an, jenem reinen Apeiron, das Thema so endlos vieler mehr oder minder gelungener Beschreibungen in Epos, Roman, Lied geworden ist. Diese „Liebesqual" ist ein paradigmatisches Beispiel für eine Gestalt des Apeirontischen, die sich nicht reduzieren lässt: Gerne führt man die Liebesqual auf das stets scheiternde Bemühen zurück, sich der Geliebten ein für allemal zu versichern. Doch wie sollte das auch möglich sein, da sie (oder er) doch *eine andere* ist und damit durch einen unüberbrückbaren Hiatus von mir getrennt. Wer aber daran leidet, der leidet doch an nichts anderem als an der *Grenze*, die sein Ich und das der anderen setzt und voneinander trennt. Diese Liebesqual laboriert also an der flirrenden Oberfläche selbst. Außerdem ist sie ja nicht nur Leid, oder besser: die Grenze zwischen Leid und Lust schafft sich hier ab. Die Liebesqual führt ins Reich reiner Intensität zurück.

„Liebe" hieße dann, die Verewigung des Schönen und seine Rückholung in eine intensive Gegenwart, in einen dann nicht selten wirklich als Taumel erfahrenen Augenblick immer wieder von neuem zueinander in Beziehung zu setzen, immer wieder neu auszutarieren, überhaupt: ein solches Verhältnis überhaupt immer wieder neu stiften zu können. Die Liebe ist dann tatsächlich das, als was sie Platon anspricht: ein *metaxy*, aber ein vibrierendes und dynamisches. Die Intensität der Gegenwart ist als solche noch diesseits der Unterscheidung in Leid und Lust, sie kann aber in beide Richtungen ausschlagen (d.h. diese Richtungen konstituieren, indem sie sich artikuliert). In der erotischen Lust geht das Erleben den Weg von der Verewigung des Schönen zu seiner Gegenwärtigung, ohne aber die Verbindung zu jener zu verlieren; aus dieser Verbindung zieht sie dann den Genuss. Bataille beschreibt das, eingelassen in einen etwas anderen theoretischen Kontext, ganz ähnlich: Die Schönheit eines Menschen ist, ihm zufolge, der Grad seiner Entfernung von allem Tierischen. Diese Schönheit bliebe aber steril und eben nicht begehrenswert, verriete sie in sich nicht noch die Spuren jenes Tierischen, das wiedererweckt werden kann. Das ist dann das Begehren: der Wunsch, die Grenze, die die Schön-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit setzt, zu überschreiten, das Entrückte der Schönheit zu beflecken, sein Heiliges zu profanieren.[12]

„Liebe" braucht aber immer diese doppelte Bewegung, zur Verewigung – und diese erste Bewegung eröffnet erst den Horizont der Schönheit – und zurück zu ihrer Gegenwärtigung. Hat sie nicht den Umweg über die Verewigung genommen, bleibt der andere in seiner bloßen Gegenwart befangen; dann ist er nicht schön. Verbleibt sie aber in der Verewigung und untersagt sie sich die Gegenwärtigung des anderen, dann ist es keine Liebe, sondern eben jene fruchtlose und feige Vergötterung, die ganze Literaturen praktiziert haben – nicht zuletzt auch die der Troubadours und Minnesänger, die Guillaume in seinen zwei Strophen vorwegnehmend karikiert.[13]

Denn wenn der Sänger mit kaum mehr als einem Achselzucken die eine Geliebte schon vergessen hat, um sich der nächsten – doppelt schön – zuzuwenden, dann liegt darin nicht die Perversion der Liebe, sondern nichts als der Vollzug einer ihrer wesentlichen Möglichkeiten. So wenig wie irgendetwas anderes Menschliches ist die Liebe von der Zeit freigesprochen. Sie ist nur, indem sie sich „mit der Zeit auseinandersetzt" – diesen Ausdruck in seiner ganzen Breite der Bedeutungen genommen. Und deswegen kann und muss sie letzten Endes „wandern", wie es in der *Winterreise* heißt. Daher auch Wahrheit und Wahn der Rede von einer „ewigen Liebe": Die Rede hat ihren guten Sinn, da die Liebe das Verewigte zu ihrem dialektischen Mittelpunkt, zu ihrem Vertex hat. Doch wäre sie selbst tatsächlich ewig, dann wäre sie keine Liebe, sondern nur die *Fiktion einer Liebe*.[14]

Was schließlich die „Lust" betrifft und das „Leid" oder den „Schmerz" – darüber lässt sich wohl wirklich keine endgültige philosophische Aufklärung erhalten. Selbst wenn man davon absehen wollte, wie Lust und Schmerz auf eine reine Intensität zurückführen, deren alterminierte Modulationen sie je sind, ist die schiere Vielfalt ihrer Erscheinungsformen sowie deren Unvergleichbarkeit ein echtes und

12 Vgl. Bataille: L'érotisme. Chapitre XIII: La beauté.

13 Recht klar sieht diese Prozesse Kafka, wenn er in seinem Tagebuch (6. Januar 1915) von Fanny Reis, die er kurz zuvor kennen gelernt hatte, schreibt: „Gedanken an die Lembergerin. Versprechungen irgendeines Glückes, ähnlich den Hoffnungen auf ein ewiges Leben. Von einer gewissen Entfernung aus gesehen, halten sie stand, und man wagt sich nicht näher." (Franz Kafka: Tagebücher 1910-1923. 331.).

14 Es ist wohl ersichtlich, dass diese vorgeschlagene Theorie der Liebe und des Begehrens kein Widerspruch zu jener psychoanalytisch geprägten ist, auf die sich der Erste Teil stützte. Vielmehr besteht die Hoffnung, dieser letzteren nun eine neue Grundlage zu geben oder zumindest deren Grundzüge anzudeuten. Als solche Grundzüge haben sich ergeben der Name als das Fremde im Innersten des Subjekts, die Performativität des Seins des Subjekts und nun schließlich die doppelte Bewegung einer Verewigung und nachfolgenden Gegenwärtigung.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vielleicht endgültiges Hindernis. Wenn Jean Paul vom Lachen sagt, dieses habe einen radikal unerschöpflichen Stoff, so viele Gegenstände wie „die Anzahl der krummen Linien“,[15] dann müssen wir dem wohl beifügen, dass die nächsten Modulationen der reinen Intensität diese Anzahl noch so übertreffen wie die Zahl der möglichen krummen Linien im Raum die der krummen Linien in einer Ebene.

Und was ist dann das Subjekt, im Fortgang jener logischen Zeit, die es beständig zwischen Verewigung und Gegenwart, zwischen Systole und Diastole der Dialektik, zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Distanzierung und Unterwerfung oszillieren sieht? In diesem Spiel der Rhythmen und Skandierungen, kann dann das Subjekt nur die bloße formale oder selbst nur materiale Grundlage bleiben, also ein Einfaches der reinen Intensität, auf das alle Artikulationen immer wieder zurückkommen können? Oder ist das Ich die Summe der Namen, denen es sich unterstellt? Dann würde also nur der Gegensatz zwischen einem formalen und transzendentalen Ich-Begriff (das wir Subjekt nennen) und einem materialen und empirischen wiederkehren (das Ich mit seinen Namen)?

Diese Fassungen der Frage übersehen eines, vielleicht das Entscheidende: Sie unterstellen die „Zeit“ wieder als etwas dem Subjekt gegenüber Indifferentes, selbst wenn jene als „logische“ begriffen wird. Aber das kann nicht angehen. Die „logische Zeit“ ist etwas, was von sich aus seine Vervielfältigung fordert. Es gibt nicht eine logische Zeit, etwa des Weltlaufs, und dann Ausschnitte daraus. *Der gesamte Begriff der Zeit selbst kann überhaupt nur im Plural bestehen*. Davon sind die meinige Zeit und die Zeit des Weltlaufs nur die allergröbsten möglichen Unterteilungen, die nie und nimmer zu einer verständigen Kennzeichnung von „Zeit“ hinreichen werden.

Gleichwohl, eine solche meinige logische Zeit, als von anderen logischen Zeiten unterschieden – diese Differenz ist als Wesensbestimmung in jede solche logische Zeit mit eingeschrieben –, eine meinige logische Zeit gibt es in der Tat. Die logische Zeit in Bezug auf das Subjekt, die meinige nicht-indifferente Zeit, was kann sie anderes sein als das *Altern*?

Was „Altern“ genau bedeutet, ist selbst wieder den Prozessen der logischen Zeit unterworfen, es kann als Ansammlung von Erfahrungen und Kräften (also systolisch) oder als Erschöpfung verstanden werden (diastolisch), und diese Kennzeichnung steht ebenso wenig ein für alle Mal fest wie alles, was der Dialektik untersteht; zwischen Reife und Resignation, Zweifel und harscher Selbstgewissheit – zwischen solchen und anderen Alterminationen steht das Altern. Dabei bleibt es aber immer, was es ist, der doppelte Verweis auf eine Zeit, die vergangen ist und die verlebt wurde, und der Anspruch, dass diese Zeit nicht spurlos vorbeigegangen ist, dass sie *Falten* geworfen und eingegraben hat, Falten in unserem transzendenta-

15 Jean Paul: Vorschule der Ästhetik. 102.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len Sinn, von denen die körperlichen die Zeichen sind (welche letztere man nicht selten ununterschieden auf das Lachen wie auf die Sorgen zurückführt). *Das Altern ist die meinige logische Zeit, insofern sie sich von anderen Prozessen der logischen Zeit abgrenzt, sich als meinige setzt und damit der Altermination anbietet*.[16]

„Weisheit", wenn es sie denn gibt, ist dann wirklich eine Betrachtungsweise *sub specie aeternitatis*, aber nicht unter Abstraktion des Endlichen, sondern so, dass in der Distanzierung von sich und der Welt der heitere Faden in der Hand behalten wird. Die Ewigkeit, die diese „Weisheit" betrachtet, ist daher nicht die pure Abstraktion von allem Vergänglichen, sondern im Gegenteil die niemals abschließbare und abgeschlossene Bewegung der Verewigung, die sich sogleich in Gegenwärtigung umkehrt. Der Faden, den sie hält, schimmert bald von Neugierde, bald von Faszination, von Genuss oder auch von Abscheu und Grauen, vielleicht zuletzt gar von der Liebe, wie sie beschrieben wurde, von einer „Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge".[17] Ein Faden, der zugleich doch nichts anderes ist als jene Frage des Zusammenhangs meiner selbst mit dieser Welt und den anderen, der also nicht die scharfe Trennung zieht, sondern tausend mäandernde Schleifen legt, die immer wieder neu überraschen. Ein Faden schließlich, der eben deswegen von dem Meinigen nicht absehen kann, der in der Tatsache meiner Abweichung seinen Ausgang nehmen muss, immer unsicher, ob deren Rechtfertigung gelingen kann. Jeder Ver-

16 Bergson zeigt im dritten Kapitel seines *Essai sur les données immédiates de la conscience* mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig lässt, wie allein schon das Problem des Determinismus von einer irrigen Konzeption der Zeit abhängt. Die Frage der vollständigen kausalen Bestimmtheit aller Ereignisse und damit auch aller Handlungen ersetzt die echte, die nicht-indifferente oder qualitative Zeit, die *durée*, durch eine mathematisierte oder verräumlichte Zeit, die mit einer Zeit, die durchlebt werden muss, nichts mehr zu tun hat. Wer die Frage des Determinismus stellt, hat jede Zeit schon auf ihr „Ergebnis" hin übersprungen. Aber auch hier muss gegenüber Bergson eine Abgrenzung ausgesprochen werden: Seine eigene Konzeption der Freiheit scheint noch stark unter dem Pathos der Person zu stehen, aus deren Einheit und Integrität sich die wirklich freie Handlung ergibt. Davon zeugt nicht so sehr, dass er – was wohl sinnvoll ist, um allzu starren Dichotomien und damit Aporien zu entgehen – von Graden der Freiheit ausgeht; vielmehr kehrt er in diesem Kontext auf die problematische Idee eines wahren Ich, eines „moi fondamental" zurück (125), dem also ein nicht wahres und nur oberflächliches gegenübersteht. Es wirkt hier das Erbe der metaphysischen Trennung von Schein und Wahrheit nach. (Wir hatten diese Vorstellung bereits in etwas anderem Kontext in III, 2 kritisiert.) Wertvolle Ausführungen zum Altern als einer nicht-indifferenten Zeit der Organismen liefert natürlich *Évolution créatrice* (15-21): „*Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit*." (16)

17 Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. § 48. 126. Freilich meint Hegel das, im Gegensatz zu mir, negativ und polemisch.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

such, von dieser Einzigkeit und dem Inkommensurablen des meinigen Seins und seiner logischen Zeit zu abstrahieren, würde so enden wie ein Lied von Gisbert zu Knyphausen: „Ich hab das Monster gekillt, doch dann den Faden verloren…“[18]

18 In ‚Wenn ich dich gefunden hab‘, auf der Platte *I* von Kid Kopphausen (2012).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Der Gegenschlüssel

Fait ai lo vers no sai de cui
e trametrai lo a celui
que lo-m trametra par autrui
enves Peitau
que-m tramezes del sieu estui
la contra-clau

Le *vers* est fait je ne sais de qui
et je le transmettrai à celui
qui le transmettra par un autre
à Poitiers
pour qu'il me transmette de son étui
la contre-clé.

Das Lied gemacht, weiß nicht auf wen,
das schick ich weiter nun an den,
der's weiter nach Poitiers lässt gehn,
und bis nach Brüssel,
dass wer von dort mir schickt zum Sehn
den Gegenschlüssel.

Wie nun aber: Droht nach den letzten Ausführungen die Zeit nicht, sich jeder Substanz begeben zu müssen? Teilen wir nicht, wie eine Welt, so alle eine Zeit? Wo kommt die Objektivität dieser Zeit, ihre Überwölbung der Einzelleben hin, wenn sie so gefasst wird? Ist die Zeit dann „in mir", als innerer Sinn, als Form meiner Anschauung? Oder muss sie doch als „außer mir" angenommen werden, etwa in der Weise wie Bergson die Dauer gegen Kants Subjektivierung verteidigte?

Diese Fragen müssen genau danach abgetastet werden, ob sie sich überhaupt in dieser Weise stellen lassen. So hatten wir z.B. gesehen, dass es sich keineswegs so ohne Weiteres sagen lässt, dass wir eine Welt teilen. Die Welt, von der wir dies mit manchem Recht sagen können, ist nur die *biedere* Welt, unser Sein also, insofern es von dem engen Kreis des Pragmatischen umgrenzt ist. Dass wir tatsächlich ein und dieselbe Welt teilen, bleibt aber stets eine transzendentale Unterstellung: fundiert und gegründet in der Struktur unserer Welthabe, aber dennoch eine Unterstellung.

Ebenso muss die Frage nach der „Zeit" umgedreht werden: In all den obigen Fragen wird die Zeit als etwas dem Sein Äußerliches, als ihr Rahmen oder ihre

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Form betrachtet. Und wenn ich erst einmal die Form von ihrer Materie abgetrennt habe, dann kann ich fragen, welchen metaphysischen Ort diese Form hat, ob im Subjekt oder in der Welt. Doch diese drei Grundbegriffe – Welt, Zeit, Subjekt –, die respektive als Titel der drei Teile dieser Arbeit dienen können, dürfen in keinem Augenblick der philosophischen Analyse auseinandergerissen werden. Welt – Zeit – Subjekt bezeichnen drei Momente, die Sein in ihrem Zusammen und Gegeneinander, in Harmonie und Reibung konstituieren. Und was im Zweiten Teil unter dem Titel der logischen Zeit analysiert wurde, zielte genau darauf ab, die Trennung von Zeit und Sein, als Form und Inhalt, zu unterlaufen, zielte darauf ab, die Zeit wieder darin zu versenken, wo allein sie „ist", nämlich in der Skandierung von Welt.

Fragen wir also lieber, woher die Vorstellung einer Zeit als universaler Form, als von den Geschehnissen der Welt unberührter Rahmen kommt. Eine erste Hindeutung hatten wir bereits gewonnen: Jede konkrete Zeit bildet sich nicht nur als selbstgenügsamer Rhythmus einer Entwicklung, auch nicht die für ein Subjekt scheinbar umfangreichste Zeit des Alterns. *Zeit in Konkretion genommen ist immer Differenz zu anderen Zeiten*.

Freilich man wird einwenden, dass diese schöngeistigen Thesen doch von den Realitäten der Zeit unbekümmert hinter sich gelassen werden: Ist nicht schon, rein logisch betrachtet, die Behauptung einer Differenz der Zeiten zueinander zugleich das Eingeständnis ihrer Vergleichbarkeit, womit die eine Zeit längst als das Tertium aller zwei „Einzelzeiten" unter der Hand wieder eingeführt wäre? Und haben wir nicht, physikalisch gesehen, geregelte Abläufe, solche von Sonne und Sternen, aus denen sich Jahre und Tage ergeben, die Möglichkeiten der Zeitmessung bis hin zur Atomuhr? Und schaffen wir es schließlich nicht auch ganz banal und alltäglich, oder wie der Philosoph sagt: empirisch, immer wieder, uns zu treffen, wenn wir uns verabredet haben? Also müssen die Uhren, die uns unsere gemeinsame eine Zeit „angeben", doch stimmen.

Diese Sichtweise hat ihr gutes Recht, und doch sollte uns ihr absoluter Anspruch stutzig machen. Vor allem Dingen plättet sie das Geschehen der Zeit doch wiederum, und zwar im gleichen Zug mit deren Universalisierung, zu einer Linie, auf der sich die Momente entsprechen. Das Jetzt ist dort längst übersprungen hin zu einem objektiven Ausdruck „desselben", etwa zu einem Datum und einer Uhrzeit. Vom Taumel eines Augenblicks findet man darin nichts. Für sie gilt also das einzige, was wirklich *ist*, für *nichts*.

Versuchen wir uns dieser Frage, anstatt in der direkten Auseinandersetzung mit diesen Einwänden, über einen Umweg zu nähern. Die grandiose Schlussstrophe des Lieds hilft weiter. Sie ist Teil des Lieds und erklärt dieses doch schon für vollendet (*fait*). Das Lied ist also fertig, noch bevor es zuende ist. Und genau darüber spricht diese Strophe auch: dass es nun, wo es fertig ist, weitergeschickt werden muss, da-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit es an einen weitergegeben wird, der es seinerseits mit einem Boten an einen Dritten schickt; und erst von diesem Dritten – der irgendwo in Poitiers lebt – erwartet sich der Autor des Lieds den *Gegenschlüssel*, ganz so als müsste ihm irgendein ferner Leser sagen, was er, der Autor, damit meinte. *Erst dann*, erst wenn der Gegenschlüssel in der Hand liegt, so scheint es, wäre das Lied *wirklich fertig*.

Man könnte es sich einfach machen und darin entweder einen letzten Scherz des Sängers sehen oder aber das ganze in einer postmodernen Hermeneutik auflösen, wonach der Text seine Leerstellen hat, die der Leser zu füllen berufen ist. Ich will dieser Idee des Gegenschlüssels aber vorerst noch mehr Spiel lassen und sie statt sofort mit einer Theorie mit weiteren Bekundungen dieser Art konfrontieren.

Eine sehr viel ernsthaftere Unverschämtheit erlaubt sich Pico della Mirandola. Berühmt ist die Passage, und zurecht, in der er die Erschaffung der Welt nachvollzieht: Nachdem alles geschaffen und vollendet ist („opere consummato"), und zwar so, dass in allen Ordnungen des Seins kein Platz leergeblieben ist, bemerkt Gott, *dass diesem Werk etwas fehlt*. Was ihm fehlt, ist derjenige, „der imstande wäre, die Einrichtung des großen Werkes zu beurteilen, seine Schönheit zu lieben, seine Größe zu bewundern". Aber nicht nur fehlt ein Platz, an den dieses Wesen zu setzen wäre, es sind auch bereits alle ewigen Ideen zur Erschaffung der Wesenheiten aufgebraucht. Der Mensch ist also nicht nur ein Einfall „in letzter Minute", er ist auch seinem Wesen nach eine Improvisation. Dann muss er sich also selbst zum Schöpfer werden, wenn sein erster Schöpfer ihn mehr aus einem gewissen Mangel heraus denn aus reifer Überlegung dahingesetzt hat![1]

Alle Respektlosigkeiten der Paraphrase beiseite, so finden wir doch eine ganz ähnliche Struktur in beiden Texten: *Beiderseits ist das, was fertig, vollendet ist, dadurch definiert,* dass ihm etwas fehlt. *Das, was ihm fehlt, ist aber ein anderer, der so fern ist, dass er nur mit Mühe über Boten erreicht werden kann, einer, der mit dem Geschaffenen in gewisser Hinsicht* inkommensurabel *ist*. *Dieser andere erst wird es sein, der den Gegenschlüssel zückt und das Geschaffene als in seiner Eigenart,* in seiner Wahrheit *aufschließt*. *In dieser Handlung wird jedoch der andere erst zu dem, der er ist; er muss sich, wie er das Geschaffene aufschließt,* selbst mitschöpfen.

Dies ist die Struktur, die bei Guillaume und bei Pico begegnet. Meinetwegen lässt sich darin auch die These des lückenhaften Werkes, das vom Leser oder Betrachter gefüllt werden muss, finden. Aber entscheidender ist die Frage, was aus demjenigen wird, der den Schlüssel hat, was aus der ihm eigenen Wirklichkeit wird, was der Gegenschlüssel ist, welches Wechselspiel sich dort genau entfaltet.

Etwas wurde gesetzt. *Etwas wird* dagegen *gesetzt*, und zwar etwas *anderes*. Das, was entgegengesetzt wird, ist nicht von der gleichen Art wie das Gesetzte. Setzen und Entgegensetzen, das ist vom Spiel bekannt: So gibt es beim Poker einen *Ein-*

1 Vgl. Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate. 6-9.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

satz, der nach und nach erhöht wird. Erst wenn dabei *Gleichheit* der Einsätze erreicht ist, kommt es zur *Auflösung*: alle können die Karten sehen, und einer gewinnt. Aber hier kann eine Gleichheit des Gesetzten und des Entgegengesetzten erreicht werden, es muss also grundsätzlich Kommensurabilität bestehen. Auch eine „Auflösung" gibt es in den Prozessen, die wir meinen nicht.[2] Von ähnlicher Trivialität ist jener missbrauchteste aller Dialoge: „Ich liebe dich." – „Ich liebe dich auch." Auch hier wird eine *Gleichheit* des „Gefühls" durch die Aussage zumindest behauptet, und eben darin sieht man die berückende Wahrheit der Liebe als einer Vereinigung (mal mehr, mal weniger emphatisch). Das wirkliche Verhältnis wird dadurch eher überdeckt als enthüllt.

Weitere Hinweise finden wir bei Shakespeare: So endet der *Coriolan* mit der Ermordung des Titelhelden durch dessen Erzfeind Aufidius; die letzten Worte sagt dann aber ausgerechnet dieser, wie von seinem Hass und seinem Neid zurückgekehrt, wieder zu Sinnen gekommen:

> My rage ist gone,
> And I am struck with sorrow. Take him up.
> Help, three o'th'chiefest soldiers; I'll be one.
> Beat thou the drum, that it speaks mournfully;
> Trail your steel pikes. Though in this city he
> Hath widowed and unchilded many a one,
> Which to this hour bewail the injury,
> Yet he shall have a noble memory.
> Assist. (V, 6, 149-157)

Natürlich spricht Aufidius hier mit „assist" die anderen volskischen Offiziere an, dass sie ihm beim Tragen des Leichnams helfen sollen. Er spricht aber ebenso auch das „Publikum" an, denn dieses assistiert ja ebenfalls in dem Entwurf der Erinnerung, des Andenkens an Coriolan. Das Stück endet also in dem Aufruf, seine eigene Wahrheit allererst zu verwirklichen, indem man den Coriolan, den man gesehen hat, einer Erinnerung übergibt, die mehr sein muss als ein bloßes Nacherzählen-Können einer dramatischen Handlung. Erst in dem Maße, in dem dieser Aufforderung nachgekommen wird, werden die Zuschauer zu einem wirklichen Publikum. Und diese geforderte Erinnerung ist, da sie verewigende und gegenwärtigende ist, mit dem Wirklichen, das im Stück gesehen wurde, inkommensurabel. Die *Erinnerung* – als

2 Im Spiel können sich prinzipiell keine Vertices bewegen. Es gibt nur variable Verhältnisse von Kommensurablen, die allerdings eben in ihrer Leere einen Riss auftun, der nicht mehr gefüllt werden kann. Denn ein wirkliches Füllen des Haarrisses des Seins gelingt immer nur durch die Setzung eines Dritten, Inkommensurablen. Vgl. dazu auch den Anhang 4: ‚Roulette'.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine, die dem Vertex unterworfen ist (denn man hat Neues gesehen) und die den Vertex vorantreibt (denn die Erinnerung muss aktiv, tätig, verändernd wirken) – wird so zu einem wesentlichen Element des Funktionierens des Gegenschlüssels.

Eine andere Passage von Shakespeare vertieft das Wirken der Erinnerung noch, indem sie noch das Beibringen des Gegenschlüssels, das Entgegensetzen eines anderen, in Beziehung auf sie setzt. Die Verschwörer stehen über dem Leichnam des ermordeten Caesar, sehen auf ihn hinab, und während Brutus noch an die nächsten Schritte und vor allem die Präsentation dieser Tat vor einem ersten und unmittelbaren Publikum, dem Volk von Rom, denkt, ist ihm Cassius Jahrhunderte voraus:

> Stoop then and wash. How many ages hence
> Shall this our lofty scene be acted over
> In states unborn and accents yet unknown! (Julius Caesar, III, 1, 111-113)

Doch nun steigt Brutus sogleich ein, auch wenn er sich von der unmittelbaren Präsenz der Leiche nicht ganz losreißen kann:

> How many times shall Caesar bleed in sport,
> That now on Pompey's basis lies along
> No worthier than dust!
> Cassius: So oft as that shall be,
> So often shall the knot of us be called
> The men that gave their country liberty. (III, 1, 114-118)

Wie bezeichnend die letzten Verse sind: Cassius erkennt genau, dass dort etwas geschehen ist, *was wiederholt werden muss*, und sei es nur, wie Brutus bemerkt, „in sport". Wieder ist man an Freuds Beschreibung des Fort-Da-Spiels erinnert, an eine spielartige Wiederholung einer übermächtigen Realität (oder, im letzteren Fall, des Ausbleibens einer sinnlichen Realität, nämlich der Mutter). Doch der Irrtum Cassius' besteht darin zu glauben, die Wiederholung sei mit ihrer Interpretation identisch oder diese mit jener schon gegeben. Noch grundlegender besteht der Irrtum darin, es ginge überhaupt um eine Interpretation. *Die Notwendigkeit der Wiederholung ist kein hermeneutisches Problem*.

Das klärt sich näherhin, wenn man sieht, in welcher Beziehung diese Wiederholung zur Erinnerung steht. Inwiefern ist also das, was *dagegengesetzt* wird, eine Wiederholung und Erinnerung? Zum einen natürlich in der ganz grundlegenden Tatsache, dass jedes Tun, gleich welcher Art, auf eine „mechanische Erinnerung" angewiesen ist, um mit Bergson zu sprechen. Wie etwas wiederholen, wenn man nicht der Sprache und der Bewegungen mächtig ist, die dazu erforderlich wären? Dann in der nicht weniger banalen Tatsache, dass man das zu Wiederholende kennen muss. Aber schon die Szenerie selbst macht noch anderes deutlich: Die Ver-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schwörer stellen sich selbst bereits in eine Geschichte, für die nicht zuletzt auch der *Name* „Brutus" steht – ein Name, den ja auch derjenige trug, der den letzten König aus Rom vertrieb. Auch jene rituellen Waschungen im Blut des ermordeten Cäsar („wash" meint nämlich nicht abwaschen, sondern eintauchen in das Blut) sind Wiederholungen einer Handlung, die Jäger an dem erlegten Wild vollziehen. In Geschichte und Ritual ist die Ermordung Cäsars von Anfang an so eingereiht, dass sie zu einer Wiederholung wird.

Das heißt aber auch, dass jene Handlung, eine Entgegensetzung (im Geist der Verschwörer zumindest), selbst eine zeitliche Differenz stiftet, in der sie einerseits als Wiederholung anderer Art und als Anfangspunkt von Wiederholungen noch einmal anderer Art wird. Von der Vertreibung eines Königs zum Mord an einem Tyrannen – von der Erlegung eines Wilds zur kaum weniger rituellen Hinrichtung eines gefährlichen Politikers; von einem wirklichen politischen Mord zu dessen Wiederholung in Epos, Drama, Geschichtsschreibung einerseits und andererseits in jenen anderen politischen Morden, die im Namen der Freiheit noch verübt werden sollen, in noch ungeborenen Staaten und noch unbekannten Sprachen. Überall Wiederholungen und Verschiebungen.

Die Tat ist damit eine solche, dass sie zum Knotenpunkt („knot of us", so beschreibt Cassius die Verschwörer) von Wiederholungen wird, die aber nur wirkliche Wiederholungen sind, insofern sie in den verschiedensten Registern den Vertex gegenüber der Tat selbst verschieben, bzw. *insofern sie in ihrer Verschiebung den wahren Vertex der ersten Tat aufzudecken behaupten*. Denn die Handlung, die sich auf die Vergangenheit stützt, behauptet damit nicht nur, sich selbst eine Wahrheit zu geben, die auf einem Exemplum fußt, sondern implizit auch, diesem Exemplum die Wahrheit zu geben, ja, es als Exemplum überhaupt erst verständlich zu machen. Es ist also im Akt der Wiederholung, dass das Wiederholte und der Wiederholende zugleich gestiftet sind, als die, die sie sind, erfunden werden. *Der Gegenschlüssel ist demnach eine in einer Verschiebung, einer Über-Setzung tätig werdende Erinnerung, die den Tätigen wie das, wogegen er setzt, erst konstituiert*.

Wir hatten oben gesehen, wie die Definition des Fertigen darin liegt, dass ihm noch etwas fehlt, nämlich der andere, der den Gegenschlüssel beibringt. Im Fall des *Coriolan* ist das Stück fertig, im *Julius Caesar* befinden wir uns mitten drin. Dafür ist aber etwas anderes „fertig", nämlich jeweils ein Mensch. Es ist sicher kein Zufall, dass sich beide Szenen um eine Leiche abspielen! Vor Millionen von Leichen, oder genauer vor deren Abwesenheit spielt sich die letzte Szene in *Planet of the Apes* (1968) ab: Wenn dort der Protagonist Taylor im Angesicht der halb zusammengestürzten Freiheitsstatue begreift, was geschehen ist, ruft er aus: „You maniacs! You did it!" Das ist eigenartig, denn in der Tat wäre ja niemand da, den er ansprechen könnte. Er spricht also in gewisser Weise die Menschen der Vergangenheit an, die ihren eigenen Untergang verschuldet haben, was Taylor ihnen hier vor-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wirft. Er ruft aber natürlich auch die Zuschauer an; er durchbricht, zwar nicht der Form, wohl aber der Sache nach die vierte Wand des Kinos.

Wenn er seine ehemaligen Zeitgenossen anspricht, dann setzt er als gegenwärtig einen Hörer, der einmal gegenwärtig gewesen ist, es jetzt (während Taylor spricht) aber nicht mehr ist. Genau die Tatsache, dass er nicht mehr Hörer sein kann, dass er nicht mehr dem Sprechenden gegenwärtig, gleichzeitig sein kann, wirft er ihm vor.

Wenn er die Zuschauer anspricht, dann spricht er hingegen solche Hörer an, die zum einen in der Vergangenheit sind (insofern als alle Zeiten, in denen der Film gesehen werden kann, lange vor der Zeit der Geschichte liegen, die am Ende des 4. Jahrtausends spielt); er spricht andererseits Hörer an, die in der Zukunft sein werden, insofern zwischen der Aussprache und der Aufnahme immer ein Abstand liegen wird. Zudem durchbricht die Ansprache der Zuschauer auch den Mechanismus der Verewigung. Vor allem der Satz „You did it!" fasst das Paradoxon zusammen: Er ist nur wahr, wenn er keinen Adressaten mehr haben kann. Solange er einen haben kann, ist das Präteritum falsch.

Was hier also inszeniert ist, und was – wie ich behaupte – der Struktur des Gegenschlüssels entspricht, ist eine *unaufhebbare Ungleichzeitigkeit*.

Aber diese Ungleichzeitigkeit ist keine einfache. Die Ungleichzeitigkeit ist immer schon wirksam, sie ist ja im Wesen der Erinnerung als einer Verewigung tätig. Hier geht es aber um eine charakteristische *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*. Und noch mehr als das: Die Beispiele, die wir gegeben haben, entstammen alle künstlerischen Werken; diese Einschränkung wird aufgehoben werden müssen, denn es geht keineswegs um eine neue Philosophie der Kunst, sondern um ontologische Verhältnisse und letzten Endes um die Metaphysik der „Zeit". Doch wenn wir zunächst bei den Beispielen bleiben, dann zeigt sich, dass alle fünf eine Aufforderung oder ein *Ansprechen* vollziehen. Die volle Charakteristik dessen, was einen Gegenschlüssel erfordert, ist dann *das Angesprochensein durch die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*.

Dieses Angesprochensein darf unter keinen Umständen mit dem Deontischen des Namens verwechselt werden. Die Aufforderung, einen Gegenschlüssel beizubringen, weiß nicht nur nichts von einer bereits bestehenden Wahrheit, nichts vom Guten und Schlechten etc., sie behauptet auch nicht einmal, das zu wissen. Es geht aber auch nicht andererseits um eine „Interpretation": Dann wäre der Text z.B. einfach nur ein mehr oder weniger Verstandenes, was auf sein Unverstandenes, etwa mit Hilfe historischer oder philologischer Kenntnisse, befragt würde, um schließlich *den Sinn* zu enthüllen. Von „dem Sinn" ist hier aber keinerlei Rede. Es geht in der Tat um *Wahrheit*, aber um eine solche, die in einem Wurf als die Wahrheit dessen, was den Gegenschlüssel fordert, und als die Wahrheit dessen, von dem er gefordert wird, geschaffen werden muss. Diese Wahrheit ist dann das Dritte, das in Reaktion und Wiederholung Hervorgebrachte, was wir den Gegenschlüssel nennen. Es versteht sich von selbst, dass dieses Dritte, Andere, Neue nicht in irgendeiner trans-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zendenten oder endgültigen Weise als Wahrheit begriffen werden darf. Es ist Wahrheit, insofern es das Produkt eines Aktes ist, in dem sich diese doppelte Wahrheit des zu „Entschlüsselnden" und des Schlossers, und dann in Folge des Gegenschlüssels selbst konstituiert.

Das Ganze wird deutlicher, wenn man sich überlegt, wie entscheidend in der obigen Kennzeichnung als Angesprochensein in der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen jeder der drei Faktoren ist. Denn im Übergewicht eines von ihnen, bilden sich drei verschiedene Verfehlungen des Gegenschlüssels: Wo die Ungleichzeitigkeit vorherrscht, da ist etwa die Fiktion, *nur* Fiktion, *bloß* ein Film, *reines* Spiel ohne Ernst. Auch die biedere Welt ist eine solche ungleichzeitige, ebenso wie alle in ihr ablaufenden „menschlichen Interaktionen", beziehen sie sich doch auf eine nur mehr gewohnheitsmäßige Handlungs- und Redeweise, also auf eine Vergangenheit, die von der Gegenwart nicht mehr berührt, sondern nur noch aufgerufen werden kann, sowie auf die überzeitliche Gültigkeit von Gewissheiten, Zwängen, Wahrheiten, die ebenfalls in ihrer rein bestimmenden Kraft in der Gegenwart wirksam sind, aber von ihr nicht noch einmal in Frage gestellt werden können. Es ergibt sich demnach, dass gerade jene Welt, die manchen Philosophen als besonders „konkret" und direkt gilt, am allermeisten von Ungleichzeitigkeit zehrt. Herrscht dagegen die Gleichzeitigkeit vor – und wir sprechen hier von der Beschäftigung mit Gegenständen –, dann tritt ein solches „Aufgehen" in den Gegenstand ein, das weder eine Distanzierung noch eine Selbständigkeit des Subjekts noch zulässt. Das klingt alles sehr viel dramatischer, als es ist: Schon wer schluchzend dem Schicksal der Helden seiner Lieblingsseifenoper folgt, begibt sich – willentlich und genussvoll zwar – der Ungleichzeitigkeit des Gesehenen. Zeichen dieser beiden Zugangsweisen ist, dass man danach das Erlebte abgeschlossen hinter sich lassen kann, zwar in der Erinnerung vielleicht bei Bedarf darauf zurückkommend, aber doch als auf ein durchaus Vergangenes. Und es ist ebenso bezeichnend wie vollkommen korrekt, dass unsere Sprache beides ununterschieden *Zeitvertreib* nennt: Denn durch die Abblendung je eines der für die Zeit konstitutiven Elemente, wird diese selbst im Wortsinn vertrieben, aus ihrer Dringlichkeit und Einmaligkeit in eine beherrschbare Funktion versetzt.

Wo schließlich das Angesprochensein die Übermacht hat, da rutscht die ungewisse Anrede in einen bestimmten Befehl ab, da wird die Forderung nach einem Gegenschlüssel mit dem Anruf durch einen Namen und dessen Deontisches verwechselt.

Der Gegenschlüssel entspringt so immer aus einer Situation des Angesprochenseins durch die und in der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Der Gegenschlüssel ist Wiederholung, d.h. er reiht sich in eine Geschichte ein, aus der er schöpft. Er ist tätige Erinnerung. Er setzt das, wovon er gefordert wird, als ein Abgeschlossenes, Fertiges, das dennoch oder gerade deswegen eines anderen bedarf. Dieses andere, eben der geforderte Gegenschlüssel ist aber nicht mit einer Interpre-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tation zu verwechseln. Interpretation, wenn sie nur das ist, ist vielmehr ein Rückzug aus der *Gleichzeitigkeit* des Ungleichzeitigen. Interpretiert wird etwa ein Text oder eine Handlung, die vergangen sind und nur noch akzidentell gegenwärtig sind, als Spuren oder Überbleibsel. Im Diskurs der Geschichtswissenschaft ist das Überbleibsel von der Tradition dadurch unterschieden, dass letzteres zur Überlieferung bestimmt war, ersteres hingegen anderen, etwa pragmatischen, implizit weltanschaulichen oder der rituellen Praxis geschuldeten Zwecken unterstand. Der Blickpunkt der „Interpretation" fasst allerdings im Prinzip alles als Überbleibsel auf, wenn man dem Begriff eine philosophische Ausdehnung gibt; denn dann ist damit solches gemeint, dem der Bestand bis in die Gegenwart äußerlich ist. Wo aber ein Gegenschlüssel gefordert ist, da wird dem Ungleichzeitigen eine wirksame Gegenwart zuerkannt, die in der Spannung zur Ungleichzeitigkeit eben das Wesen des Gesetzten ausmacht, dem der Gegenschlüssel ein anderes entgegensetzt. Freilich gibt es auch „Interpretationen", die eine solche Gegenwart voraussetzen, aber das sind gewöhnlich solche, die sorglos die methodischen Mahnungen der Geschichtswissenschaft und der Hermeneutik hinter sich lassen, da es ihnen nicht um den Sinn des Vergangenen, sondern um die Wahrheit des zu Schaffenden geht. Es ist das der Unterschied zwischen einer bloß historischen und bloß hermeneutischen Herangehensweise oder der Besserwisserei des Feuilletons einerseits und einer Lektüre andererseits, die ihren Text, bei aller kritischen Distanz, ernst nimmt und fruchtbar werden lässt, der Unterschied z.B. zwischen einem Hegel-„Experten" und Žižek.

Diese Wahrheit ist, wie gesehen, ein Akt der Her-Stellung: Zwar ist bereits etwas da, doch was das ist, was sein Ursprung oder Urheber ist und wer ich sein kann – all das wird in einem Wurf vom Gegenschlüssel entschieden. So muss der Mensch bei Pico die Welt betrachten und bewundern – und damit auch erst Gott, so erhofft sich Guillaume von einem fernen Leser einen Schlüssel, so erwarten die Taten Coriolans und die Ermordung Cäsars ihre Wahrheit von Erinnerung, Wiederholung und Übersetzung, so erkennt sich Taylor als Urheber und Büßer einer exorbitanten Schuld.

Was auch immer der Gegenschlüssel im Einzelnen ist, er kann immer nur *Tasten* und *Versuch* sein. Zwar steht er, wie alles, ebenfalls unter der Maßgabe des Deontischen. Doch darf ihm dieses nur mehr als Bedingung, nicht mehr als Ziel gelten. Was ist damit gemeint? Im Grunde etwas vollkommen Einfaches: Wo ich in solcher Weise gefordert bin, muss ich handeln – den Begriff in der größten Weite genommen. Sprechen, Tun, Denken, Schreiben, Streiten – all das bedarf der Gewohnheit, der Erfahrenheit und der Kenntnis der mit der jeweiligen Handlung verbundenen Regeln. Doch diese sind nur mehr die Bedingungen, die es ermöglichen, dass überhaupt etwas Geordnetes, Artikuliertes entsteht, damit auch die Bedingungen einer möglichen „Mitteilung" und damit der (stets gesuchten) Universalisierung. Der Gegenschlüssel nimmt diese Regeln aber als etwas, *womit* ebenso sehr wie *wogegen* er sich den Bart schneidern muss. Etwas muss entgegengesetzt werden – das ist der

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Imperativ hier. Es kann dann nicht fehlen, dass diese Regeln ebenso benutzt wie untergraben und destruiert werden. Was in II, 2 als eine unbestimmte Leere im Kontext der logischen Zeit begegnete, erfährt hier also nur seine Ausweitung auf alle Bereiche menschlicher Tätigkeit. Allerdings hatten wir dort bereits darauf hingewiesen, dass die logische Zeit nicht „Erkenntnisprozesse" allein zum Gegenstand hat, sondern dass in ihrem Thema – der Artikulation von Welt – der Unterschied von Erkenntnis und anderen Tätigkeiten höchstens noch eine relative Gültigkeit beanspruchen darf. Wir sehen aber auch, dass am Anfang immer etwas gesetzt werden muss, der erste Schritt einer gelingenden logischen Zeit, ist das Setzen einer Realität als Antwort auf eine andere, die einen Gegenschlüssel fordert.

Gelingend ist eine logische Zeit nicht in ihrem Ergebnis, denn jeder transzendente Maßstab einer solchen Einschätzung ist ja ausgeschlossen; sondern in dem (stets bedrohten, stets prekären) Geist, in dem sie unternommen ist: nicht zu wissen, was geschehen wird, nicht einmal, was zu geschehen habe, der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen eine Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen entgegenzusetzen, d.h. eine Realität, deren Wahrheit sich mit ihr und aus ihr noch zu ergeben hat.

Damit wird auch klarer, wie unsere Beispiele einzuschätzen sind: Es handelt sich bei ihnen um Werke, die eben diese Struktur deutlich und ansichtig machen. Darin sind sie ausgezeichnete und sehr spezielle Werke der Kultur; es sind Werke, die die Struktur des Gegenschlüssels selbst reflektieren. Wichtig ist aber, dass die Forderung des Gegenschlüssels in keiner Weise bereits eine bestimmte Forderung ist. Alle „normale", biedere Interaktion weiß immer schon, zumindest grob, was sie will und was die akzeptierten Formen der Erreichung des Ziels sind. Wo aber die Forderung nach einem Gegenschlüssel in unserem Sinn entsteht, da werden Ziel und Weg fragwürdig. Und alle solche biedere Interaktion hat bereits eine Vorstellung davon, wer die handelnden Subjekte und Institutionen etc. sind, damit auch, wer und was je das Ich ist. Oder in der jährlichen Nachstellung einer historischen Szene, etwa einer gewonnenen Schlacht oder ähnlichem: Dort wird ja in dieser Nachstellung den Subjekten gesagt, wer sie sind, und das sogar *in Gemeinschaft*. Allerdings hat sich uns das Subjekt längst als eine Abweichung von jeder seiner Gemeinschaften erwiesen. Genau diese Bestimmung des Subjekts, des Ich, wird aber dort ein wirkliches Problem, wo ein Gegenschlüssel gefordert ist.

Was geschieht denn mit dem Subjekt in dieser seltenen Forderung? Wird es etwa verewigt, den Zeiten enthoben? Ein letztes Beispiel soll dieses Problem erhellen helfen. Die Verkündigung ist ein klassisches Sujet der christlichen Malerei. Gewöhnlich ist diese Szene im Profil dargestellt, wobei die Jungfrau, lesend und im blauen Gewand, auf der einen Seite sitzt, der strahlende Engel auf der anderen Seite des Bildes auftritt, um jener ihre Mutterschaft zu verkünden. Während Maria dabei in ihrer idealisierten und entrückten Schönheit dargestellt ist, wird der Auftritt des Engels nicht selten zur Gelegenheit einer besonderen künstlerischen Prachtentfaltung. Eine ganz andere, so vollkommen andere Verkündigung gibt dagegen An-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tonello da Messina in seiner *Annunziata* (zwischen 1474 und 1476, Palermo, Palazzo Abatellis):

Abbildung 1: Antonello da Messina: Annunziata.

Foto: Bibliotheca Hertziana – Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte, Rom

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Da sitzt die Jungfrau dem Betrachter direkt gegenüber, sieht in einem völlig gelassenen, ruhigen, fast neutralen Blick leicht von ihrem Buch auf und den Betrachter fast an, hebt die Hand in einer leisen Geste vom Buch, so als wollte sie noch einen Moment Geduld erbeten, bis sie das Kapitel fertiggelesen habe. Kein Eklat der Goldglorien, keine Dramatik, nichts ausgewiesen Göttliches liegt in diesem Bild. Nichts als die aristokratische Ruhe einer Frau, die von einem unerwarteten Besuch beim Lesen unterbrochen, aber keineswegs aufgeschreckt wird.

Ich behaupte nun, dass auch dieses Gemälde in jene Reihe von Werken gehört, die sich durch die Herausstellung der Struktur des Gegenschlüssels auszeichnen. Denn was ist der Betrachter dieses Bildes für das Bild? Es bleibt unentschieden, und doch: Der Blick der Jungfrau geht nur um Zentimeter am Betrachter vorbei; der Engel selbst ist nicht abgebildet, nicht einmal ein von ihm ausgehender Lichtschein ist zwingend erkennbar; das Licht, das auf Gewand, Gesicht und Tisch fällt, hat nichts an sich, das an eine himmlische Erscheinung als ihre Quelle denken ließe. So ist der Betrachter *fast* der Engel der Verkündigung. Was soll das wohl heißen, ein Betrachter sei fast ein Engel? Man muss sich erinnern, was „Engel" eigentlich heißt: nichts anderes als ein Bote oder Verkünder – und der Bote *dieser* Verkündigung steht *außerhalb* des Bildes. Damit stellt sich für den Betrachter die Aufgabe zum Boten und Verkünder der Wahrheit und Zukunft jenes Bildes zu werden, das er betrachtet, ohne aber sich in die engelhafte Situierung ins Überzeitliche zurückziehen zu können. Der Betrachter, das Subjekt, das den Gegenschlüssel beibringen muss, sieht sich also keineswegs mit seiner Verewigung konfrontiert; dieses Subjekt als Betrachter, als Publikum, ist auch nicht – zumindest nicht, insofern es sich selbst erlebt und nicht Konstrukt etwa eines Künstlers ist – mit dem großen Anderen zu verwechseln, der die Wahrheit dereinst anerkennen und bestätigen wird und muss. Das Subjekt bleibt unausweichlich ein „kleiner" anderer.

Was der Moment des Gegenschlüssels also konstituiert, ist nur eines: die Konfrontation mit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen selbst. Beides steht in radikaler Unbestimmtheit da, so unbestimmt wie der Blick der Jungfrau in Antonellos Gemälde. Das, was bereits gesetzt wurde, derjenige, der es setzte, derjenige, der sich angesprochen, fast angeblickt sieht – sie alle erwarten ihre Wahrheit von der Setzung, die noch aussteht. Diese nächste Setzung ist vielleicht eine „Interpretation", sie ist vielleicht ein anderes Gemälde, eine Reflexion, sie kann auch, ohne jeden Verlust, ganz ausbleiben. (Denn der „Verlust" ließe sich doch nur in einer einmal angefertigten Summe des Seienden ermessen, und eine solche Summe lässt sich nicht ziehen.) Die Entgegensetzung ist ihrerseits noch ganz unbestimmt. Was aber in aller Unbestimmtheit gerade keine Milderung zulässt, *ist das Ausgesetztsein des Subjekts* (das den Gegenschlüssel bringen soll) *an seine ihm eigene Gegenwart*. Dieses Subjekt erfährt sich dann gerade nicht als verewigt oder sonstwie dem Vergänglichen enthoben; die Karriere als Engel bleibt verschlossen. Das Subjekt ist das, das in seinem Hier und Jetzt angesprochen ist, in *seiner* Gleichzeitigkeit. Das

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

widerspricht nun allen so vielfach wiederholten Elogen über die Ewigkeit der Kunst etc., doch in Wirklichkeit klärt es das Missverständnis, das diesen zugrunde liegt, allererst auf. Erstens hatten wir bereits gesehen, dass nur bestimmte Werke diese Struktur als solche herausstellen. Was für diese gilt, gilt daher nicht zwangsläufig für jeden kulturellen Akt. Zweitens hat aber jeder kulturelle Akt mit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zu schaffen. Jeder Akt der Kultur ist in Wirklichkeit die Herbeischaffung eines Gegenschlüssels. Nur wird in ihm eben nicht zwangläufig diese Struktur, dass ein solcher erfordert ist, reflektiert. Im Gegenteil: Insofern als der Akt sich als Wiederholung auf ein Exemplum stützt, sich als Auslegung auf ein teilweise Unverstandenes bezieht oder als Abwehr auf ein Verworfenes reagiert, insofern auch als er sich in den Prozessen der Verewigung setzt (gleich ob in einer authentischen oder unauthentischen Weise) – insofern übergeht der Akt die fundamentale Fragwürdigung, die die analysierten Werke gerade aufzeigen. Es ist die Fragwürdigkeit, die mit dem Taumel des Augenblicks notwendig verbunden ist und die nichts anderes sagt als: *Jetzt* muss entschieden werden, *jetzt* steht in der Frage, wer Du bist und was deine Vergangenheit ist, die du verstehen, wiederholen oder aus der du lernen willst.

Dass man in der Kunst und in Kultur allgemein die Neigung dazu hat, dem Pathos des Überzeitlichen zu erliegen, liegt ganz einfach daran, dass alle hierher gehörigen Vorgänge, wie bereits gezeigt, den Prozessen der Verewigung unterliegen, sich ihnen gar verdanken. Die Werke, die den Gegenschlüssel zum Thema machen, durchbrechen eben diese Verewigungen, sie durchstoßen – mit dem Bild aus der Kinematographie gesprochen – die vierte Wand. Sie machen, noch näher, das Durchstoßen dieser vierten Wand zu ihrem eigentlichen Thema. Damit sind sie den Prozessen der Verewigung verpflichtet und von ihnen abgängig; doch sie unterlaufen eben diese Prozesse und werfen damit das Subjekt in einer doppelten Bewegung in dessen Augenblick zurück. Statt Engel der Frohen Botschaft wird es zu dem Künder einer keineswegs sicheren Botschaft, einer, deren Konturen sich noch nicht einmal abschätzen lassen. Worauf diese Werke damit immer hinweisen, ist eine Tatsache, die durch unsere vielfältigen Einbindungen und ritualisierten Antworten meist überdeckt ist: dass nämlich tatsächlich ein jeder vom anderen die Aufdeckung seiner eigenen Wahrheit erwartet. Der andere wird die Wahrheit dessen erfinden, was ich bin und tue. Ein anderer ist das, und er wird es tun. *So, nur so ist uns Zukunft*. Was diese Werke nun leisten, ist in eine Krisis zu führen, insofern als sie dieses Faktum ganz nackt vor den Betrachter stellen. Und ein solches Faktum, ganz nackt betrachtet, lässt keine bestimmte Antwort mehr zu. Die bestimmten Antworten können nicht anders als sich, sei es in bestimmender (also einer Tradition sicheren) oder in reflektierender (also diese überschreitender) Weise, auf eine Geschichte zu stützen. Aus dieser heraus gewinnt jede konkrete Antwort ihr Gewicht und ihre Möglichkeit. Wenn aber Guillaume kurz und bündig erklärt, dass er noch den Gegenschlüssel erwartet, wenn Pico behauptet, dass der Mensch ganz grundsätzlich

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und allgemein zum Bewunderer der „Schönheit“ (die ja ebenfalls eine Verewigung ist!) der Schöpfung berufen ist, wenn sich das Spiel der Erinnerungen und Wiederholungen bei Shakespeare in eine Grundsätzlichkeit erhebt, die nicht mehr auf eine Antwort oder eine Auslegung zu reduzieren wäre, wenn sich die Frage stellt, wie Taylor überhaupt spricht und vor allem mit wem, wenn schließlich die Heilige Jungfrau mit radikal unbestimmtem Blick am Künder ihrer Wahrheit knapp vorbeisieht – dann wird eine Struktur ansichtig, im strengen Sinn anschaulich, die *als Struktur formuliert* keine Antwort kennt und kennen kann, die aber immer längst in die Artikulation der Welten eingebunden ist, und zwar einfach dadurch, dass es in diesen Artikulationen keine Strukturen gibt, die nicht längst in ihre Konkretion und die ihnen angehörige logische Zeit eingesenkt wären.

Indem diese Werke weiterhin das Subjekt so künstlich zu einem bloßen Subjekt des Augenblicks reduzieren, zu einer Konfrontation mit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gerade jetzt zwingen, stellen sie damit wiederum künstlich und also nicht „existentiell“, nicht unbedingt phänomenologisch erfahrbar ein Subjekt des Apeirons her. Ich bin da angesprochen, und zwar jetzt. Aber in so unbestimmter Weise, so abstrakt, gewissermaßen, dass jede Antwort möglich wäre und damit keine. Daher sagten wir oben, dass die Forderung nach einem Gegenschlüssel ohne Verlust ausbleiben kann: In diesen Werken zumindest, in denen es um die Herausstellung der Struktur selbst zu schaffen ist, muss der verwirklichte Gegenschlüssel bereits eine Verunreinigung der Erfahrung selbst sein – keine dramatische, keine beklagenswerte, aber eben doch so eine, die der Pointe des Werkes performativ widerstreitet.

Was ein solcher Gegenschlüssel ist, wurde schon angedeutet: Etwas war gesetzt worden, etwas anderes wird nun entgegengesetzt. Dieses andere kann alles Mögliche sein. Wesentlich ist aber, dass sich erstens alle Kultur in diesen Akten der Setzung und Entgegensetzung bildet, dass diese aufeinander bezogenen Akte aber zweitens immer eine Asymmetrie konstituieren. Denn diese beiden Akte und Setzungen müssen sich je verfehlen: Es gibt hier zum einen keine Innerlichkeit, keine Intimität und Berührung oder Durchdringung (wie ja überhaupt nirgends). Wir bleiben im besten metaphysischen Sinn auch hier an der Oberfläche. Wer dem anderen die Wahrheit erfindet, der dringt dadurch ja nicht in ihn ein, weder um aus ihm diese Wahrheit in einer minutiösen Analyse zu entnehmen noch um sie ihm einzuimpfen. Jede wohlverstandene psychologische Arbeit kann ja nur zum Ziel haben, dass der Analysand erkennt, dass der andere keineswegs mehr über ihn weiß als er selbst; wo diese Einsicht nicht nur verweigert, sondern aktiv zu zerstreuen gesucht wird, dort herrscht die übermenschliche Weisheit des Gurus, der in seiner Manipulationstätigkeit auf die Performativität der Theorien des Ich setzen kann. In jedem Fall aber sind es Realitäten, die als Setzungen und Gegensetzungen zwischen zweien als Vorboten einer zu enthüllenden Wahrheit dienen, Realitäten, die keine metaphysische Tiefendimension besitzen. Wer sich von den Setzungen des anderen die

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigene Wahrheit erwartet, macht daher keinen Fehler, sondern folgt vielmehr einer transzendentalen Struktur. Doch wird er vom anderen in Wirklichkeit niemals jenes Zauberwort, seinen ureigensten Namen erhalten, die Wahrheit bleibt eine ausstehende.

Zum anderen ist bereits die Erwartung, die dieses Subjekt so an den anderen heranträgt, längst eine irrige. Nicht nur also verfehlt der andere die Wahrheit des Subjekts immer, sondern dieses erst recht die Wahrheit des anderen. Und diese gegenseitige Unterstellung bringt eine verwickelte asymmetrische Beziehung zustande. Die Urszene, in der sich Menschen gegenseitig den Gegenschlüssel beibringen, verdeutlicht das in frappanter Weise. Denn wenn die Eltern einem Kind den Namen geben, jenen „individualisierenden" Eigennamen, der zugleich, wie wir sahen, so viel mehr als nur das ist, dann bedankt sich das Kind, indem es eine besondere Art von Namen zurückgibt: „Mama" und „Papa" – jene beiden Ausdrücke in denen sich nun unentwirrbar Name, Begriff, Anspruch, Wahrheitsunterstellung, Bewunderung, Emporschauen, Werben vereinigen.

Diese „Urszene", in der zuerst die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in einer doppelten Setzung von Realität handhabbar gemacht wird, entspricht dabei sehr genau der psychoanalytischen Situation von Übertragung und Gegenübertragung, in der ein jeder in den anderen jenes hineinträgt, was seiner ihm eigenen logischen Zeit entstammt, womit das gegenseitige Verfehlen zur Regel des menschlichen Zusammenlebens wird, deren Ausnahmen gezählt sind. Aber auch hier ist die Situation eine asymmetrische, alleine schon deswegen, weil die logische Zeit des einen gerade erst beginnt. Wir können das zusammenfassen, indem wir zum einen mit Gómez Dávila bemerken: „Der Erwachsene ist ein Mythos des Kindes."[3] Den Erwachsenen gibt es in der Tat nicht; er ist das, von dem her sich das Kind als Kind begreift. Dabei setzt dieses Kind ganz im Sinn eines echten Mythos eine strenge Differenz voraus, die zur Erklärung herhalten muss, wobei diese sich aber für den, der die logische Zeit bereits durchgemacht hat, als eine sehr fragwürdige Sache entpuppt. Zumindest lässt sich nicht jene strenge Differenz aufrechterhalten, von der der Mythos ausgeht; damit droht aber zumindest auch die Position der Wahrheit, die Aufschluss darüber geben soll, was das Kind ist, zusammenzubrechen.

Zum anderen entsteht das Kind aus dem Phantasma seiner Eltern, und zwar ganz gleich, ob man dabei das sexuelle Phantasma der Zeugung oder aber das Zukunftsphantasma dessen, was das Kind sein wird, im Auge hat. Dies war im *Coriolan* ebenso begegnet wie in *Frankenstein*. Die Unmöglichkeit der Koinzidenz mit diesem Phantasma macht das Kind zu einem Monstrum (in unserem Sinn). Es zeigt sich so auch von dieser Seite die Entsprechung von Phantasie und Namen, die wir bei der Thematisierung der Prozesse der Verewigung feststellen konnten.

3 Gómez Dávila: Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. 42.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So verfehlen sich die Individuen, die in dieser „Urszene“ involviert sind, in Mythos und Phantasma gegenseitig. Diese Verfehlung ist als solche notwendig, sie wird aber vor allem dann dramatisch, wenn sich Mythos und Phantasma nicht von der Wirklichkeit eines Besseren, oder doch eines anderen belehren lässt. Denn das ist das „Geschaffene“ doch auch hier, eine Realität. Ein jedes erschafft sich seine Kinder, so wie es selbst Kind ist, und gibt ihnen den Namen, doch auf die Gefahr hin, dass es eines Tages seinerseits von diesen Kindern den Namen erhält. Schöpfer und Hervorgebrachtes stellen so wiederum eine asymmetrische Dialektik vor, wonach der Schöpfer in seiner Setzung den Namen gibt, das Hervorgebrachte aber selbst entweder monströses Sein ist (also Subjekt) oder aber solches, was eine Gegensetzung einfordert; in beiden Fällen wird nachträglich der Schöpfer von dem bestimmt, was er eigentlich souverän hervorgebracht zu haben glaubte. Er wird den Namen seiner Kinder erhalten, ein Phänomen, das die Ethnologie als Teknonymie bezeichnet.

Wiederum scheinen das sehr spekulative Thesen zu sein. Sie sind aber wohl durch alle vorangegangenen Ausführungen verständlich gemacht. Vor allem darf man sich natürlich nicht an der Rede von einem Schöpfer stoßen; nach allem, was bislang erklärt wurde, ist sicher klar, dass hier nicht mehr ein theologisch oder kosmologisch geprägtes Modell die Reflexion anleitet. Dieser „Schöpfer“, also der Stifter oder Vollzieher eines Akts, ist ein solches Seiendes, das sich der Revision jener Zeiten unterworfen sieht, denen er nicht angehört (und das nicht einfach nur, weil er irgendwann stirbt, sondern weil sein Gesetztes noch zu seinen „Lebzeiten“ in verschiedensten anderen Zeiten fortwirkt und in ihnen Gegenschlüssel hervorbringt). Gleichwohl findet sich eine Parallele dieser Konzeption ausgerechnet bei einem Autor, der einer bewussten Untergrabung der theologisch geprägten Metaphysik keineswegs verdächtig ist, im Gegenteil: Malebranche sieht vielmehr in der Zusammenführung der modernen cartesischen Philosophie mit der klassischen augustinischen Theologie die Aufgabe des Denkens. Und doch, dort, wo er sucht, die Bewegung der Körper mit metaphysischer Strenge zu erklären, stößt er auf das Problem, dass eine Verursachung durch den Willen eines endlichen Subjekts radikal unverständlich und damit, gemäß seiner cartesianischen Vorannahmen, unmöglich ist. Es gibt also, so Malebranche, nur eine wirkliche Ursache (*cause véritable*) aller Bewegungen der Natur, und das ist der Wille Gottes. Dies gilt für die Bewegungen der unbeseelten Natur ganz ebenso wie für die der Körper der Menschen. Was ist nun aber mein Wille, etwa den Arm zu heben? Dieser endliche Wille, der keinerlei Macht über seinen eigenen Körper hat, ist die natürliche oder Gelegenheitsursache (*causes naturelles, causes occasionelles*) für die Bewegung. Und wie kommt es von einer Gelegenheitsursache zur wirklichen und damit zur Bewegung? Durch Vermittlung des Willens Gottes, der durch den Willen des endlichen und geschaffenen Wesens bestimmt (*déterminer*) wird! „Une cause naturelle n’est donc point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionelle, et qui

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

détermine l'Auteur de la nature à agir de telle et telle manière, en telle et telle rencontre."[4] Gott gibt ebenso den Geistern die Hinordnung auf das höchste Gut, also ihn selbst, ein – in Malebranches mechanistischer Terminologie stößt er sie dahin (*pousse*) –, doch sind die Geister in der Lage, diese Stoßrichtung abzulenken, sie auf andere Objekte hin zu bestimmen (*déterminer*). Und das geht in der Tat so weit, dass wir diese Bestimmung des göttlichen Willens durch unseren endlichen auch zu verdammenswerten Akten gebrauchen, uns seiner bedienen (*servir*) können.[5]

Das Faszinierende dieser (in der Tat wenig überzeugenden) Metaphysik ist, dass sie wider ihren Willen jene Thesen bestätigt, die uns in der Verfolgung der Struktur des Gegenschlüssels begegnet sind. Auch hier, bei Malebranche wird das Geschöpf letzten Endes zum Schöpfer seines Schöpfers, kehrt sich in jedem Augenblick, eben bei jeder Gelegenheit die Reihenfolge der Verursachung um, muss Gott einen Willen wiederholen und spiegeln, der zuerst ein anderer ist (und dann doch vielleicht noch einmal früher der göttliche, insofern Gott Schöpfer ist), vervielfältigen sich die Zeiten, die in jedem Augenblick zusammengeführt werden müssen (die Zeit des endlichen Willens, des göttlichen Willens und der materiellen Bewegung),[6] und auch hier wird das Subjekt zu einem Clinamen der Wahrheit, das nur mehr in der absoluten Transzendenz Gottes aufgehoben werden kann, da sich diese Abweichung durch die Sünde in die Textur des menschlichen Seins selbst eingeschlichen hat. (Dagegen sehen wir nun, dass der Sünde ihr ursprünglicher griechischer Sinn zurückgegeben werden muss: das *hamartanein* bezeichnet das notwendige *Verfehlen* einer Ordnung, die zwischen Normativität und Deskription und zwischen Buchstabe und Geist so schwankt, dass ihr unter keinen Umständen Genüge getan werden *kann*: Das Subjekt als Clinamen und reine Intensität lässt das *ontologisch* nicht zu.) Und doch behauptet Malebranche diese seine Philosophie als die einzig wirklich christliche, da jede Zuerkennung wenn auch endlicher so doch wirklicher Mächte an geschaffene Entitäten im Grunde einer Vervielfältigung und Abstufung

4 Nicolas Malebranche: De la recherche de la vérité. Livres IV-VI. 278. Dieses kurze Kapitel (Buch VI, Teil II, Kapitel III) ist der systematische Kern dieses im Großen und Ganzen sehr geschwätzigen und redundanten Buches, jener Kern, in dem man das konzentriert findet, was man in Philosophiegeschichten „Okkasionalismus" nennt.

5 So 283 oder auch 276, wo die Säufer sich des Allmächtigen ungerechterweise zu ihrer Zügellosigkeit bedienen! Es ist wahr, dass Malebranche auf 281 erklärt, dass Gott auch die einem besonders verdorbenen Willen (einem dämonischen) gegenteilige Handlung verursachen kann. Aber er bleibt dabei jede Auskunft schuldig, ob auch bei uns Menschen und wenn ja nach welcher Gesetzmäßigkeit mit dieser „Weigerung" Gottes, sich von unserem Willen bestimmen zu lassen, zu rechnen ist.

6 Auf 282 schlägt er gar in polemischer Absicht vor, dass man doch, wenn man annehmen wolle, das Endliche habe Schöpferkraft, ebenso gut den *Zeiten* die Kraft der Schöpfung zuschreiben könne! Wie wahr…

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Göttlichen, also letztlich zu einem Polytheismus führen muss. Diesem Nahezuhäretiker ist jeder, der einem anderen als nur Gott eine wirkliche Macht zuschreibt, ein Heide.

In alledem steht im Mittelpunkt das fertige Werk. Es ist jenes Etwas, das von irgendjemandem gesetzt worden war. Und es ist das Etwas, um das herum sich Gleichgültigkeit oder die Notwendigkeit eines anderen Etwas formieren kann. Fertig ist dasjenige, was eines anderen bedarf, um ihm die Wahrheit zu geben oder auch zu nehmen. Ob es wie bei Pico und Malebranche die Schöpfung als eine ganze ist, ob es das Lied Guillaumes ist, das Leben Coriolans oder die Ermordung Cäsars, ein Film oder die von ihm imaginierte Vernichtung der Menschheit, ein Gemälde oder ein Blick – da steht etwas da, und es steht da in seinem ihm eigenen Flirren zwischen Realität und Vertex, zwischen „Nichts ist einfach nur das, was es ist" und „Alles ist auch einfach nur das, was es ist", zwischen Buchstabe und Geist, zwischen dem Deskriptiven und dem Normativen des Namens. Irgendwo in diesen Unschärfen, die Realität für uns ausmachen, bildet sich die Forderung nach einem Gegenschlüssel, eine Forderung, die die analysierten Werke als solche in den Blickpunkt treten lassen.

Bleibt der Gegenschlüssel, das Entgegengesetzte in derselben Logik, im selben Feld, treiben sich Akt und Gegenakt nur gegenseitig hoch, suchen sie sich gegenseitig zu übertrumpfen, oder aber sich zu übertünchen oder gar zu ignorieren, dann wird der Abgrund der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wiederum nur übersprungen und in eine Biederkeit der Verrechnung hinabgezogen bzw. (was dasselbe ist) in der Bezugnahme auf ein altes Recht, eine nicht zu überbietende Ungleichzeitigkeit (nämlich eine in Natur übergegangene Vergangenheit und Geschichte) geleugnet. Das, was wir versuchsweise einen authentischen Akt nannten, wäre dann ein solcher, der sich der ganzen asymmetrischen Spannung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen aussetzt und damit *vielleicht* einen Gegenschlüssel beibringt, der anderes, Neues setzt, der eine *Zukunft* erst konkret eröffnet.

Dieser ganze Umweg, um jene eine metaphysische Grundfrage wenigstens in einer Andeutung beantworten zu können: Wie lässt sich die Einheit der „Zeit" retten, angesichts der Vervielfältigung der Subjekte, Zeiten, Welten? Leben wir etwa nicht in einer Zeit, wo es uns doch immer gelingt, uns zu verabreden und die Uhrzeit zu sagen?

Da die Zeit sich einer Metaphysik der Immanenz als die einzige und absolut irreduzible Dimension des Seins entpuppt, muss diese Frage die Fundamente einer solchen Metaphysik berühren. Die Antwort, die wir darauf geben können, hat sich in der Analyse jener Werke, die die Struktur des Gegenschlüssels veranschaulichen, bereits abgezeichnet. *Die Zeit ist nichts anderes als die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*. Diese Formel, so dünn und unbefriedigend sie auch sein mag, muss

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bis auf Weiteres als die letzte passive Koppelung einer Metaphysik der Immanenz gelten. Denn in dieser Gleichzeitigkeit liegt wohl ein Rätsel, ein (im Augenblick) nicht weiter erklärliches Rätsel; und jedes Rätsel so grundlegender Art droht immer, doch wieder in die Ansetzung einer Transzendenz zu gleiten und damit die Grundüberzeugung einer solchen Philosophie zu untergraben. Aber das „Seiende", in dem dieses Rätsel sich je verwirklicht, schützt durch seine besondere „Seinsweise" vor einem Schritt ins Überschwängliche: Die „Zeit" ist ja nur „im Augenblick", ihr Sein ist irreduzibel jener Taumel, der in keiner Weise wiederholbar, aufzeichenbar, kategorisierbar, verewigbar ist; *die Zeit ist der wahre Operator der Immanenz selbst*. Bleibt man sich dessen bewusst, dann wird auch das Abgleiten jenes Rätsels in eine Transzendenz keine Gefahr mehr sein. Die Zeit ist genau das, was sich jeder Transzendenz entzieht, man kann auch sagen, die Zeit ist der absolute und endgültige Gegenbeweis gegen jede philosophische Transzendenz.

Inwiefern Ungleichzeitigkeit, wird man fragen. Was soll denn da ungleichzeitig sein, wo wir uns doch um 15h am Rathaus treffen und den Aufgang der Sonne mit Präzision vorherberechnen können? Aber darin liegt eben bereits das Produkt der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Der Gang der Gestirne oder die Strahlungen von Atomen sind nicht weniger *partikulare Zeiten* als die Jahreszeiten oder das Altern. Wir treffen hier doch nur dieselbe Figur wieder, die wir als Charakteristik von Kultur überhaupt bereits angetroffen hatten: die zunehmende Nivellierung der Materialität und, in der modernen Kultur, die Metapher der Mathematik. Es ist der Versuch, dem Rätsel der Gleichzeitigkeit auf die Spur zu kommen, indem diese *gemessen* wird und das anhand der am wenigsten unvorhersehbaren Zeit, die sich finden lässt. Gesucht ist dort eine Zeit, die fast die Verlässlichkeit, aber auch die Formalität der Zahl gewinnt. Bei aller praktischen Bedeutung, bei aller Nützlichkeit – dem metaphysischen Rätsel ist damit nicht ein Iota genommen, ja man hat sich von ihm als Rätsel losgesagt.

Wir müssen mit der doppelten Einsicht ernst machen, dass Zeit und damit Sein überhaupt nur im Taumel des Augenblicks ist und dass es jede Zeit nur in Differenz zu anderen Zeiten gibt. Die natürlichen Zeiten der Gestirne, der Gezeiten, der atomaren Strahlungen sind solche partikularen Zeiten. Noch viel abgründiger stellt sich die Differenz der Zeit aber dar, wenn die transzendentale Perspektive in ihrer ganzen Tragweite eingeführt wird. Dann nämlich zeigt sich, wie ein jeder seine eigene Zeit hat, wie ein jeder sogar eine Vielzahl eigener Zeiten hat, wie das *Altern* als übergreifende nicht-indifferente, also als logische Zeit des Subjekts fungiert, wie sich dieses Altern vielfältig differenziert, wie die *Sprachen*, *Traditionen*, die *Geschichten* und *Gruppenzugehörigkeiten*, nicht zuletzt auch die konkreten, nur mir angehörigen *Erlebnisse* ganz ebenso viele Zeiten, je eigene Rhythmen bilden, die sich von keiner Atomuhr messen lassen und doch *Wirklichkeit* im allerstrengsten Sinn erst ermöglichen. Dann zeigt sich auch, dass diese vielen Zeiten, die meine sind, wiederum unendlich vielen Zeiten bei all den anderen gegenüberstehen, Diffe-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

renzen, die sich nur im Taumel in „eine Zeit“ provisorisch zusammenfügen. Wohlgemerkt, hier ist nicht von irgendwelchen Science-Fiction-Ideen die Rede, wonach wir in Paralleluniversen leben, während uns Aliens vorspiegeln, wir lebten in demselben Universum oder ähnlicher Unfug. Man muss das doch ganz konkret nehmen: Wie könnte es dieselbe Zeit sein, die ein Sterbender in seinen letzten Atemzügen verlebt und die seine Angehörigen „gleichzeitig“ am Sterbebett zubringen? Oder jene „selbe“ Zeit, in der ich an meinem Schreibtisch arbeite und irgendein anderer, vielleicht nur ein Haus weiter, den Anfang oder das Ende einer großen Liebe oder auch nur eine sehr große und sehr wenig pathetische Langeweile erlebt? Oder wie sollten Menschen, die aus unterschiedlichen Sprachen heraus leben, tatsächlich in derselben Zeit sein, da jede Sprache doch Brunnen in die Vergangenheit gräbt (um an Eisenhauers Ausdruck anzuknüpfen), und solche Vergangenheiten hier tiefer, dort breiter, mal vertrocknet, bald überquellend sind? Und ganz banal – aber eben nicht banal genug oder aber zu banal – die in keiner Weise kommensurable Unterschiedenheit der Erlebnisse (und seien es „die selben“, die, die man „teilt“), die ihre je eigene Rhythmik, ihre irreduzibel eigene logische Zeit bilden… All diese unterschiedlichen Zeiten, meine wie die der anderen, sind wesentlich *inkommensurabel*. Sie zu messen ist zwar möglich, aber doch nur ein Weg, um dem Rätsel, das darin liegt, auszuweichen. Denn gemessen werden nicht die Zeiten, nicht das Ungleichzeitige, sondern nur und ausschließlich deren Gleichzeitigkeit, also nur die eine Seite jener Formel, die nur in der asymmetrischen Spannung die vollständige Definition der Zeit abgibt. Man könnte die Zeit dann auch als das *Schema der Berührung* bezeichnen, als jenes Schema also, das die unterschiedlichen und inkommensurablen Zeiten und Welten je und gelegentlich in eine Tangente bringt, nur eine Tangente allerdings, keine Überschneidung. Dieses Schema der Berührung kann eben nicht hypostasiert werden, da es nur im Taumel des Augenblicks ist und da die Gleichzeitigkeit, die es stiftet, nur in der Spannung zum Ungleichzeitigen *ist*.

Es gibt ein Phänomen, das diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in den Blick rückt und zugleich in Beziehung bringt zur Thematik der reinen Intensität, nämlich den Limbo der Bahnhöfe und Flughäfen. Bahnhöfe und Flughäfen sind nicht nur, wie Marc Augé sie nennt „Nicht-Orte“; es sind vor allen Dingen auch Orte einer erzwungenen Gleichzeitigkeit: Dort gehen und stehen Hunderte Menschen, die eine Zeit teilen, die sie nicht teilen wollen. Dabei ist es die formale Gleichheit ihres Ziels – einen Zug zu erwischen und dann irgendwohin zu reisen –, die sie gerade nicht einander annähert, sondern vielmehr auf ihre je eigenen Zeiten zurückwirft. Es schneiden sich in jedem Augenblick Hunderte Zeiten, aber wider Willen und wie in einer aufdringlichen Parodie einer jeden einzelnen. Im Eilen, Trödeln, Zeit Vertändeln, bis der Zug kommt, wird die Dringlichkeit der Zeit als eine solche spürbar. Entweder muss man (wenn man zu spät ist) gegen sie anrennen oder aber (wenn man zu früh ist) man muss eine ganz und gar leere Zeit, ein Intervall, das nun wirklich durch nichts anderes mehr gekennzeichnet ist als durch eine nackte Uhrzeit

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(an der mein Zug abfährt), irgendwie *füllen*. Menschen an diesen Orten sind selbstvergessen, selbst noch in ihrer Langeweile; sie wollen dort nicht sein und warten dort sichtlich eine Zeit ab – und sie tun nichts anderes. Die anderen, die dasselbe tun, sind der Spiegel, in dem sich dieses hässliche Bild einer ganz und gar modernen weil nur mehr formalen und durch eine Zahl bestimmten Zeit dem Auge darbietet. Und es ist gerade diese Formalität, die eine Gemeinschaft, ein wenigstens oberflächliches Zusammenkommen unmöglich macht. Die Formalität des gemeinsamen Zwecks, der „die Zeit dort verbringen lässt", stellt die radikale und unüberbrückbare Unterschiedenheit der je eigenen Zeiten und Welten nur umso stärker in den Vordergrund, sie macht diese geradezu sichtbar und mit Händen greifbar. Gerade dort also, wo man doch maximal „eine Zeit teilt", wenn man etwa auf den selben Zug wartet oder zum selben Hangar rennt, gerade dort und darin macht sich die Kluft zwischen den Zeiten und Welten umso vehementer fühlbar.

Hier wie überall sonst wickelt sich die Intensität des Subjektseins um jene flirrende Oberfläche, die das Subjekt von seinem anderen trennt. Und das Unbehagen, mit dem sich das Subjekt in seiner bloß formalen Zeit in allen anderen erkennt, ist nicht zuletzt auf das unscharfe Verhältnis zurückzuführen, in dem er zu jenen steht: ihnen zum Verwechseln ähnlich zu sehen und dabei seine radikale Inkommensurabilität umso stärker zu spüren. Dabei ist der Charakter dieser Inkommensurabilität keineswegs entschieden: zum einen will dieses Subjekt den anderen überhaupt nicht ähnlich sehen, taucht diese das Diktat einer formalen Zeit doch in ein graues Licht der bloßen Tatsächlichkeit und der Trivialität; andererseits weiß es, dass ein wirklicher Kontakt, eine menschliche Anrede es erlauben würde, diese pragmatische Rohheit, die ja auch seine eigene ist, zumindest für einen Augenblick zu überwinden, so prekär diese Überwindung auch ist (wer weiß, ob man in der Lage wäre, das Gespräch weiterzuführen, ob es nicht, doppelt peinlich, wieder zum Stocken käme). So oszillieren die anderen in Abgrenzung und Öffnung. Doch ist diese Öffnung an jenen Orten in eine nahezu unüberwindliche Begrenztheit gedrückt; die Reduktion der Zeit auf eine bloß formale Zeit, die es herumzubringen gilt, lässt einen menschlichen Kontakt fast immer nur für Augenblicke zu; diese Orte mit ihrer ihnen eigenen Ökonomie der Zeit (und natürlich auch des Raumes) führen immer wieder auf die „gemeinsame" formale Zeit und damit in Wirklichkeit auf die unhintergehbare Einzigkeit meiner Zeit zurück, diesseits aller wirklichen Gleichzeitigkeit.

Während also die oben analysierten Werke vor die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als ein Angesprochensein führen, das die ganz unbestimmte Forderung eines Gegenschlüssels stellt, ein Gegenschlüssel, der dem Ungleichzeitigen wie dem Subjekt selbst die Wahrheit zu geben hätte, während sich dort also das Inkommensurable meiner Zeit und der anderen Zeit als der Auftrag ihrer Vermittlung in einer neuen Setzung präsentiert – wirft gerade der *Formalismus* der Gleichzeitigkeit an diesen Orten das Subjekt in eine Privatheit zurück, die kaum mehr zu überwinden ist, indem er jede wirkliche Setzung unmöglich macht: Wo ich nur als blo-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ßes Subjekt, das irgendwo eine für alle gleiche Zeit verbringt, angesprochen bin, da kann ich nicht antworten. Das reine Subjekt, das diese Orte inszenieren und allein zulassen, hat keine Geschichte und Erinnerung, aus der heraus es eine Setzung eher als jede andere vollziehen könnte. Wovor also die Werke, die den Gegenschlüssel thematisieren, erkenntnismäßig und spekulierend stellen – nämlich diese reine und formal betrachtet völlig unbestimmte Forderung einer Antwort auf ein Ungleichzeitiges –, das inszenieren diese Orte real und praktisch. An ihnen bin ich ein reines Subjekt mit einer reinen und formalen Zeit, und als solches kann ich nichts sagen, kann ich nichts setzen, da jede Setzung ihr Leben nur und ausschließlich aus der *Kontingenz* zieht (sei es in der Gewohnheitsmäßigkeit der biederen Welt oder in der Auseinandersetzung mit der je eigenen Geschichtlichkeit im Kampf um die Füllung einer „bestimmen Leere"). Flughäfen und Bahnhöfe aber leugnen als Orte und als Inszenierungen von Zeit diese und jede Kontingenz. Und in noch kleinerem Maßstab ist dies die Peinlichkeit des Aufzugs: Irgendetwas müsste man sagen, um die drückende Stille zu durchbrechen, irgendetwas. Aber was sollte man schon sagen, da man doch nur diese wenigen Sekunden bis zum nächsten Stock teilt, da der Ort ja nichts anderes ist als die Inszenierung einer begrenzten Zeit, die man „gemeinsam" verbringt, wobei diese Gemeinsamkeit aber eben auf die nun ganz reine und eben „inhaltsleere", indifferente Zeit reduziert werden kann. Weil so der Aufzug aus mir und dem anderen Subjekte einer indifferenten Zeit macht, uns beide der konkreten und wirklich gelebten Geschichtlichkeit unseres Seins entkleidet, kann nichts gesagt werden. *Reine Subjekte einer reinen Zeit sprechen und tun nichts*. Und je länger diese Entkleidung und Reduktion auf die „Reinheit" der Subjektivität und der Zeit andauert, desto intensiver wird sie erfahren: in umso intensiverer Peinlichkeit und umso intensiverer Unmöglichkeit, der Peinlichkeit durch *irgendeine* Setzung ein Ende zu bereiten. (Wenn in manchen Aufzügen Musik erklingt, dann also nicht nur um das Schreien des Schweigens zu übertönen, sondern auch um diese formale und reine Zeit in ihrer Zudringlichkeit mit einer Rhythmisierung zu überdecken, die ganz und gar innerlichen, nicht-formalen Gesetzen gehorcht.) Diese Peinlichkeit wie das Unbehagen der Nicht-Orte sind Modulationen der Intensität, die sich auf ein in besonderer, tatsächlich moderner Weise ungeklärtes Verhältnis zum anderen stützen, deren Operator die Formalisierung einer Zeit ist, die dann nur ebenso formal geteilt werden kann. Diese Formalisierung schneidet jeder Setzung den Weg ab. Es zeigt sich dann in ganz neuer Dringlichkeit und, vor dem Hintergrund der Performativität der Theorien des Ich, in neuer, Husserl unbekannter Tragweite, welche Wahrheit und welche Gefahr dessen berühmter Satz ausdrückt: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen."[7] An solchen Orten wie den Aufzügen, Bahnhöfen, Flughäfen haben sich diese Tatsachenwissenschaften inkarniert und bringen dann tatsächlich, zumindest „für eine Zeit" (aber

7 Husserl: Krisis. Hua VI. 4.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was genau wird das heißen?), bloße Tatsachenmenschen hervor, die kaum mehr zueinander sprechen können.

Man sollte das nicht allzu schnell als eine konservative Kulturschelte missverstehen. Primär geht es um die Gegenüberstellung zweier einander ähnlicher und doch grundverschiedener Situationen, der des Angesprochenseins und der einer künstlicher Epuration des Subjekts; daraus ergibt sich eine für unser Thema besonders bedenkenswerte Folge, nämlich dass und wie jene Theorien, die in ihrer Performativität das Ich hervorbringen, noch in solchen Kulturgestaltungen wie der Konzeption gewisser Funktionalitäten und damit verbundener Gebäude ihre Kraft verwirklichen.[8]

8 Die Charakteristik der Zeit als einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wurde, soweit ich sehen kann, bislang noch nicht gefasst. Ich habe bei Levinas eine Konzeption gefunden, die dieser nahe kommt, nämlich in den Ausführungen zu jenem „Unendlichen der Zeit", das in der Hervorbringung neuer Generationen und der darin gestifteten Diskontinuität der Zeit gegründet ist (vgl. Totalité et infini. 313-318). Zwischen Vater und Sohn steht ein Nichts der Zeit, „tote Zeit": „Le néant de l'intervalle – un temps mort – est la production de l'infini." (317) Nur in dieser Diskontinuität, die durch die Entstehung eines neuen Wesens gestiftet ist (und die den parmenideischen Begriff des Seins *im Singular* aufbricht, 301 f.), ist für Levinas auch wirkliche *Verzeihung* möglich, nämlich als echtes Zurückkommen auf eine Vergangenheit, die nicht getilgt oder vergessen, sondern im Neuen gereinigt wird: „[…] le pardon agit sur le passé, répète en quelque manière l'événement en le purifiant." (316) Der Herausarbeitung eines anderen, nicht homogenen und nicht quantitativen Zeitbegriffs ist auch das zweite Kapitel von Bergsons *Essai sur les données immédiates de la conscience* gewidmet. Diese *intensive* und *qualitative* Zeit, die „durée pure", kommt sowohl dem hier vorgestellten Verständnis der logischen Zeit als auch der Konzeption der reinen Intensität nahe. Doch irritiert das, was man wohl nur als eine metaphysische Trennung zwischen Raum und Dauer bezeichnen kann: Durchgehend spricht Bergson so, als ließe sich diese ganz ohne jenen denken, und er führt so eine Spaltung ins Sein ein, wo man, phänomenologisch gesprochen, eine strenge Unterscheidung von zwar heterogenen, aber in der Konstitution von Wirklichkeit zusammenwirkenden Momenten hat. Wieder scheint sich die unklare Haltung zur transzendentalen Frage zu rächen (so etwa, wenn Bergson erklärt (89), Dauer und Bewegung seien „mentale Synthesen" und keine Dinge: Gibt es denn nur eine Auswahl dazwischen?). Es kommt hinzu, dass alle Spekulationen über Einheiten, Mannigfaltigkeiten und den Raum, die dem Kapitel als Einleitung und Voraussetzung dienen, schief sind; ein Vergleich mit Freges nur fünf Jahre zuvor erschienen *Grundlagen der Arithmetik* ist hier aufschlussreich, da in deren Kapiteln I-III praktisch alle Aussagen über Zahl und Einheit, auf die Bergson sich stützt, als irrig erwiesen sind. Nicht mehr in der gleichen Weise trifft diese Kritik auf das letzte Kapitel von *Matière et mémoire* zu, wo Bergson in einer „naturphilosophischen" Perspektive die materielle Welt als eine Vielzahl, ja: eine Unzahl ineinander verschränk-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Am Ende dieses langen Wegs zeigt sich demnach die spezifische Aufgabe, der das Subjekt untersteht. Da das Messer des Namens immer schon in sein Apeiron reiner Intensität geschnitten hat und damit jene flirrende Oberfläche hervorgebracht hat, kann das Subjekt nicht anders, als sich eingeordnet zu finden in eine Wahrheit, die längst entschieden hat, was es sein kann und unter welchen Bedingungen. Insofern das Subjekt aber als ein solches notwendig ein Clinamen der Geschichten und Welten ist, muss es zwangsläufig eine monströse Abweichung der Ordnungen hervorbringen oder aber sich in seinem Verfehlen der Ordnungen selbst in seiner Monstrosität begreifen. Monstrumsein und Subjektsein ist damit dasselbe. Dieses Monstrum, jene Realität, die wie ein lichtdurchlässiger Körper dieses Licht doch bricht und umlenkt, steht in einer Weise für sich selbst ein, verweist auf sich selbst, dass es sich in nackter und steriler Selbstaffirmation oder in autistischem Schweigen und Genuss der eigenen Intensität verlieren müsste. Dass es sich nicht verliert, dass es jene Sozialität, die der Name ihm schon als Fremdes ins Fleisch gesenkt hatte, sich auch als ein Nicht-Fremdes erwerben kann, das hängt von seiner Fähigkeit ab, all dem Gesetzten der Gesetze ein anderes entgegenzusetzen. Was dieses andere ist und welchen Vertex es zu tragen vermag, ist dabei niemals von vornherein geklärt: Verweigerung und Verstummen, Unterordnung und Affirmation, Aufbegehren und Verwerfen, Akzeptieren und Subversion – solche und andere Möglichkeiten stehen dem Subjekt offen. Doch immer muss es eine Setzung sein, ein anderes, das dem schon Gesetzten entgegengesetzt wird und eine unauflösliche Asymmetrie und damit auch Dialektik stiftet, mit der das Subjekt sich ein-, aus-, querordnet. Welches Verhältnis zu den Ordnungen und Gesetzen, die das Subjekt übersteigen und ihm vorhergehen, dieses einnimmt, liegt dabei nicht in der Realität des Gesetzten schon enthalten, es ist dem Subjekt auch selbst nicht durchsichtig, denn diese Setzungen unterliegen wie alles Sein der logischen Zeit und sind daher nicht nur der Neuerfin-

ter Rhythmen fasst, die zusammen und gegeneinander erst die Fülle der Dauer bilden. In ganz dieselbe Richtung geht auch Simondons Theorie der *Phasen*, deren Rhythmik und wie auch deren teils „atavistische“ Gleichzeitigkeiten die Charakteristik der Seienden bestimmen (vgl. L’individu. 268 ff.). Man wird also hier echte Vorläufer sehen müssen. Hingegen gelangen Heideggers Analysen in den letzten Kapiteln von *Sein und Zeit*, so sehr sie die Problematik tiefer angreifen als große Teile der Tradition, nicht zur letzten Konsequenz. Über die Unterscheidung von Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit kommt Heidegger nicht hinaus; die notwendige Pluralität der Zeiten ist höchstens zu erahnen. Sartre spricht auf einer Seite des Blick-Kapitels von *Das Sein und das Nichts* (306) von der Gleichzeitigkeit der Zeiten, doch es bleibt bei einer Andeutung. Castoriadis (Science moderne. 243) stellt sich nach der Einsicht in eine Inkompatibilität von thermodynamisch, biologisch und historisch gefasster Zeit immerhin die Frage nach der Möglichkeit verschiedener *Typen* von Zeit: „Mais que peut bien vouloir dire l’idée qu’il existérait ‚objectivement‘ plusieurs espèces de temps?“

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dung in Wiederholung fähig, sondern erzwingen diese sogar. Im Taumel des Augenblicks verdichtet sich dabei die logische Zeit des Subjekts, um die Gewalt einer zur Natur gewordenen Vergangenheit noch einmal wirken zu lassen oder um ihr eine neue, und sei es auch noch so minimale Abweichung, Brechung beizubringen.

Die Aufgabe besteht also kurz gesagt darin, den Lärm des Subjekts zu artikulieren, der Intensität und dem Apeiron Form zu geben, der Grenze zwischen dem Innen und dem Außen Stabilität. Und doch dürfen Artikulation, Form und Stabilität nirgends zum Selbstzweck erhoben werden, will das neu Gesetzte nicht als Buchstabe eines Gesetzes in Gewalt ausarten. Das Débordement des Apeiron, das Flirren der Oberfläche, die Undifferenziertheit der Intensität einerseits, die Verschiebbarkeit des Vertex und der Alterminationen andererseits – jene Prozesse, die sich zum konkreten Fungieren der logischen Zeit zusammenschließen, müssen in ihrem Recht anerkannt bleiben, ein Recht, das sogar ein absolutes Veto als Möglichkeit einschließt. Die Hoffnung, wenn es überhaupt eine gibt, eines dergestalt „authentischen" Verhältnisses bestünde dann vielleicht darin, etwas setzen zu können, das die eigene Monstrosität dadurch überwindet, dass es sie einer Universalisierung anheim gibt, die nur prozessual verstanden werden darf und deren Zeuge immer nur ein anderer sein kann: derjenige, der dann den Gegenschlüssel beibrächte.

So entsteht die Notwendigkeit, *etwas zu tun, etwas zu sagen, etwas zu werden*, aus der asymmetrischen Spannung des Namens und der reinen Intensität, die jener zwingt; sie entspringt zugleich und ineins damit der Differenz der Zeiten, die immer nur auf eine Vielzahl von Vergangenheiten verweist und die auf eine Zukunft, in der sie sich treffen könnten, hin eröffnet werden müssen. In asymmetrischen Spannungen, in gegenseitigen Verfehlungen des Inkommensurablen reißt ein Spalt auf, der den Raum eines Tuns, Sagens, eines *Setzens* bildet. (Also auch von hier aus: kein „Ausdruck" eines Inneren; alles spielt sich an einer dialektisch zerrissenen Oberfläche ab.) Was auch immer dann gesetzt wird, es kann nicht anders als selbst Teil der Performativität jener Theorie zu werden, die ich über mich selbst entwerfe. Das Gesetzte kann den Namen, in den ich mich stellen will, bestätigen oder genauer sich aus ihm Bestätigung erhoffen – doch tragischerweise kann man keines Namens Anspruch je vollständig erfüllen, es verhält sich da wie mit Freuds Über-Ich, das umso grausamer wird, je mehr man sich ihm unterwirft – oder das Gesetzte kann in beklagter Abweichung von einer Ordnung, einem Gesetz erscheinen, oder aber schließlich es kann selbst zum Keim einer neuen Ordnung werden, zur affirmierten Monstrosität, deren Vertex *eines Tages* festzusetzen und damit zu universalisieren ist (nur eben nicht mehr von mir). Das Gesetzte muss aber performativ werden, da es *meines* ist und sich, so oder so, in das Oszillieren der Vertices eingliedern muss. Immer wird sich dabei die Dialektik entfalten zwischen den Ordnungen, Gesetzen, Namen, denen ich eingeordnet bin, den Taten, Werken, Setzungen, die ich dagegensetze und um die herum sich je meine Intensität bündelt und artikuliert, und den je neuen, in jedem taumelnden Augenblick aufs Neue auszuhandelnden Verhältnissen,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in die jene – Gesetz und Entgegengesetztes – gebracht werden: jedes Verhältnis besiegelt durch eine neue Setzung (eine Tat, ein Wort, ein Gedanke), jedes Verhältnis unter- und überspült vom Apeiron. Apeiron und Vertex sind jene ontologischen Inkommensurablen, die jede endgültige Ruhe verunmöglichen, sie sind die *Unruhe des Subjekts*.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Coda

So bringt diese Ballade den Entwurf einer Metaphysik der Immanenz zu seinem vorläufigen Ende. Und nach allem, was ausgeführt wurde, ist das Bekenntnis zur Vorläufigkeit nicht mehr Ausdruck einer wissenschaftlichen Bescheidenheit, sondern Anerkennung der Prinzipien selbst, auf die uns die Untersuchung geleitet hat. Der „Relativismus", der darin liegt, ist keiner der Beliebigkeit, sondern ein strenger Relativismus, der seine Wahrheit *relativ* sieht *auf*, nämlich auf die logische Zeit und das Clinamen des Subjekts. Subjektivismus also? Das Wort ist jeder präzisen Bedeutung bar, weshalb es auch nicht zurückgewiesen werden muss. Doch für diese Metaphysik ist das Subjekt kein geradeso überwundenes Hindernis der Artikulation, sondern deren Bedingung. Wenn dieser „Relativismus" daher allgemeine Strukturen zum Ausdruck bringt und zur Befragung stellt – ein Ausdruck und eine Befragung, die zugleich die Arbeit der Artikulation ihrerseits weitertreiben sollen –, dann besteht zwischen Relativismus und Wissenschaft kein Widerstreit.

Ein Problem bleibt allerdings noch zu klären: Die Arbeit hatte stets und voller Selbstbewusstsein den Begriff der Welt verwendet, und doch scheint nicht ausgemacht, dass darunter überall das Selbe verstanden wurde. Gibt es nicht vor allen Dingen eine handfeste Äquivokation zwischen der Welt im Singular und den verschiedenen Welten verschiedener Subjekte? Jene die objektive und wahre, diese ihre Abschattungen? Überhaupt gehen wir doch stets und „naiv" davon aus, dass unsere Welt und *die* Welt nicht identisch sind, dass zwischen unseren Erfahrungen und der Wirklichkeit eine Differenz besteht, aber auch ein irgendwie geregelter Zusammenhang. In der Tat sind der Aufklärung dieses Zusammenhangs – ob als deren Hauptaufgabe oder aber wie nebenbei – immer auch die metaphysischen Entwürfe gewidmet. So sagt uns der Naturalismus, wir sehen und hören eine Welt, die *eigentlich* (d.h. als Welt im Singular) anders ist, nämlich aus Teilchen und Wellen etc. besteht und durch die ewigen Naturgesetze geordnet ist. Nun kann eine Metaphysik der Immanenz auf eine solche Erklärungsart nicht mehr zurückgreifen: Weder weiß sie etwas davon, wie *die* Welt „wirklich" aussieht oder ist, weil sie einfach leugnet, dass es ein solches „Wirkliches" der Welt noch einmal und substantiell gibt; noch

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann sie daher auch Theorien über die Art der Vermittlung zwischen wahrer Welt und unserer machen – und sie braucht das auch nicht. Die Metaphysik der Immanenz kehrt als eine phänomenologische zu den Sachen selbst zurück; sie erinnert nur beständig daran, dass es keineswegs gleichgültig ist, *von wo* diese „Rückkehr" ihren Ausgang nimmt.

Aber wie lässt sich dann noch von „der Welt" sprechen? Hat dieser Singular eine Berechtigung im transzendentalen Sinn? Und welche Beziehung unterhält die naiv gefasste eine Welt zu den transzendentalen Prozessen?

Der Singular hat durchaus noch seine transzendentale Berechtigung, aber sie muss genau bedacht werden. Diese eine Welt kann nicht eine transzendente und wahre oder auch nur wahrere Welt sein, die für sich Bestand hätte. Sie ist aber ebenso wenig die Summe oder auch nur das (sei es auch noch so inkommensurable) Zusammen der verschiedenen Welten, da dann erstens wieder eine Vollständigkeit von Realität zugrundegelegt würde[1] und da dann zweitens die Welten als etwas auch nur versuchsweise Zählbares begriffen würden, was deren Seinsweise aber widerstreitet. Mit einem Wort: Diese Vorstellung würde wieder „Welt", gleich ob im Singular oder im Plural, zu etwas Stabilem und Identischem machen, sie hypostasieren und damit dessen berauben, was sie eigentlich ist. Die Welt ist also weder die wahre Welt noch die Summe der Welten, aber was ist sie dann?

Vielleicht darf man so nie fragen. Sie ist eben nichts, einfach weil es sie nicht gibt. Sie ist vorausgesetzt, sie *ist* als diese transzendentale Voraussetzung. Dies ist ihr erster Sinn. Und ihr zweiter Sinn schließt sich unmittelbar daran an, er ist nur die Wirklichkeit (im dynamischen Sinn) dieses ersten: Die Welt fungiert konkret als die Differenz zu meiner Welt, die immer dann eingreift, wenn etwa im Haarriss des Seins oder im Ruf nach dem Gegenschlüssel eine Inkongruenz oder Unvollständigkeit meiner Welt sich ankündigt, die ich nicht beherrschen kann; oder wenn ein Anderer eine Bresche in meine Welt schlägt, die ich nicht einfach abfertigen, erledigen kann; oder wenn eine Erfahrung im emphatischen Sinn einen Überschuss hervorbringt, der die Begrenztheit meiner Welt anzeigt, ohne doch als die letzte Wahrheit

1 Von unschätzbarem Wert für die Rekonstruktion des metaphysischen Verfahrens ist der kurze Absatz ‚Von dem transzendentalen Ideal' in der *Kritik der reinen Vernunft*. Diese Vollständigkeit, von der eben die Rede war, findet dort ihre Entsprechung in dem, was Kant das „All" oder den „Inbegriff aller Realität" nennt (B 604 f.). Dieser Inbegriff sondert sich aus dem ebenso idealisierten Bereich aus, der durch den „Inbegriff aller Möglichkeit" bestimmt ist. Dadurch wird es auch verständlich, weshalb es sich mit Spinozas These der Vollkommenheit der Welt anders verhält. Die Welt ist für Spinoza deswegen vollkommen, weil sie kein Außen hat, weil sie nichts jenseits ihrer lässt, nichts „übrig" lässt, weil Realität gleich Realität ist, die sich nicht erst aus dem Möglichen auszuscheiden hat. Diese Vollkommenheit ist nichts anderes als der Ausdruck einer Tautologie, die sich einem Denken der Immanenz notwendig aufdrängen muss.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meiner und der Welten überhaupt gelten zu dürfen (und also der im Ersten Teil bzgl. der Begriffe der Materie und der Natur beschriebenen Struktur analog ist) – mit einem Wort: wenn in den Fugen meiner Welt das Apeirontische quillt. Und allein diese Kennzeichnung macht deutlich, wie wenig „die Welt" als etwas selbst Bestimmtes, Eines, Einzelnes, Wahres verstanden werden kann. Sie hat, insofern sie sich in Gegensatz zu meiner Welt setzt (und sei es nur in der immer und notwendig vagen Idee einer Wahrheit, von der ich nur Teil sein kann und die ich daher grundsätzlich nicht ganz überblicken kann), nicht die Seinsweise eines Gegenständlichen und auch nicht einer „Welt", wie ich sie kennen kann. Für eine Metaphysik der Immanenz ist *die* Welt keine *Welt*.

Das Ganze lässt sich auch noch systematischer fassen: Immerhin erkennen wir eine „Transzendenz" an, auch wenn wir uns hier eines anderen Begriffs bedienen wollen. In Bezug auf den Anderen nämlich bleiben die Analysen Levinas' im Grundsatz vollkommen intakt: Levinas zufolge ist der Andere eben deswegen transzendent, weil er nicht die Gestalt und Kontur eines Gegenständlichen, egal welcher Art, annehmen kann. Der Andere ist kein Gegenstand, er ist *mir* darin transzendent. Freilich ist für die hier leitenden Zwecke der Begriff der Andersheit völlig ausreichend und er lädt auch weniger zu Verwirrungen ein.

Dann lassen sich mindestens diese drei Aspekte eines Wirkens „der Welt" unterscheiden und aufeinander beziehen: „Die Welt" fächert sich auf in 1) meine Welt und meine Welten, in denen „die Welt" als Differenz fungiert, die verschiedene Welten zueinander in Beziehung setzt; 2) meine Welt und die Welten der anderen, ganz und gar inkommensurabel, mögen sie auch noch so sehr auf „das Selben" „bezogen sein"; 3) diese Mannigfaltigkeiten und die Zeit als der unwiederbringliche Taumel, der immer nur eine „Momentaufnahme" einer Vielfalt von Inkommensurablen erlaubt.

Immer fungiert „die Welt" dabei transzendental als die Differenz, die *von Innen her* das Außen einer aktuellen Welt aufreißt und damit deren Unzulänglichkeit wirklich und wirksam werden lässt, als Differenz, die selbst keinem irgendwie fassbaren Maß unterliegt, weil aus ihr alle Maßstäbe erst entstehen, als Differenz, die je von Neuem die intensive Oberfläche des Seins sich wiederum nach Innen krümmen lässt.

Erst wenn wir diese Wirksamkeit von „der Welt" missverstehen, wird sie zu einer vorausgesetzten Objektivität des Seins (vor allem des räumlichen Seins), der Dinge und Menschen(leiber) in ihrer Interaktion, zur Behauptung einer vollständigen Bestimmtheit, „in der" wir uns alle bewegen; bzw. zu einer durch Gesetze und Erinnerungen in einen *Block* umgeformten Welt, zu verräumlichter Zeit.[2]

2 Es ist wahr: Spinoza hat sich nicht in letzter Konsequenz von dieser letzten Vorstellung lösen können, daher hat er auch nicht den wahren Ausdruck seiner philosophischen Ansicht gefunden und sie, seine tiefste Intuition missverstehend, als „sub specie aeternitatis"

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denn die Aufgabe einer Metaphysik der Immanenz lässt sich auch als die einer Destruktion der Idee *der* Welt aussprechen. Die schiere Vorstellung „der Welt" setzt ihre Identität in der Zeit voraus und damit immer schon das, was irrig ist, nämlich eine Verräumlichung der Zeit. Die Welt und die Welten sind nur im selben Taumel des Augenblicks, der überhaupt das einzige Milieu des Seins ist. Nur die Gesetze, die wir der Natur unterlegen, und die Kenntnisse, die uns über die Vergangenheit – unsere individuelle wie die allgemeine Menschheitsgeschichte – unterrichten, lassen uns die Welt als einen Block auffassen.

Von hierher erklärt sich die „naive" Auffassung und Rede von der Welt (im Singular), einer Welt, die wohlbestimmt und stabil ist. Diese Auffassung und Rede erhält aus den beschriebenen transzendentalen Prozessen ihre Grundlage; sie ist unvermeidlich und kann daher auch nicht sinnvoll kritisiert werden. Nur muss der Philosoph sich stets an die transzendentalen Grundlagen dieser Konzeption von Welt erinnern und diese immer wieder an jene zurückbinden.

Was macht also die Metaphysik der Transzendenz? Sie übersteigt die Welten, um sie in der Einen zu synthetisieren. Sie *schafft* so allererst die Welt als Festgefügtes, als Block, als wahre Wirklichkeit. Die Ironie will es, dass ihr das nur gelingen kann, indem sie zugleich und ineins damit von der „wahren Wirklichkeit" absieht, nebenhin schielt, zur Transzendenz nämlich, die es ihr erlaubt, diesen Block wahrer Wirklichkeit als ihr unterworfen zu entwerfen – und das heißt: es gelingt dieser Metaphysik nur, indem sie die wahre Wirklichkeit ihrer letzten Wahrheit und Wirklichkeit zugleich wieder beraubt.

Die Metaphysik der Immanenz unternimmt demgegenüber den Versuch, der Welt und den Welten ihre vollständige (und, wie Spinoza zeigt, maß-lose) Wirklichkeit und Wahrheit zurückzugeben. Dies geschieht freilich immer in einer eigentümlichen Nachahmung der Metaphysik der Transzendenz. Wer sprechen will, wer geordnet einen Gegenstand beschreiben und klären will, der muss sich stets dem Prinzip der Abschattung unterwerfen, und das heißt: Er muss einiges herausgeben, das sich als entscheidend, als wichtig, als wesentlich etc. darstellt und von dem her alles andere seine Verständlichkeit erlangt. Die Metaphysik der Immanenz kann also der Verfahren jener anderen Metaphysik, gegen die sie sich stemmt, nicht entsagen. Wenn ich in III, 3 geschrieben habe, dass das Zusammen- und Widerspiel von klassischer Metaphysik und transzendentaler Betrachtung das Ganze der Metaphysik der Immanenz ausmacht, dann genau deswegen; die Metaphysik der Immanenz ist die Metaphysik der Transzendenz, insofern sich diese ihrer selbst und ihres Zweckes bewusst wird (d.h. insofern jene dieser eine neue Wahrheit ihrer selbst als

bezeichnet. Auch wenn oben eine Auslegung dieser Wendung vorgeschlagen wurde, die diese für unsere phänomenologisch grundierte Metaphysik der Immanenz fruchtbar machte, bleibt bei Spinoza offenbar noch die Idee der Wirklichkeit als eines Blockes herrschend, für die dann die Formel eines „Innen ohne Außen" zutrifft.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihren Gegenschlüssel zuführt). Wie sollte es auch anders sein, entwickelt sie sich doch aus der dialektischen Geschichte der Metaphysik selbst? Diese Notwendigkeit, sich zu einem Prinzip zu erheben, um die Welt als ein Prinzipiiertes zu begreifen, ist bereits von Spinoza in frappierender Klarheit erkannt worden: Seine Unterscheidung in *natura naturans* und *natura naturata* hat den Zweck, genau dieser Notwendigkeit ihr Recht zu geben, ohne dieses Recht wieder zu hypostasieren. Auf beiden Seiten – der des Prinzips und der des vom Prinzip Bestimmten – steht jedes Mal dasselbe: die Welt selbst, diese eine Erfahrungswirklichkeit, die nur je in verschiedenen Hinsichten genommen wird. Das heißt aber eben auch, dass die Unterscheidung in Prinzip und Prinzipiiertes selbst nicht noch einmal eine prinzipielle sein kann. Ich hatte in der Einleitung angedeutet, dass mir das hier Entworfene zuerst unter dem Schlagwort der Metaphysik *reiner* Immanenz vor Augen stand und dass ich erkennen musste, dass sich diese Metaphysik von der Idee der Reinheit selbst zu entfernen habe. Angesichts der notwendigen Dialektik von *natura naturans* und *natura naturata* wird auch verständlich, wie es zu diesem anfänglichen Irrtum kommen konnte: Denn die Metaphysik der Immanenz ist nicht nur eine Metaphysik der Unreinheit, sondern aufgrund der Forderung, etwas zu erklären, gerade in ihrer Tendenz zur Unreinheit selbst unrein. Würde sie dieser Unreinheit ganz gerecht werden wollen, müsste sie verstummen.

Die wesentliche Vorläufigkeit einer Metaphysik der Immanenz bestätigt sich also noch einmal, denn für diese muss „die Welt“ selbst der letzte, der unaufhebbar schwankende, der kaum geahnte Vertex werden, dem sich keiner entziehen kann, der jedoch selbst nie Realität sein kann (das Phantasma der wahren *natura naturans*). Dagegen ist ein Buch wie dieses eine Realität mit schwankendem Vertex, dem die logische Zeit und der Gegenschlüssel der anderen die Wahrheit erst noch aufzuschließen haben.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhänge

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhang 1: Die Kritik an Husserls „Platonismus“ und „Empirismus“. Anhang zum Ersten Teil

Ich hatte mich in diesem ersten Teil mehrere Male kritisch von Husserl abgegrenzt. Eine solche Kritik darf nicht den eigentlichen Punkt verstellen: nämlich dass alles, was darin geschrieben ist, sich voll und ganz Husserl verdankt, inklusive der Kritik, die gegen ihn gewandt wird. Ich will daher in diesem kurzen Anhang noch einmal ein paar Aspekte einer solchen Kritik näher explizieren, mit der Absicht, den Sinn und die Tragweite, ebenso wie die Legitimität solcher Kritik näher zu fassen. Dass es sich dabei nicht um eine eigenständige und noch viel weniger um eine auch nur im Ansatz erschöpfende Arbeit handeln kann, sondern lediglich um grobe Andeutungen, ist von vornherein klar.[1]

Alle Kritikpunkte, die ich genannt habe, speisen sich aus der einen unhintergehbaren phänomenologischen Einsicht, die ganz eigentlich *die* phänomenologische Einsicht heißen darf: *dass alles, was ist, sein Sein und sein So-Sein aus der Gegebenheit erhält, in der es erscheint*. Husserl, der dieses Prinzip in immer neuen Weisen durchexerziert hat, ist in zweierlei Hinsicht in der Durchführung hinter ihm zurückgeblieben; diese beiden Hinsichten zeigen zugleich die verborgenen metaphysischen Lasten an, an denen Husserls Phänomenologie noch zu tragen hat.

A) DER PLATONISMUS

Husserls Platonismus macht sich vor allen Dingen im Bereich des Logischen, mit dem für Husserl so wichtigen Doppelsinn, bemerkbar: der Theorie der Logik, gegründet in einer formalen Apophantik, und korrelativ der Theorie der „logischen“,

1 Auch werde ich mich der Übersichtlichkeit halber auf die *Logischen Untersuchungen* und die *Ideen* I konzentrieren.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„vernünftigen“ Struktur einer von einem transzendentalen Bewusstsein konstituierten Welt, als formaler Ontologie. Unter Platonismus soll dabei ganz allgemein eine philosophische Theorie verstanden sein, die einer wie auch immer gearteten Idealität eine Unabhängigkeit von dem erkennenden Subjekt zugesteht. Man wird sicher einwenden, dass Husserls Platonismus dann keiner sei, denn entweder handelt es sich um logische Wahrheiten; dann ist ihr transzendentaler Sinn eben der dieser Unabhängigkeit, weshalb man zumindest dem späteren Husserl die berühmten Sätze wie diesen aus den *Prolegomena* nicht mehr vorwerfen kann: „Was wahr ist, ist absolut, ist ‚an sich‘ wahr; die Wahrheit ist identisch eine, ob sie Menschen oder Unmenschen, Engel oder Götter urteilend erfassen.“ (Hua XVIII. 125) Oder es handelt sich um die transzendentalen Strukturen selbst, wobei man nicht mehr sinnvoll trennen dürfte in das „Ideale“, „Objektive“ einerseits und das „Subjektive“ andererseits: die Wesen stehen diesseits einer solchen Unterscheidung.

Das ist unzweifelhaft richtig; und der Platonismus, den ich meine, hat denn auch andere Behauptungen zum Gegenstand. Denn Husserl behauptet die zumindest im Grundsatz mögliche, wenn auch faktisch niemals vollziehbare Umdeutung aller subjektiven Ausdrücke, etwa solcher, die okkasionelle Ausdrücke beinhalten, in objektive. Das heißt aber auch, dass *prinzipiell* jeder Ich-Satz in einen „objektiven“ Satz umgewandelt werden kann. Es kann kein Zweifel bestehen, dass genau das der Sinn der Logik selbst ist, sowie aller wissenschaftlichen Reflexion über Sprache. (Es ist vielleicht gerade diese Überzeugung, die eine Reflexion über Sprache allererst als eine wissenschaftliche qualifiziert.) Es kann aber ebenso wenig ein Zweifel darüber bestehen, dass die Phänomenologie diese Überzeugung in keiner Weise teilen kann: Diese kann für sie immer nur als eine *transzendentale Unterstellung* fungieren – eine Unterstellung, mit dem allerbesten Recht und einer augenfälligen Fruchtbarkeit, aber dennoch eine transzendentale Unterstellung. Genau diese Denkweise: etwas sei im Prinzip so oder so, nur könnten wir es nicht vollziehen, weil es unsere Fassungskraft oder unseren Verstand übersteige – genau diese Denkweise ist das Gegenteil einer phänomenologischen Reflexion. Für die Phänomenologie kann es nur die Wahrheit geben, die sich *in* ihrer Beschränktheit gibt, und nicht eine, die sich gerade so und bloß *wider* alle Beschränkungen und Beschränktheiten gibt.

Dagegen verstößt Husserl selbst gelegentlich; so etwa im § 28 der Ersten Logischen Untersuchung: Dort geben sich die Behauptung, jeder subjektive Ausdruck könne in einen objektiven umgedeutet werden, einerseits und die andere Unterstellung einer an sich bestimmten Welt andererseits die Hand. „In der Tat ist es klar, dass unsere Behauptung, es ließe sich jeder subjektive Ausdruck durch einen objektiven ersetzen, im Grunde nichts anderes besagt als die Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft.“ (Hua XIX/1. 95) Daher ist das Schwanken der Bedeutungen, das allerorten diagnostiziert werden kann (mit der Ausnahme der exakten Bedeutungen), nichts als ein Schwanken des *Bedeutens*. Hier wie an vielen vergleichbaren

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stellen hält Husserl an einem „Ideal“ fest, das zwar (vielleicht) im transzendentalen Sinn gewisser Akte beschlossen ist, das aber keinesfalls selbst von der Phänomenologie übernommen werden darf. Denn was sich hier in Wirklichkeit vollzieht, ist die *Setzung* eines Ideals und die korrelative *Abwertung* des Faktums.

Besonders deutlich wird die unphänomenologische Behandlung dieses Problems einige Seiten später, wenn Husserl von der Idealität der Bedeutungen (als transzendentalem Sinn) zu der Absolutheit derselben geführt wird:

> Es gibt also unzählige Bedeutungen, die im gewöhnlichen relativen Sinne des Wortes bloß mögliche Bedeutungen sind, während sie niemals zum Ausdruck kommen und *vermöge der Schranken menschlicher Erkenntniskräfte* niemals zum Ausdruck kommen können. (Ebd. 110, meine Hervorhebung)

Damit ist aber die Formel gewonnen, die ich bereits mehrfach in Anschlag gebracht habe und die sich in verschiedenster Weise bei Husserl als Spur seines „Platonismus“ nachweisen lässt: Immer wieder verschiebt Husserl *minimal*, aber umso folgenreicher die Auffassung von etwas, das für die Phänomenologie nur eine transzendentale Voraussetzung oder Unterstellung sein darf, hin zu einer Wirklichkeit und Wirksamkeit. Letzteres ist richtig: *Wirksam* sind diese Unterstellungen; sie sind aber nirgends erfüllt und auch nie und nimmer *erfüllbar*. Weil sie aber für jenes eine Bewusstsein, das uns bekannt ist, nicht erfüllbar sind, darf ihnen auch *en toute rigeur métaphysique* keine Wahrheit zugeschrieben werden. Sie dürfen nur und ausschließlich *problematisch* (im Kantischen Sinn) genommen werden. Das ist der entscheidende Punkt.

Hierher gehört alles, was für Husserl ein Aspekt des Logischen in der emphatischen Bedeutung ist, die er dem Begriff auch immer gibt: die Synthesis und Einheit des Bewusstseins und ihre Teleologie (besonders deutlich z.B. im § 86 der *Ideen* I), die „Vernünftigkeit“ der Welt (die immer nur haarscharf an der Wiederbelebung des *intellectus archetypus* vorbeischrammt),[2] die Möglichkeit gegenseitigen Verste-

2 Besonders eindrücklich findet sich das in den §§ 142 f. der *Ideen* I. Husserl entwickelt dort das Ideal des „wahrhaft seienden Gegenstands“, der zugleich ein in ursprünglicher vollkommener Vernunftthesis gesetzter sein soll. Damit meint er nun aber: ein Gegenstand, der in keiner Hinsicht noch etwas unbestimmt ließe, der sich nirgends nur einseitig gäbe. „Prinzipiell entspricht (im Apriori der unbedingten Wesensallgemeinheit) *jedem ‚wahrhaft seienden‘ Gegenstand die Idee eines möglichen Bewusstseins*, in welchem der Gegenstand selbst *originär und dabei vollkommen adäquat* erfassbar ist.“ (Hua III/1. 329) Doch damit tut Husserl nichts anderes als das Erbe des göttlichen Intellekts in den Termini der Phänomenologie anzutreten, und das ist dasselbe wie: die Grundintention der Phänomenologie selbst verraten. Es ist, so meine ich, nicht einmal sicher, ob dieses Ideal tatsächlich fungierend aufzufinden ist, ob es vor allen Dingen ein notwendiges Ideal ist,

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hens,[3] die absolute, d.h. von jeder Einzelsprache und jedem einzelnen Ausdrucksgeschehen unabhängige Idealität der Bedeutungen (die sich von den *Logischen Unter-*

wie Husserl meint; ganz sicher ist aber, dass es für die Phänomenologie nur eine transzendentale Illusion sein darf. Es ist bezeichnend, dass Husserl im folgenden § 143 diese adäquate Gegebenheit der Welt als „Idee im Kantischen Sinn" bezeichnet; denn hierdurch führt er, ohne es wollen zu können, auch wieder die Kantische Vorstellung des Ding an sich ein, gewissermaßen als Korrelat adäquater Gegebenheit. Das wird deutlich, wenn er zum Beispiel schreibt: „Dieses Kontinuum bestimmt sich näher als allseitig unendliches, in allen seinen Phasen aus *Erscheinungen desselben bestimmbaren X* bestehend, derart zusammenhängend geordnet und dem Wesensgehalt nach bestimmt, dass jede beliebige *Linie* desselben in der stetigen Durchlaufung einen einstimmigen Erscheinungszusammenhang ergibt (der selbst als eine Einheit beweglicher Erscheinung zu bezeichnen ist), *in welchem das eine und selbe immerfort gegebene X sich kontinuierlich-einstimmig ‚näher' und niemals ‚anders' bestimmt*." (331, meine Hervorhebungen, abgesehen von „Linie") Dieses Ideal ist in direktem Widerspruch zur grundlegenden phänomenologischen Intuition. Dagegen hält Husserl in jedem explizit „theologischen" Kontext richtigerweise fest, dass auch Gott ein Ding abgeschattet sehen müsste, z.B. ebd. 351.

Vielleicht erweist sich einer kritischen Philosophie des Bewusstseins hier Kant als der verlässlichere Verbündete, widmet er doch die gesamte dritte *Kritik* der Frage, wie eine Welt als ganze aufgefasst werden muss – sich also einem Subjekt präsentiert –, die als verständliche gedacht werden können soll – und schon diese für Kant (und die Auseinandersetzungen mit ihm) so charakteristische Inflation sekundärer Verben wie in den letzten Worten deutet an, dass er hier mit besonderer (und gebotener) Vorsicht zu Werke gegangen ist.

3 Vgl. dazu die Sätze in der Beilage III zur Krisis (Hua VI. 365-386): „Menschheit ist vorweg als unmittelbare und mittelbare Sprachgemeinschaft bewusst. Offenbar kann nur durch die Sprache und deren weitreichende Dokumentierungen als mögliche Mitteilungen der Menschheitshorizont ein offen endloser sein, wie er es für Menschen immer ist. Bevorzugt ist als Horizont der Menschheit und als Sprachgemeinschaft bewusstseinsmäßig die reife normale Menschheit (davon abgehoben die Anomalen und die Kinderwelt)." (369) Aber was heißt denn „anomal" hier anderes als: diejenigen, die *ich nicht* verstehe und die *mich nicht* verstehen? Also wird hier eine Einschränkung gemacht, deren Zweck die Rettung einer höchst problematischen These ist.

Andrea Staiti hat kürzlich versucht, Husserl in dieser Hinsicht zu stärken (Das Eigene, das Fremde und das Husserlsche Einstimmigkeitstheorem) – und ihm doch nur einen Bärendienst erwiesen. So schreibt Staiti in Bezug auf die innerpersonale Einstimmigkeit, dass man nicht so handeln könne, dass man miteinander unverträgliche Werte gleichzeitig bejaht; tut man es doch, müsse sich dass Gefühl einstellen, „dass etwas nicht stimmt". An die Stelle einer Argumentation für diese bereits zweifelhafte These tritt aber nur mehr der inhaltslose Satz: „Alle Versuche, diesen Sachverhalt zu dekonstruieren, zu verneinen

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

suchungen bis zur eben zitierten Beilage der *Krisis* zieht), und schließlich – all diese Aspekte zusammenfassend – die Theorie einer „Teleologie der Vernunft“.[4]

---

oder als soziales Konstrukt wegzuerklären, bestätigen nur, dass er in der Tat ein zentrales, unabdingbares Bestandstück menschlicher Erfahrung ist.“ (156) Vor allem aber konstruiert Staiti ein „Einstimmigkeitstheorem“, das er so ausdrückt: „*Für jede Gruppe beliebig ausgewählter und vorher einander völlig fremder Subjekte ist ausgehend von jeder erdenklichen Situation eine volle Einstimmigkeit all ihrer aktuellen und potentiellen Meinungen a priori möglich und faktisch erstrebenswert*.“ (154) Als sei das nicht schon zweifelhaft genug, lässt er sich sogar zu dem an der Grenze der Lächerlichkeit schrammenden Satz hinreißen: „Wenn eine Gruppe von Deutschen aus dem XXI. Jahrhundert und eine Gruppe von Mongolen aus der Zeit Dschingis Kahns aufeinandertreffen würden, könnten sie *idealiter* eine vollkommene Einstimmigkeit all ihrer Meinungen erreichen.“ (157) Es treffen hier mehrere Probleme aufeinander: Erstens die starre Alternative von völliger Einstimmigkeit (zumindest „idealiter“ – und wir wissen ja nun, dass dieses „idealiter“ eben der Irrtum ist: Rest einer spekulativen Transzendenz) und völliger Fremdheit (die in der Tat undenkbar ist: ein „Unding“, 157); die schlichte Übertragung der Einstimmigkeit als Funktion innerhalb des Bewusstseins auf ein Ideal zwischen Subjekten (wobei es gerade die Frage ist, ob nicht das erstere das zweite verhindert); die Unentschiedenheit, ob Einstimmigkeit nun eine natürliche Tendenz, eine transzendentale Funktion oder einen Wert bezeichnet und was genau sie betreffen soll; und schließlich auch hier der für solche Fragen zwischenmenschlichen „Verständnisses“ und seiner Grenzen unzulängliche Subjektbegriff Husserls („die von aller Fremdheit bereinigte Schicht der Eigenheitssphäre“, 160, vgl. dazu auch III, 3); die Konstruktion einer angeblich zugrundeliegenden Schicht von Erfahrung, die von allem „Höherstufigem“ unberührt bliebe (v.a. 163); die schöne Unterscheidung in die rein formal gleiche Funktionalität von Subjekten und ihren nur anderen inhaltlichen Füllungen (166). Mit einem Wort: Staitis Aufsatz ist ein Panoptikum aller Unschärfen und Probleme des Husserl’schen Denkens selbst. Und am Ende (167) sind dann die Triebe (die hier „nicht-setzendes Verhalten“ heißen) wieder Schuld daran, dass die Menschen nicht in Frieden miteinander leben. Schön, dass das endlich geklärt wurde.

4 Auch hierfür ist die Beilage III ein guter Beleg. Überhaupt ist es ein aufschlussreicher Text, da in ihm mit letzter Schärfe die historische Natur aller „Erkenntnistheorie“ erfasst wird, ohne dass es Husserl gelänge, einen schlüssigen Begriff von Geschichte zu entwickeln. Die Furcht vor dem Historismus und die grundsätzlich *linear* gedachte Geschichtlichkeit führen dazu, dass er in den Ansätzen schon stecken bleiben muss.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

B) DER EMPIRISMUS

Unter Empirismus soll hier eine Tendenz verstanden werden, die in Wirklichkeit nur einen Teilaspekt des klassischen Empirismus (etwa des Locke'schen) ausmacht, nämlich der „psychologische Atomismus". Es geht also um die Neigung, im Bereich der Wahrnehmung das einzelne Erlebnis und vor allen Dingen das von allen Komplexionen freie Erlebnis zu privilegieren. Selbstverständlich hat Husserls Phänomenologie nichts von der Naivität und Ungenauigkeit etwa der Locke'schen Theorie der *simple Ideas*. Gleichwohl lässt sich an mehreren zentralen Orten eine Tendenz zur Atomisierung nachweisen.

Man könnte vielleicht bereits in der Theorie der letzten Substrate, wie sie in den *Ideen* I (§§ 11-17) entwickelt wird, eine solche Tendenz sehen. Allerdings muss man festhalten, dass diese Ausführungen erstens im Zusammenhang rein logischer Reflexionen auftreten und dass sie zweitens immer als *ein* Element in eine Apophantik eingebunden bleiben (was in der *Formalen und transzendentalen Logik* noch deutlicher wird). Gleichwohl führt diese Theorie auf den Weg.

Es sind nämlich immer die Konzeptionen des Gegenständlichen des Bewusstseins, die einerseits weit über klassische und im engen Sinn atomistische Theorien hinausführen, die aber andererseits davon immer noch Reste zurückbehalten. Das wird bereits in den *Logischen Untersuchungen* deutlich, wo das Gegenständliche, das Gegebene im Wie seiner Gegebenheit, als „Materie" auftritt, in Abgrenzung von der „Qualität", d.h. dem Charakter des Aktes, der sich auf sie bezieht. In der Fünften Logischen Untersuchung klärt Husserl einen Irrtum klassischer „Vorstellungstheorien" auf, indem er festhält, dass das „bloße Vorstellen", also zum Beispiel die Wahrnehmung, nicht reell in den fundierten Akten enthalten ist; das Vorstellen ist ein Akt, der strukturell *neben* anderen Akttypen steht. Es setzt sich ganz wie das Zweifeln, Wünschen, Erfragen, Hoffen, Lieben durch Materie und Qualität zusammen. (Dass „zusammensetzen" mit größter Vorsicht gebraucht ist, muss nicht erwähnt werden.) Gleichwohl gibt es eine Fundierung – und damit kommen wir auf die Problematisierung jenes Begriffs, der uns schon verdächtig geworden ist. So tritt etwa ein Urteil nicht im engen Sinn zu einer Vorstellung *hinzu*, wohl aber die *Freude* über etwas zu der Vorstellung dieses selben. In *diesem* Sinn ist das Urteil nicht in der Vorstellung fundiert, die Freude aber schon (Fünfte Logische Untersuchung. §§ 28 f.). Das für uns Wichtige ist nun aber, dass Husserl die Identität des einmal „bloß" Vorgestellten mit dem andererseits Erfreulichen behauptet:

> […] etwa so, wie sich zu einem Wahrnehmungsakt die Aktqualität der Freude gesellt und so den konkreten Akt der Freude komplettiert. Kein Zweifel, dass in diesem Hervorgehen des neuen Aktes aus dem alten ein Identisches und darin beschlossen das, was wir die Materie nannten, erhalten bleibt. (Hua XIX/1. 463 f., zitiert nach B)

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wieder können wir sagen: Es ist richtig, dass genau das – die *Identität des Vermeinten* – der transzendentale Sinn ist, mit dem dieses auftritt; diese Identität ist aber ein Problem, das eine transzendentale Analyse aufzudecken hat.

Wenn Husserl dann im § 38 argumentiert, dass alle komplexeren Objektivationen auf schlichtere zurückweisen, deren letzte frei von „kategorialen Formen" sind, „einfältig nach Form und Materie" (z.B. Eigennamen oder „eingliedrige" Wahrnehmungen) (ebd. 502 f.), dann scheint das, was Husserl später letzte Substrate nennt, doch schon in der Analyse des Bewusstseins aufzutreten.

Dieses Problem wird noch deutlicher in der Sechsten Logischen Untersuchung, wo der Wahrnehmungsakt ab § 47 ausdrücklich im Sinn eines nicht fundierten Aktes eingeführt wird. So hält Husserl dort (§ 48. Hua XIX/2. 683 f.) fest, dass das Sinnliche und seine direkte Auffassung als eine Gegebenheitsweise begriffen werden muss, die nur *äußerliche* Beziehungen kennt; damit ist klar, dass der Wahrnehmungsakt an dieser Stelle zumindest tendenziell als ein isolierter und ganz selbstgenügsamer verstanden wird.

Immer tritt also die Wahrnehmung mit der Funktion auf, ein nicht-fundierter und in sich bestehender Akt zu sein. So heißt es, im Übrigen ganz richtig, im § 61, dass die kategoriale Formung keine *reale* Veränderung des Gegenstands ist:

> […] nämlich dass die kategorialen Formen, indem sie den sinnlichen Gegenstand „formen", ihn in seinem realen Wesen unberührt lassen. Der Gegenstand wird durch den Intellekt und speziell durch die Erkenntnis (die ja selbst eine kategoriale Funktion ist) intellektiv gefasst, aber nicht verfälscht. (ebd. 715)

Das ist der Punkt: Natürlich wird der Gegenstand nicht *verfälscht*, denn das würde ja voraussetzen, dass es eine andere Zugangsweise zu diesem gäbe, die ihn in seiner unveränderlichen Wahrheit geben könnte; genau dagegen wendet sich ja die Phänomenologie. Aber weil Sein und Realität nur in der Gegebenheit gefasst werden können, und weil diese sich eben je nach dem Zugriff ändert, muss auch der Gegenstand als ein immer anderer begriffen werden. Eine reale Veränderung ist das nicht (also eine wie z.B. das Schmelzen des Wachses im Feuer), aber es ist eine (an) seiner Realität. Denn Realität von etwas gibt es nur als bestimmte.

Zugleich meinen wir ja nicht in erster Linie die kategorialen Formen im engen Sinn. Wir hatten aber festgestellt, dass nirgends von den umfassenderen realen wie „virtuellen" Zusammenhängen abgesehen werden kann, innerhalb deren eine Wahrnehmung auftritt; als Operatoren solcher Zusammenhänge war uns das „Affektive" unter dem Namen des Begehrens und der Horizont begegnet, und es werden nicht die letzten gewesen sein.[5]

5 Ein gutes Beispiel, das der Abgrenzung dienen kann, ist das Beispiel, das Husserl im § 23 der Fünften Untersuchung nennt: Das Begehren bedarf der Vorstellung des Begehrten. So

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es verbinden sich also überall die Tendenz zur Selbstgenügsamkeit, Isolierung und die zur Ansetzung eines unveränderlichen Kerns in den Analysen der Wahrnehmung. Das bestätigt sich auch in den *Ideen*.

So geht es (Hua III/1. 266 f.) um die „*fühlenden, begehrenden, wollenden Noesen*, die in ‚Vorstellungen', in Wahrnehmungen, Erinnerungen, Zeichenvorstellungen usw. fundiert sind und in ihrem Aufbau offenbare Unterschiede stufenweiser Fundierung zeigen". Zum einen entstehen so neue noetische Charaktere,

> andererseits verbinden sich mit den neuartigen Momenten auch *neuartige „Auffassungen"*, es konstituiert sich ein *neuer Sinn, der in dem der unterliegenden Noesen fundiert ist*, ihn zugleich umschließend. Der neue Sinn bringt eine total *neue Sinnesdimension* herein, mit ihm konstituieren sich keine neuen Bestimmungsstücke der bloßen *„Sachen"*, sondern *Werte der Sachen*, Wertigkeiten, bzw. konkrete Wertobjektitäten: Schönheit und Hässlichkeit, Güte und Schlechtigkeit; das Gebrauchsobjekt, das Kunstwerk, die Maschine, das Buch, die Handlung, die Tat usw.

Husserl hat ganz recht: 1) Es kommen hier ganz neue, auf die „bloße Wahrnehmung" in keiner Weise reduzierbare Dimensionen ins Spiel. 2) Diese neuen Sinndimensionen stützen sich so oder so auf die „Vorstellungen"; insofern kann man sagen, sie seien in ihnen „fundiert". Aber 3) hat meine Analyse der Schönheit gezeigt, wie diese – unbeschadet der Tatsache, dass sie immer als konkrete auftreten muss (also als Schönheit von diesem oder jenem) – die Eröffnung eines absoluten Horizonts ist, der immer schon, so oder so, wirksam ist, nun aber erst *als solcher* erfahrbar ist. Von einem solchen Horizont lässt sich dann nicht mehr sagen, er sei eine neue Sinndimension, die zu einer Wahrnehmung hinzutritt; der Horizont qualifiziert das Wahrgenommene in grundsätzlichster Weise. 4) Husserls Liste der Prädikate, die etwas „nachträglich" gewinnen kann, macht deutlich, dass er dabei an das gesamte Netz denkt, mit dem wir unsere Welt ordnen. Solches mag „fundiert" sein, in dem Sinn, dass es *sich bezieht auf* Konkretes, Materielles; es ist aber ganz allgemein (und nicht nur im Beispiel der Schönheit) das, was jenes in seinem So-Sein immer erst bestimmt und *damit auch erst zur Erscheinung kommen lässt*. Der Begriff der Fundierung gerät hier deutlich an seine Grenze.

Auch in der Theorie des Noema finden sich die Probleme wieder, die uns beschäftigen.[6] In den §§ 129 ff. der *Ideen* I versucht Husserl eine systematische Ex-

---

einleuchtend das ist, so haben wir doch in unseren Analysen der Sehnsucht etwas ganz anderes kennen gelernt: Worauf sich die Sehnsucht richtet, ist gerade nichts, was sich vorstellen ließe, sondern letztlich eine absolute Möglichkeit jenseits aller Bestimmung.

6 Die Theorie des Noema ist Gegenstand vielfältiger und geradezu gegensätzlicher Interpretationen und Wertungen geworden. So fasst etwa Føllesdal (Husserl's Notion of Noema) das Noema vor allem logisch auf und nähert es Freges „Sinn" an (wobei freilich die

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

plikation dessen, was „im“ Noema liegt. Es leitet ihn dabei, wie so oft, die Idee einer *Schichtung* an. Eine schematische Darstellung der Ergebnisse könnte etwa so aussehen (wobei man die Punkte von unten nach oben lesen muss):

- Weisen der Positionalität (des thetischen Charakters), insofern sie das seiend oder nicht-seiend (oder vielleicht seiend) des intentional Gegenständlichen festlegen: „noematischer Satz“ (eingliedrig oder mehrgliedrig).

- Weisen der Aktcharaktere, etwa die Unterscheidung der Wahrnehmung, der Phantasie, der Erinnerung, insofern diese als Bestimmungen des intentional Gegenständlichen fungieren.

- Gegenstand im Wie seiner Gegebenheitsweisen, bezogen auf die Unterschiede der Klarheits*fülle*: „noematischer Kern“. Voller noematischer Kern ist also der Sinn im Modus der Fülle (~ volle Konkretion).

- Der „Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten“: der „Sinn“.

- Der „Gegenstand schlechthin“, als unbestimmtes aber allzeit mit sich identisches X. Pures Gegenstandsetwas als Einheitspunkt.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Husserl hier unselbständige Momente einer hochkomplexen Struktur beschreibt und dass daher jede Herauslösung einzelner

massive metaphysische Differenz zwischen Husserl und Frege unter den Tisch fällt). Melle kritisiert (Das Wahrnehmungsproblem, Kap. 8: Wahrnehmung und Noema), dass in Husserls Ausführungen weiterhin eine bedeutungstheoretische Interpretation des Noema möglich bleibt, eine Interpretation, die die Wahrnehmung einer Prädikation annähert und damit intellektualistisch ist und deren Ausführung er bei Føllesdal verwirklicht findet. Bermes (Philosophie der Bedeutung) unterscheidet dementsprechend zwischen dem Noema, das als sprachliche Bedeutung auftritt, und dem ursprünglichen Noema, in dem Gegenstand und Sinn als „bedeutsame Gegenständlichkeit“ (126) in eine nicht weiter analysierbare Einheit treten. Dieses Noema ist dann „das ‚deskriptiv Letzte‘ […] und über das zu sprechen die Sprache keine Mittel mehr bereitstellt“ (127). Sehr wertvoll ist vor allem die Arbeit von Bernet (Husserls Begriff des Noema), der die verschiedenen Gedankenlinien und Aspekte des Noemabegriffs auch in ihrer Genese nachzeichnet, die sich in der Darstellung in den *Ideen* I vermengen, was nicht unwesentlich zu den Diskussionen um den Status des Noema beigetragen haben. So zeigt Bernet auf, wie die Idee des identischen X als „Schicht“ im Noema aus Reflexionen über die Bedeutungs- und Urteilstheorie entstammt (76 f.); im Kontext einer Wahrnehmungstheorie wäre dieses identische X freilich ein Rückfall in eine Kantische Position.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Momente zu einem grundsätzlichen Missverständnis führen muss.[7] Es lässt sich aber nicht übersehen, dass diese Unterscheidungen, die Husserl einführt, überall den Zweck verfolgen, eine Abstufung in Hinsicht auf die Veränderlichkeit zu beschreiben, mit dem „Gegenstand schlechthin" als bloß noch formaler Einheit, die als solche allen weiteren Aspekten „zugrunde liegt". (Die beiden „obersten" Aspekte allerdings lassen sich nicht mehr in eine klare Hierarchie bringen; hier ist wohl an sich verwebende Komplexe zu denken.) Wir haben das Schema eines *Aufbaus* der Gegenständlichkeit vor uns, auch wenn Husserl alle naiv atomistischen Irrwege vermeidet: Wirklich gegeben ist natürlich immer ein konkretes und volles Erlebnis, das all diese Aspekte in der einen oder anderen Weise realisiert. Dennoch: Daran, dass gerade die „untersten" drei Aspekte eine Stufung oder Schichtung aufweisen, kann kein Zweifel bestehen. Und ein solches Schichtungsschema betont naturgemäß die Abhängigkeit des „Höheren" vom „Niedrigeren" – gegen diese mal mehr, mal weniger durchschaute Tendenz bei Husserl wendet sich die Konzeption der Altermination.

Konkreter zeigt sich das Problem in der Thematisierung des Verhältnisses von Erfahrung und Sprache: Im § 124 vollzieht Husserl eine Abtrennung und Parallelisierung von „Sinn" und „Bedeutung", wobei letztere als die Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks verstanden werden soll, ersterer dagegen als der im Wahrnehmungserlebnis selbst liegende Sinn des Wahrgenommenen (entsprechend dem obigen Schema). Husserl legt Nachdruck darauf, dass es die einheitliche Struktur der „Vernunft" ist, des Logischen, die sich in Sinn wie Bedeutung gleichermaßen realisiert; zugleich behält aber der Sinn seine Grundlegungsfunktion: Schon in der Wahrnehmung liegt eine Dimension des Sinnhaften, die der sprachliche Ausdruck dann nur mehr – wenn er denn gelingt – wiederholen kann.

> Die Schicht des Ausdruckes ist – das macht ihre Eigentümlichkeit aus – abgesehen davon, dass sie allen anderen Intentionalien eben Ausdruck verleiht, nicht produktiv. Oder wenn man will: *Ihre Produktivität, ihre noematische Leistung, erschöpft sich im Ausdrücken* und der mit diesem neu hereinkommenden *Form des Begrifflichen*. (Hua III/1. 287)

Das ist die Idee der ontologischen und erst recht erkenntnistheoretischen Selbstgenügsamkeit der Anschauung, die sich uns schon als fraglich erwiesen hat. Husserl bezweifelt ja in keiner Weise, dass die fundierten Leistungen wirklich etwas Neues in das Leben des Bewusstseins hereinbringen; nur steht für ihn, gewissermaßen axiomatisch fest, dass dieses Neue das Grundlegende nicht zu modifizieren in der Lage ist.

Derrida hat bereits genau diese Paragraphen der *Ideen* einer Analyse unterworfen und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, dass Husserl hier diese eben genann-

7 Auch darauf weist Melle (a.a.O. 35 f.) hin.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te *Absicht* verrät, ihr aber keineswegs gerecht werden kann. Schon die Thematisierung des Noema unter Hinzuziehung des Begriffs des Sinns – der doch eigentlich dem sprachlichen Ausdruck die Grundlage geben sollte – erweist sich als von der Funktionsweise der Sprache bis ins Tiefste durchwirkt. Und Derrida resümiert ganz in unserem Sinn:

C'est qu'il en va du „principe des principes" de la phénoménologie. Si la description ne fait pas apparaître un sol absolument et simplement fondateur de la signification en général, si un sol intuitif et perceptif, un socle de silence, ne fonde pas le discours dans la présence originairement donnée de la chose même, si la texture du texte est en un mot irréductible, non seulement la description phénoménologique aura échoué mais le „principe" descriptif lui-même aura été remis en question. L'enjeu de ce désenchevêtrement, c'est donc le motif phénoménologique lui-même.[8]

(Bedürfte es also noch eines weiteren Grundes, dem Begriff des „Sinnes" zu misstrauen: Derrida liefert ihn.)

Tatsächlich kommt Husserl denn auch im § 125 zu dem (in Anbetracht der ganz richtigen Bemerkungen Derridas überraschenden) Eingeständnis, dass die „ausgedrückten Unterschichten" erst durch den sprachlichen Ausdruck ihre deutliche Artikulation erfahren. Die Unterschicht ist zumeist ein „verworren Einheitliches" (Ebd. 289). Man sieht nicht recht, wie das zusammengeht. (Es bleiben auch letzte Zweifel darüber, was genau Husserl an dieser Stelle mit den „ausgedrückten Unterschichten" meint.) Das Problem ist aber klar bezeichnet, ein Problem, auf das die Konzeption der Altermination mit ihrer Herausstellung des Wirkens der Horizonte eine Antwort sucht. Diese Antwort, so wurde argumentiert, stellt in der Tat das „Prinzip aller Prinzipien" in Frage, aber nur weil sie radikal der metaphysischen Grundintention der Phänomenologie folgt.

Der „Platonismus" ist demnach der Versuch, noch einmal zu einem Ideal zu springen, eine vollkommene Bestimmtheit, Strukturiertheit, Idealität zugrunde legen zu dürfen, dessen Funktion als Ideal und Sinn als Unterstellung dabei allzu leicht in Vergessenheit gerät. Die Kritik am Platonismus führt zu einer Beschränkung, die keine ist, denn sie führt auf jenes „endliche" Subjekt, von dem und von dessen Wahrheitszugang wir alleine wissen können: Jedem Ideal, das die Abschattung zu überwinden verspricht, muss misstraut werden. Dagegen bezeichnete der „Empirismus" oder besser der „Atomismus" die Tendenz zu Isolierung, Selbstgenügsamkeit und *Unveränderlichkeit* des „anschaulich Gegebenen", vor allem (aber nicht nur) der Wahrnehmung, in Bezug auf alle „höherstufigen", z.B. „affektiven" oder

8 Jacques Derrida: La forme et le vouloir-dire. 192.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprachlichen Leistungen des Bewusstseins.[9] Die Kritik daran führt dementsprechend (und in einer der ersten Kritik gewissermaßen gegenläufigen Bewegung) zu einer Ausweitung jenes „endlichen“ Subjekts und seiner Umfassungsstruktur: Es sind die Horizonte (und das, was sich uns als mit ihnen in Verbindung stehend noch präsentieren wird), die noch die „schlichteste“ Wahrnehmung in ihrem Sein und So-Sein bestimmen. Diese beiden Bewegungen – Einfaltung zum Subjekt und Entfaltung des Subjekts – bedingen sich gegenseitig.

Man wird einwenden, dass wir unsere Husserlzitate recht einseitig ausgewählt und interpretiert hätten; es bliebe doch alles bei Husserl erstens sehr viel komplizierter und zweitens durchweg ambivalent. Beides ist richtig. Es reicht aber, *dass* es häufig ambivalent bleibt (was ja auch angedeutet wurde). Diese Tatsache zeigt an, dass Husserl hier nicht zur letzten Konsequenz der metaphysischen Grundintuition vorgedrungen ist. So klärt sich auch, was wir mit einer „Kritik“ an Husserl meinen können: Sie ist nichts anderes als eine höhere Treue.

9 In seiner Dissertation kritisiert im Übrigen auch Adorno Reste eines psychologischen Atomismus bei Husserl (Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie. 32 f.). Über diese Bemerkung hinaus ist die Jugendarbeit Adornos allerdings bloß von historischem Interesse: Er versteht Husserl in fast allen wesentlichen Belangen falsch, was nicht zuletzt daran liegt, dass er die Texte Husserls mit den Termini seines eigenen akademischen Lehrers Cornelius liest und beurteilt. Es hat daher eine ungewollte Ironie, wenn Adorno Husserl vorwirft, seinen „literarischen Gegnern Auffassungen zuzuschreiben, die jene gar nicht hegen“ (49).

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhang 2: Der Witz am Witz. Anhang zu II, 2[1]

Der Witz am Witz besteht darin, dass man niemals vorweg die Pointe verraten darf.

Da ich das hiermit gemacht habe und also bereits aufhören könnte, da ich aber andererseits noch die gesamte Redezeit vor mir habe, werde ich wohl oder übel auf einen konventionellen akademischen Vortrag zurückgreifen müssen. Hierzu muss ich aber eine Warnung vorwegschicken: Die allermeisten Analysen der Phänomene des Humors, des Komischen und des Witzes sind selbst – jenseits des vorgebrachten und analysierten Materials – weder besonders humorvoll noch komisch. Im Gegenteil: sie führen nicht selten eine gewisse Fadheit in ihr Material ein. Sie sind aber andererseits, wenn sie gelingen, witzig. So ist es also keineswegs garantiert, dass die folgenden Ausführungen den Unterhaltungswert dessen teilen, was sie verständlich zu machen bemüht sind. Vielleicht gelingt es mir aber zu erklären, warum die Analysen des Komischen selbst nicht komisch sind, und was den Witz dagegen so auszeichnet, dass er dort bestand haben kann, wo das Komische und der Humor sich bereits verabschiedet haben.

Entsprechend dieser Warnung werde ich den folgenden Weg mit dem wohl unoriginellsten und drögsten Schritt beginnen, den man aus Vorträgen dieser Art gewohnt ist, nämlich einigen terminologischen Vorüberlegungen.

1) ETYMOLOGIE UND BEGRIFFSGESCHICHTE

Der Titel des Vortrags ‚Der Witz am Witz' deutet bereits auf eine Mehrdeutigkeit des Begriffs hin, um den es sich hier dreht. Wir können mindestens drei verschie-

1 ‚Der Witz am Witz' wurde zuerst am 10.6.2010 als Vortrag im Rahmen der „Residenzvorlesungen" in Würzburg gehalten. Er repräsentiert damit ein frühes Stadium der Reflexionen zum Komplex des Komischen in seiner Verbindung zur Artikulation von Welt. Ich habe ihn hier in seiner ursprünglichen Vortragsversion belassen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dene Bedeutungen des Witzes unterscheiden: Die naheliegendste ist der Witz als literarische Kleinstform, als kurze Erzählung, die oft auch nur mündlich überliefert wird und mit einer Pointe schließt, deren Zweck die Hervorrufung von Lachen ist. Der inhaltlichen Bandbreite des Witzes ist hier keine Grenze gesetzt, von der gelehrten Anekdote bis zur kraftvollen Zote. Die zweite Bedeutung ist im Titel des Vortrags ausgesprochen: Wir sagen etwa, dieses oder jenes sei der Witz an einer Sache, und meinen damit dasjenige, was der genannten Sache erst ihr ureigenes Charakteristikum gibt, ihren individuellen Geschmack sozusagen.

Eine dritte Bedeutung ist für uns heute die wichtigste und wahrscheinlich auch die Grundlage der anderen. Mit „Witz" wurde lange Zeit ein geistiges Vermögen bezeichnet, dessen hervorstechende Eigenschaft, gewissermaßen bereits: dessen Witz darin besteht, dass es Ähnlichkeiten aufzudecken in der Lage ist, und das dort, wo man zuvor keine gesehen hatte. So kennzeichnet Jean Paul den Witz, seinerseits in witziger Weise, in seiner *Vorschule der Ästhetik* (1804) als „verkleidete[n] Priester, der jedes Paar kopuliert".[2] Und Kuno Fischer sekundiert dieser witzigen Charakteristik des Witzes, indem er ergänzt: „Er traut die Paare am liebsten, deren Verbindung die Verwandten nicht dulden wollen."[3]

Es ist diese Bedeutung des Witzes, die ihm sowohl eine prominente Rolle in der Theorie und Praxis der Literatur und der Künste allgemein einbringt, wie sie auch sein Interesse für die Philosophie begründet. Es ist zugleich auch die ursprünglichste Bedeutung des Wortes „Witz". In ihr trifft er sich mit seinen Äquivalenten im Englischen und Französischen, dem „wit" und dem „esprit". Gerade der letzte Begriff, der des „esprit", des Geistes, ist aufschlussreich, ist in ihm doch die poetische Praxis des Geistreichen mit dem Intellekt schlechthin identifiziert. Aber auch der etymologische Ursprung des „Witzes" spricht für sich: Der Witz teilt seine Wurzel mit dem lateinischen „videre" und vor allem dem griechischen „idea". Weit davon entfernt also, nur Fingerübung oder Ornamentik des Dichters zu sein, liegt in der Prähistorie des Witzes vielmehr der Gedanke von unmittelbarer Präsenz zu den Dingen einerseits – eine Präsenz, für die der Sehsinn immer paradigmatisch stand – und von höchster Erkenntnisleistung anderseits – man weiß, wie viel Mühen und manchmal auch Verrenkungen der platonische Aufstieg zu den Ideen dem Kopfkletterer abfordert.

Aber diese Geschichte scheint in der Gegenwart des Begriffs keine Rolle mehr zu spielen. Ein Witz ist ein Witz ist ein Witz, ist man versucht zu sagen, und keine philosophische Deutelei wird aus einer doofen Zote eine hehre Lehre, aus einem leisen Witz einen Geistesblitz herauszaubern, ebenso wenig wie eine Kalauermassung ohne Schranken eine klarere Fassung der Gedanken ersetzt.

2 Jean Paul: Vorschule der Ästhetik. 173.

3 Kuno Fischer: Über den Witz. 48.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gleichwohl ist jene Bedeutung die ursprünglichere, und der Leitgedanke des Vortrages wird sein, dass der Witz, verstanden als dieser Priester, der keinen Unterschied macht, welche Brautleute er dort traut, die Grundkraft einer jeden kreativen intellektuellen Leistung ist, sei es im Gebiet der Humoristik, der Kunst, der Wissenschaft oder der Philosophie.

2) ELEMENTELEHRE DES WITZES (PHÄNOMENOLOGIE)

Bevor wir uns aber gleich an die großen Fragen der Erkenntnis heranwagen, bleiben wir zunächst vielleicht einmal bei der vermeintlich einfachsten Bedeutung des Witzes, nämlich jener kurzen „witzigen" Prosaform. Es bleiben ja noch über 40 Minuten, um ALLES zu erklären, ein Zeitraum, der einem ordentlichen Philosophen dazu allemal reicht. Wir wollen also zuerst den Witz als Prosaform (*joke*) betrachten, in der Hoffnung, daraus etwas über den Witz als Erkenntniskraft zu erfahren; der Witz, den eine Sache hat und der ihre Würze, ihre Eigenart, ihr „Wesen" bezeichnet, bleibt dabei vorerst ein nur operativer Begriff.

Es wurde schon vielfach versucht, eine Art Phänomenologie des Witzes in der ersten Bedeutung zu liefern, also eine Aufklärung darüber, was einen Witz eben so ausmacht. Ich kann demnach auf eine Reihe von Ergebnissen zurückgreifen. Gleichwohl muss der Witz von Anfang an in seiner Kontinuität mit anderen Phänomenen des Komischen gesehen werden. Wenn man zwischen einem Witz einerseits und z.B. einem humoristischen Roman oder dem absurden, scheinbar ziellos schweifenden Humor der Monty Python nicht eine grundsätzliche Grenzscheide einziehen möchte, dann wird man auf solche Charakteristika verzichten müssen, die nur dem Witz zukommen. Eine solche strenge Trennung ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil man dann auch ebenso viele qualitativ unterschiedene Arten des Lachens behaupten müsste, wofür wohl nicht viel spricht. Man wird allerdings aus dem einmal festgehaltenen Wesen des Komischen seine verschiedenen Ausformungen herleiten und erklären können müssen.

Abstrahiert man so von allen Eigenarten, die nur einzelnen Formen des Komischen zukommen, dann stößt man schließlich auf ein Kennzeichen, das zumindest im Ansatz in fast allen Theorien des Komischen, wenn auch unter wechselnden Namen, bereits gesehen wurde. Es ist die Tatsache, die man etwa als Widerspruch, als Enttäuschung einer Erwartung, als Inkongruenz und in ähnlichen Begriffen angesprochen findet. Allerdings ist den meisten, die hierüber geschrieben haben, der Umstand entgangen, dass das Verhältnis der einander widersprechenden Elemente kein einfaches oder immer gar eindeutig auflösbares ist. Ich erspare es mir daher, eine Geschichte der Komiktheorie vor Ihnen zu entfalten, und versuche gleich, die

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meines Erachtens wesentlichen Elemente des Komischen zu benennen. Dass ich mich dabei in einigem auch auf Vorgänger stützen kann, versteht sich von selbst; daher werde ich es nicht eigens erwähnen, wo dies der Fall ist.

Ich sage also: *Jedes Phänomen des Komischen nimmt auf ein* Gesetz*, eine* Ordnung *Bezug, das bzw. die es überschreitet und gleichzeitig aufrechterhält*. Diese dialektische Beziehung zum Gesetz bleibt aber *implizit*; sie muss vom Rezipienten vollzogen werden. Damit er dies tun kann und sich nicht in einem Feld von möglichen Auslegungen verliert, inszeniert das Komische immer irgend eine Form von *Stereotypie*. Im Bereich des Witzes als *joke* sind die Stereotype meist einfachste, mit grobem Strich ausgeführte Charakterisierungen der Figuren, z.B. das Kind, die Mutter, der Vater, der Pfarrer, der Chef, der Beamte, der Ostfriese etc. Geht der Witz in den Bereich der Anekdote über, dann sind es eben bekannte Eigenschaften der porträtierten Persönlichkeiten, die als Stereotyp herhalten. Außerdem erfüllen die Stereotype meist noch eine weitere Rolle, und dies nur scheinbar paradox: So typisch und damit unindividuell sie sind, so geben sie dem Witz doch eine gewisse *sinnliche Konkretion*. Diese sinnliche Konkretion ist jeder Form des Komischen wesentlich, wenn sie auch verschiedene Formen annehmen kann: Ist sie im Witz als *joke* meist in der Stereotypie der Situation und der Personen gegenwärtig, so tritt sie beim „existentielleren" Witz als Konfrontation des hohen Ideals mit der niedrigen und oft auch albernen Realität auf, im Wortwitz durch die Konkretisierung des Abstrakten und schließlich im Kalauer durch die sinnliche Materialität der Worte selbst, die sich in den Vordergrund schiebt.

Nun sind diese Sätze zwar absolut selbsterklärend, ich füge aber dennoch ein paar Beispiele an:

Als erstes möchte ich eine Anekdote zitieren, die Helmuth Plessner in *Lachen und Weinen* (1941) anführt. Die Stereotypie ist hier bereits durch die Situation Prüfer – Prüfling gegeben, setzt sich aber im Gang der Erzählung noch in den Gegensatz des Protestantischen und Katholischen fort. Überschreitung der Ordnung und Konkretion der Situation wird außerdem von Plessner selbst schön herausgestellt, weshalb ich den Text einfach nur ablesen muss:

Ich hatte einen Kölner im Philosophicum über Kants kategorischen Imperativ zu prüfen. Mehr als mühsames Buchstabieren eingelernter Formeln war dem Mann nicht zu entlocken. Auf keine noch so allgemein gestellte Frage über Art, Sinn und Lebenshaltung dieser Ethik wusste er etwas zu sagen. Schließlich, um ihn auf die Dringlichkeit und Radikalität des Imperativs zu bringen: „Wie stehen denn Sie zu einer solchen Ethik rigoroser Pflichterfüllung?" Antwort: „Och, ich bin eigentlich immer ganz gut damit gefahren." Das Überwältigende des Missverhältnisses tritt hier, unterstützt vom gemütlich-indifferenten Tonfall des Kölners, im bescheiden-selbstzufriedenen Ausdruck zu Tage, mit dem eine Ethik, die nichts schärfer abwehrt als den Gesichtspunkt des Erfolges, unter ihm akzeptiert wird. Und um das Maß vollzumachen, nicht etwa mit Haut und Haaren (wie es dem Rigoros-Kategorischen wenigstens

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

temperamentmäßig entspräche), sondern persönlich milde bilanzierend, als wäre Ethik eine Geschäftsmaxime, eine Zigarrenmarke oder ein Medikament.[4]

Als Beispiel eines Wortwitzes möchte ich hier eine Äußerung von unfreiwilliger Komik hersetzen, von der ich schon lange erwarte, dass sich ein Student einmal ihrer erbarmt und sie dem *Spiegel* für die Stilblütenrubrik „Hohlspiegel" zusendet. Es handelt sich um ein Schild, das an der Buseinfahrt unter dem Hubland[5] angebracht ist und das dem Fahrer von Privatautos signalisieren soll, dass dieser Bereich für ihn Tabu ist. Stattdessen steht dort aber: „Das Befahren von Unbefugten ist verboten!" Nun ist es freilich beruhigend, dass in *diesem* Bereich Unbefugte nicht befahren werden, aber es lässt doch gewisse Skrupel aufkommen darüber, was offenbar *außerhalb* der kleinen Busparkbucht selbstverständlich ist. Hier ist das Stereotype durch die gesamte Situation gegeben, nämlich das amtliche Hinweisschild mit dem darin in typisch übersachlichem Beamtendeutsch ausgedrückten Verbot. Und es ist gerade die Tücke dieses zu sehr um Eindeutigkeit und Nüchternheit bemühten Deutsch, die einen merklichen Verstoß gegen die Regeln der Grammatik provoziert. Die sinnliche Konkretion ist einerseits durch das Setting selbst gegeben, andererseits und vor allem aber durch den Zusammenstoß der amtlichen Verlautbarung mit dem sich geradezu unwillkürlich aufdringenden Bild der befahrenen Unbefugten.

Ein besonders hintersinniges Beispiel ist schließlich der folgende Witz:

Ein Insasse in einem Irrenhaus schaut dem Gärtner eine ganze Zeit skeptisch dabei zu, wie dieser die Erdbeerbeete düngt. Nach einer Weile geht er auf ihn zu und fragt ihn: „Was gibst Du denn da auf die Erdbeerbeete?" Der Gärtner antwortet: „Dünger." Der Irre darauf: „Komisch, ich bevorzuge meine Erdbeeren mit Sahne… aber andererseits, ich bin ja auch verrückt."

Die Stereotypie ist deutlich: der Verrückte gegen den Gesunden, der nur im Irrenhaus angestellt ist. Das Besondere dieses Witzes ist aber, dass er noch die Stereotypie selbst in die Infragestellung der Ordnung mit einbezieht. Würde der Witz vor dem letzten Satz enden, wäre es ebenfalls ein Witz, wenn auch kein besonders origineller. Das Gesetz, das hier, auf völlig harmlose weil sofort durchschau- und korrigierbare Weise, überschritten wird, wäre dann nur das Verständnis von „etwas auf die Erdbeeren geben". Der letzte Satz aber kehrt den ganzen Witz um, so dass es sich nicht mehr um ein Missverständnis auf Seiten des Irren handelt, sondern um die Entgegensetzung von Wahnsinn und Gesundheit selbst: Es ist der Irre, der den Anspruch seiner Replik selbst relativiert, indem er auf seinen Wahnsinn verweist. Nun ist aber die Fähigkeit, die Ansprüche und Grenzen der eigenen Position korrekt

4 Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften. Band VII. 307.

5 Dem Campusgelände in Würzburg.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beurteilen zu können, wesentlichster Ausdruck von intellektueller Besonnenheit. Man will fast sagen: Wer weiß, dass er verrückt ist, kann nicht verrückt sein. Damit fällt aber die gesamte Anlage des Witzes nachträglich in sich zusammen und hinterlässt einen eigenartigen Schwebezustand, in dem weder wahr noch falsch in letzter Eindeutigkeit identifiziert werden kann. (Daran lässt sich übrigens ablesen, dass Gesetz und Stereotypie im Witz identisch sein können, aber nicht müssen.) Man ist gewissermaßen in der Logik des *Catch 22* gefangen: In dem gleichnamigen Roman von Joseph Heller, einer bitterbösen Kriegssatire, wird die Situation einer amerikanischen Fliegerstaffel auf einer fiktiven Mittelmeerinsel gegen Ende des Zweiten Weltkriegs geschildert. Jeder versucht dort, sich den selbstmörderischen Flugeinsätzen zu entziehen. Die einzige Möglichkeit aber, nicht zum Flug gezwungen zu werden, ist, dass der Militärarzt einen für verrückt erklärt: Wer aber versucht, sich für verrückt erklären zu lassen, muss notwendig vernünftig genug sein, um nicht fliegen zu wollen – also muss er fliegen.

Diese letzten Beispiele sind sicherlich Ausdruck einer vergleichsweise kunstvollen Komik, doch worin genau besteht diese dann? Dieses relativ höhere Niveau besteht darin, dass das implizite Gesetz nicht einfach am Ende des Witzes durch die Pointe rehabilitiert wird, sondern in seiner Fragwürdigkeit überhaupt erst zum Vorschein kommt. Deswegen ist diese Art der Komik auch nicht zwangsläufig auf eine echte Pointe angewiesen: Die Sketche der Monty Python etwa zeichnen sich meist durch eine kontinuierliche Destruktion logischer Verknüpfungsweisen aus, wobei aber die Logik bzw. der Anspruch auf eine gewisse Logik nirgends aufgegeben wird. Die Bezugsrahmen können sich innerhalb ein und desselben Sketches ändern, aber einen Rahmen muss es doch immer geben. Diese Destruktionsarbeit ist der Eindruck des „es wird immer absurder", der bei Monty Python so häufig entsteht. Dass andererseits eine Logik, *irgendeine*, nötig ist, zeigt sich daran, dass nicht selten am Ende des Sketches die Person, die bisher als Vertreter des gesunden Menschenverstandes erschien, unversehens die Seiten wechselt und die Logik, das „Gesetz" des „verrückten" Gegenüber übernimmt, und nicht nur übernimmt, sondern noch virtuoser zu handhaben weiß als dieser.

Der Witz am Witz ist also die Überschreitung eines Gesetzes, wobei dieses Gesetz aber zugleich festgehalten wird. Ohne ein Gesetz kann es keine Überschreitung geben, das bemerkt schon Paulus. Aber Paulus stellt auch fest, dass es sich hier keineswegs nur um eine begriffliche Korrelation handelt, so wie „Berg" und „Tal" begrifflich zusammengehören, sondern dass es das Gesetz ist, das seine eigene Übertretung erst herausfordert. Diese kluge Beobachtung sollten wir uns merken, und wir werden darauf zurückkommen müssen. Wo es keinen Widerspruch, keine Inkongruenz, keine Gesetzesverletzung gibt, gibt es auch keine Komik. Aber auch andererseits: Wo das Gesetz vollständig eliminiert ist, wo die Logik nicht nur verdreht, manipuliert, pervertiert, sondern geradezu völlig verabschiedet wird, kann es ebenso wenig Komik geben. Der Joker in der Batman-Mythologie – die tatsächlich

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Mythologie der Moderne ist – macht beständig Witze, ist aber niemals komisch. Das nicht deswegen, weil seine Witze „unangemessen“ oder „grausam“ wären – manchmal sind die unangemessenen Witze die besten und die grausamsten diejenigen, über die man am lustvollsten lacht. Der Joker ist nicht komisch, weil die Anlage seiner Figur gerade darin besteht, keinerlei Gesetz gelten zu lassen. Der Joker ist der radikalste denkbare Anarchist, weil er nicht einmal an die Anarchie glaubt. Da nun der Joker, als endgültiges Element des Chaos, kein Gesetz kennt, kann er auch keine Witze machen; sie bleiben schale Wortverrückungen. (Schon der Ausdruck „Wortspielerei“ ist unzutreffend, weil er die Trennung in Spiel und Ernst voraussetzt, die der Joker bereits nicht anerkennt.)

Aus dieser Dialektik von Übertretung und Aufrechterhaltung erklärt sich vielleicht auch die charakteristische Reaktion auf das Komische, die in einem sowohl intellektuellen als auch körperlichen Hin und Her besteht. Kants Beschreibungen aus der *Kritik der Urteilskraft* sind hier immer noch bemerkenswert. Ich zitiere eine längere Passage:

> Merkwürdig ist: dass in allen solchen Fällen der Spaß immer etwas in sich enthalten muss, welches auf einen Augenblick täuschen kann; daher wenn der Schein in Nichts verschwindet, das Gemüt wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hintereinanderfolgende Anspannung und Abspannung hin- und zurückschnellt und in Schwankung gesetzt wird: die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliches Nachlassen) geschah, eine Gemütsbewegung und mit ihr harmonierende inwendige körperliche Bewegung verursachen muss, die unwillkürlich fortdauert und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung (die Wirkungen einer zur Gesundheit reichenden Motion) hervorbringt.
>
> Denn wenn man annimmt, dass mit allen unsern Gedanken zugleich irgendeine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sei: so wird man so ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Versetzung des Gemüts bald in einen bald in den andern Standpunkt, um seinen Gegenstand zu betrachten, eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Teile unserer Eingeweide, die sich dem Zwerchfell mitteilt, korrespondieren könne (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen): wobei die Lunge die Luft mit schnell einander folgenden Absätzen ausstößt und so eine der Gesundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, welche allein und nicht das, was im Gemüte vorgeht, die eigentliche Ursache des Vergnügens an einem Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt.[6]

Man erkennt dieses Hin und Her des Komischen auch in der Neigung der Menschen, die Pointe eines Witzes, den sie eben gehört haben, zu wiederholen: Da die durch Ordnung und Stereotypie aufgebaute Vorgeschichte stabiler ist als die Pointe,

6 Kant: Kritik der Urteilskraft. B 227 f.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die allein das charakteristische Schwingen auslöst, muss nur diese wiederholt werden, um die Schaukel des Lachens von Neuem anzustoßen.

Außerdem klärt sich so eine alte Debatte bzgl. des Witzes und des Humors allgemein. Ist der Witz seiner Natur nach konservativ oder revolutionär, bestärkt er eine gegebene Ordnung oder untergräbt er sie? In Wirklichkeit tritt der Witz sowohl als Zerstörer als auch als Bewahrer auf. Da das Wesen des Witzes in dieser dialektischen Beziehung von Gesetz und Überschreitung besteht, kommt es nur auf die Inszenierung dieser Dialektik an, ob ein Witz in der Pointe mit Kraft, ja: mit Gewalt auf die infragegestellte Ordnung zurück kommt und diese gleichsam zementiert oder ob er diese Ordnung in ihrer Fragwürdigkeit zum Vorschein kommen lässt.

3) DIE TRANSZENDENTALPHILOSOPHISCHE BEDEUTUNG DES WITZES (HERMENEUTIK)

Wenn so die Phänomenologie des Witzes grob umrissen ist, dann bleibt immer noch die Frage, worin denn seine philosophische Bedeutung liegen soll. Der Ort, den das Nachdenken über den Witz als Vermögen, Ähnlichkeiten zu sehen und auszusagen, und über den Witz als *joke*, als besondere, mit diesem Vermögen verbundene Prosaform, in der Philosophie einnimmt, hängt sichtlich davon ab, welche Bedeutung man der Sprache zugesteht. Wo die Sprache mehr oder minder transparenter Ausdruck einer an sich eindeutigen Bedeutung ist, die – sei es im solitären Denken oder in der Objektivität formaler Gesetzmäßigkeiten in Logik, Mathematik und Wissenschaft – aufgefunden werden kann – da ist auch das Metaphorisieren nichts weiter als eine ornamentale und letztlich unscharfe Redeweise, dem sich die Wissenschaft nicht zu widmen braucht; und da ist das Witzereißen nur Spiel, dem der ganze Ernst des Forschens schroff entgegensteht. Zugleich haben zumal die Schriftsteller längst bemerkt, dass der Humor seinen ganz eigenen Ernst hat, mehr ist als nur Spiel. Das merkt man schon daran, dass es gerade die ernstesten Gegenstände sind, die ihre Travestie geradezu herausfordern. Um es mit den Worten des französischen Komikers Coluche zu sagen: „Wenn man nicht mehr über die ernsten Sachen lachen darf, worüber soll man dann bitte noch lachen?“

Doch es sind die Entwicklungen der Sprachphilosophie, seit Herder und Humboldt, aber verstärkt seit Anfang des 20.Jhs., die auch dem Witz eine neue, prominente Rolle zuweisen können. Es gibt nicht erst eine Realität, die in ihrer Eindeutigkeit und Härte dem erkennenden Geist gegenübersteht und an die er seine Begriffe anzugleichen sucht, um sie zu erfassen. Die „Realität“ ist immer schon sprachlich vermittelt. Ebenso gibt es nicht schon für sich Gedanken, die dann, mit mehr oder minder großem Erfolg, in Sprache übersetzt werden können. Die Rede von Über-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

setzung macht das schon deutlich, denn Übersetzungen gibt es nur *zwischen* zwei Sprachen.

Wozu sich das 20.Jh. mühsam durchzuringen suchte, war eine transzendentale Sprachphilosophie, eine Philosophie also, die in der Sprache eine Bedingung der Möglichkeit von Realität ebenso wie ihres Verständnisses zu entdecken und systematisch zu entwickeln berufen wäre. Dass sie dabei bereits einen vollen Erfolg erzielt hätte, scheint mir zweifelhaft.

Man könnte die Problematik mit einer ganzen Reihe von theoretischen Entwürfen illustrieren, denen gemein ist, letztlich eine transzendentale Befragung der Sprache zu fordern; so könnte man auf Husserls Noema verweisen, auf die Sprachtheorie Saussures oder auf das Sehen-als bei Wittgenstein. Ich möchte aber lieber versuchen, das Problem auf einem weniger voraussetzungsvollen Weg anzugehen.

Jeder Gegenstand, der uns erscheint, erscheint uns als ein bestimmter. Es ist ja gerade diese Selbstverständlichkeit, die so lange den Blick für das in ihr liegende Problem verstellt hat. Denn der bestimmte Gegenstand fordert so eine Bestimmung und zuvor die Möglichkeit der Bestimmung. Dies beginnt schon auf dem fundamentalsten Niveau der Wahrnehmung, dann nämlich wenn ein sinnlicher Eindruck gegenständlich aufgefasst wird, wenn also etwa aus Farbeindrücken eine Gestalt im Raum konstituiert wird. (Dass es sich hierbei nicht um eine abstrakte Theorie handelt, lässt sich nur negativ ausweisen, z.B. beim Erwachen aus einem tiefen Schlaf oder einer Anästhesie, wo diese Arbeit der Konstitution der Gegenstandswelt aus kaum mehr als diffusen Farbklecksen kurzzeitig ansichtig wird.) Diese Struktur der Bestimmung des Gegenständlichen findet sich aber auch auf allen höherstufigen Niveaus der Wahrnehmung wie des Denkens. Dabei muss immer die grundlegende Form des Gegenstandes, nämlich *einer* zu sein, vorausgesetzt sein. Faszinierenderweise gilt das selbst noch dort, wo von einem irgendwie umgrenzten Gegenstand keine Rede sein kann; so sprechen wir z.B. durchaus von „dem Wind", obwohl wir ihn nur von seinem „Handeln" her kennen, nämlich dem Uns-entgegen-Blasen, dem Streicheln oder dem Wüten. Aber diese „Handlungen" haben kein Subjekt. Gleichwohl gelingt es uns, sie zu objektivieren, ohne zwangsläufig an einen Wettergott zu glauben, dessen Atemübungen wir zu spüren bekommen.

Der Gedanke, der aber die Prominenz der Sprachphilosophie ganz eigentlich erst begründet, ist die Einsicht darin, dass die Dinge nicht schon mit ihren Bestimmungen auf die Welt kommen. *Wir sind es, in unserem sprachlichen Welthaben, die dieser Welt ihren Sinn, ihre Bedeutung erst geben*. Und das nicht primär in einem existentialistischen Sinn, sondern auf ganz konkrete Weise.

Jede Erkenntnis oder Objektivierung oder Bestimmung – und ich halte diese Begriffe letztlich für synonym – folgt dem Schema der Auffassung. Dieses Schema lässt sich in dem einfachen Satz ausdrücken: etwas als etwas auffassen. Aber das „als", als das etwas aufgefasst wird, die Auffassungsfunktion, ist selbst kein Teil der gegenständlichen (oder vorgegenständlichen) Gegebenheit, sondern eben die

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Funktion, die Gegenständlichkeit erst aus sich entlässt. Aber eben eine Gegenständlichkeit, die immer einen bestimmten Sinn trägt. Diese unlösliche Einheit von Sinn und Gegenständlichkeit ist es, die Husserl mit dem Begriff des Noema zu beschreiben suchte. Allerdings ist diese „sinnvolle Gegenständlichkeit" eben immer sprachlich vermittelt: Es mag sein, dass die Auffassungsfunktion selbst nicht oder nicht explizit sprachlich ist; was sie aus sich entlässt, ist einer sprachlichen Fassung fähig, weil die Auffassungsfunktion ja gerade eine kategoriale Ordnung begründet, die einen kohärenten Diskurs ermöglicht.

Um dies kurz an einem Beispiel auszuführen: Der Mediziner, der eine Patientin examiniert, sieht und fühlt nicht den gleichen Körper wie der Liebhaber (wobei bei diesem Beschreibungen eigener und recht verwickelter Komplexität gefordert wären). Der Modephotograph, der den Körper in Szene setzt, sieht nicht den gleichen, den die gute Freundin schon von Weitem mit Freude an Haltung und Gang erkennt, oder wie der Sporttrainer, der ihn zu seinen Höchstleistungen führen möchte. Zwar sprechen wir ganz selbstverständlich davon, dass alle den *selben* Körper vor sich haben, da aber eine Gegenständlichkeit nie von ihrem Sinn, in dem und mittels dessen sie erscheint, getrennt werden kann, ist keineswegs klar, was hier dasselbe bleibt. Auch die Rede von unterschiedlichen „Assoziationen" ist sowohl phänomenologisch zweifelhaft (da von diesen Assoziationen oft nichts reell gegeben ist) als auch und vor allem theoretisch unzureichend, da sie eben den gegenständlichen Kern in naiv-realistischer Weise voraussetzt, der gerade fragwürdig ist.

Wie radikal diese Problematik ist, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass auch die Perspektive, die das Ich auf den eigenen Leib einnimmt, dieser Struktur unterworfen bleibt. Das wird z.B. dort besonders deutlich, wo ein Schwerkranker den objektivierenden und messenden Diskurs adaptiert, den die Medizin über seinen Körper führt – so versuchend, die Härte seiner Krankheit zu verstehen und damit abzuschwächen, aber um den Preis, dass er seinen Leib nicht mehr zu leben weiß.

Was hat das alles nun mit dem Witz in seinen vielerlei Bedeutungen zu tun? Zunächst wird klar, dass der Witz, als Vermögen, „Ähnlichkeiten" zu erkennen, nicht einfach nur eine poetische Dreingabe zur Welt ist. Wenn es stimmt, dass unsere Welt transzendental sprachlich vermittelt ist, und wenn diese Vermittlung sich notwendig auf gewisse Begriffsarchitekturen stützen muss, die einerseits kohärente Diskurse ermöglichen, andererseits aber auch bestimmte Möglichkeiten als unsinnig oder „nur metaphorisch" ausschließen – dann wird klar, dass der Witz das Unterlaufen dieser kategorialen Ordnungen und Grenzen selbst ist. Andererseits hatten wir beim Witz als *joke* gesehen, dass das Komische nur dort entstehen kann, wo die subvertierten Grenzen zugleich aufrechterhalten werden. Und gleiches gilt auch hier: Eine völlige Regellosigkeit führt zu nichts anderem als zu Unverständlichem und letztlich Unverstandenem. In der Geschichte des Begriffs des Witzes drückt sich diese Dialektik darin aus, dass dem Witz ein weiteres, gewissermaßen regulierendes Vermögen an die Seite gestellt ist. *Es gibt nämlich keinen Witz ohne Scharf-*

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sinn. Sowohl bei Kant als auch bei Jean Paul ist diese Einsicht deutlich ausgesprochen. Wenn der Witz das Vermögen ist, Ähnlichkeiten zu sehen und im sprachlichen Ausdruck festzuschreiben, dann ist der Scharfsinn das Vermögen, die Differenz im Ähnlichen zu sehen, die Spezies des gemeinsamen Genus voneinander zu scheiden. Wo nur der Witz regierte, dort regierte in Wirklichkeit der Irrwitz. Wer nur dem Scharfsinn folgt, dem löst sich das Denken in eine durch nichts verbundene Unzahl von Unterschieden auf, der könnte schließlich nur noch Sätze über individuelle Sachverhalte formulieren, und vielleicht nicht einmal mehr das.

Das Entscheidende ist aber, dass der Witz, als Vermögen der Ähnlichkeiten, nicht in sich oder im Spiel der Sprache beschlossen bleibt: Wo Realität nur als sprachlich vermittelte denkbar ist, da zeigt der Witz tatsächlich Neues auf, er macht eine neue Sichtweise auf die Welt möglich, ja, er macht Neues sichtbar. Der Witz lehrt, die allzu vertraute Welt neu wahrzunehmen und dieses Vertrauen somit zu erschüttern. Auch darauf hatte Kant bereits in dem oben angeführten Zitat hingewiesen, spricht er doch dort von einer „plötzlichen Versetzung des Gemüts bald in einen bald in den andern Standpunkt, um seinen Gegenstand zu betrachten".

Ich habe daher ganz bewusst den Begriff der Ähnlichkeit beibehalten. In neueren Würdigungen des Witzes als Erkenntnisvermögen wird auf diesen Begriff gerne verzichtet, weil er das Anwendungsgebiet scheinbar zu sehr verengt. Wenn etwa ein Wissenschaftlicher Erkenntnis von einem Gebiet auf ein anderes überträgt und so zu überraschenden Einsichten kommt – wenn Archimedes die Verdrängung von Wasser mit der Dichte von Körpern in Verbindung bringt, wenn Pascal die Luftsäule als Flüssigkeit auffasst oder wenn Darwin den bereits vor ihm kursierenden Gedanken der Evolution mit Erkenntnissen der Demographie verknüpft – kann man dann davon sprechen, dass hier „Ähnlichkeiten" aufgedeckt werden? Sind es Ähnlichkeiten, die Husserl mit seinem universalen Korrelationsapriori oder Platon mit seiner Ideenlehre einführt? Die Antwort lautet Ja. Aber der Witz an der Ähnlichkeit ist, dass wir noch gar nicht wissen, was Ähnlichkeit bedeutet. Das Phänomen der Ähnlichkeit, das lange Zeit als Erklärungsgrund für „Assoziation" und alle möglichen Verknüpfungen herhalten musste, ist selbst zutiefst klärungsbedürftig. Die Ähnlichkeit ist genau deswegen so rätselhaft, weil sie eben nicht in der Welt herumliegt, nicht einmal als ein objektives Verhältnis zwischen Dingen. Da die Ähnlichkeit selbst eine kategoriale Ordnung, eine Auffassungsfunktion erfordert, um erst wirksam und „real" zu werden, fällt ihr Ursprung mit dem der Gegenständlichkeit überhaupt zusammen.

Der russische Dichter Ossip Mandelstam findet dafür, sich auf Dante beziehend, einen erstaunlichen Ausdruck: „Ich vergleiche, also bin ich, hätte Dante sagen können. Er war der Descartes der Metapher. Denn für unser Bewusstsein (und wo ein

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderes hernehmen?) offenbart sich die Materie nur über die Metapher, es gibt kein Sein außerhalb des Vergleichs, denn das Sein selber ist ein Vergleich."[7]

So kann man also zusammenfassend sagen, dass die Äquivokation, die Vieldeutigkeit tief in die Sprache und damit in die Welt eingeschrieben ist, ohne dass damit der *Anspruch* auf Eindeutigkeit aufgegeben werden muss. *Der Witz am Witz in hermeneutischer Hinsicht ist dann wohl, dass nichts einfach nur das ist, was es ist*. Was etwas ist, muss der Witz erst herausfinden. Konkret ist uns diese Leistung des Witzes durch die bekannte Erfahrung vertraut, dass man ein Gefühl oder einen Sachverhalt auszudrücken sucht und einfach nicht den richtigen Ausdruck findet. Wir können dann wohl sagen, welche Ausdrücke *nicht* treffend sind, ohne vielleicht immer sagen zu können, nach welchem Kriterium dieser Ausschluss geschieht. (Wohlgemerkt, es geht nicht um das Problem der *Worterinnerung*.) Wenn schließlich der rechte Ausdruck gefunden wird – sei es ein neuer oder ein altbekannter, aber in neuer Weise verwendeter –, dann ist genau das eben eine Funktion des Witzes als Bestimmung dessen, was ist, in seinem So-Sein durch den Vergleich.

Aber nach diesem Exkurs in die Sprachphilosophie – der freilich mehr Programm als Resümee war – ist wohl endgültig klar, dass ich meinerseits ganz unwissenschaftlich der Äquivokation des Wortes Witz aufgesessen bin. Was hat das alles noch mit dem Witz als *joke* und allgemein mit den Phänomenen des Komischen zu tun? Offenbar gar nichts mehr.

Im letzten Teil will ich also versuchen, die entwickelten Gedanken zusammen zu führen, und dies unter dem Titel der Kantischen Kennzeichnung dessen, was Lachen hervorruft: „*Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts*."[8]

4) DIE VERWANDLUNG EINER GESPANNTEN ERWARTUNG IN NICHTS (ENGFÜHRUNG)

Nun ist aber auch der Witz ein Phänomen, das zusammen mit dem Humor, dem Lächerlichen, der Ironie in den Kreis des Komischen gehört, der durch sein äußeres Kennzeichen eingegrenzt wird, nämlich das Lachen. Das allerdings führt in unabsehbare Abgründe des Forschens, und das in vielerlei Hinsicht. Zum Einen ist zwar der Bereich des Komischen durch das Lachen grob umgrenzt, aber weder gibt es eine Übereinstimmung in Bezug auf das, was komisch sein soll, was also tatsächlich zum Lachen reizt oder auch nur reizen darf, noch auch gibt es *ein* Lachen. Das La-

7 Zitiert nach Durs Grünbein: Der cartesische Taucher. 21.

8 Kant: Kritik der Urteilskraft. B 225.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen geht vom leisen Spiel eines nur angedeuteten Lächelns bis zur geradezu explosiven motorischen Entladung eines lauten, ehrliches Lachens und Schenkelklopfens. Aber auch was der Gegenstand des Lachens ist, scheint völlig unklar, und diese Orientierungslosigkeit wird durch die Vielzahl, ja Unzahl der Theorien darüber nur bestätigt. Sicher: diese Theorien lassen sich in einige Übergruppen einteilen, aber man begegnet auf jedem Niveau einem Rest. So kann man z.B. zwischen der Superioritätstheorie und der Inkongruenztheorie unterscheiden und ihre verschiedenen Unterformen diskutieren. Aber erstens treffen all diese Theorien einen Teil dessen, worum es geht, sonst würden sie wohl auch nicht immer wieder Anhänger finden. So scheint die Inkongruenzthese eher der logischen Struktur gewidmet zu sein, während die Superioritätsthese zwar sicher unrichtig ist, wenn sie jedes Lachen auf ein Auslachen reduziert, aber einen wichtigen Punkt trifft, dass nämlich Humor immer eine Reflexions- und Distanzierungsleistung darstellt. Von *einer* Theorie des Komischen sind wir dabei aber weit entfernt. Das liegt zweitens auch daran, dass in all diese Entwürfe immer wieder – und das notwendig – metaphysische Interpretationen einfließen: Das Lachen soll aus der erkannten oder erfahrenen Konfrontation von Unendlichem und Endlichem entstehen (Jean Paul), aus der Freude über den Sieg der Anschauung über die Anmaßungen der Vernunft (Schopenhauer), aus der Entlarvung mechanischer Verkrustungen des Lebens (Bergson), aus der Ersparnis eines Energieaufwands (Freud). Welche Theorie stimmt denn jetzt? Der Versuch, sie zu synthetisieren, muss ganz unzweifelhaft entweder auf eine banale Theorie des kleinsten gemeinsamen Nenners hinauslaufen – denn kleinste gemeinsame Nenner sind immer banal – oder in einen Synkretismus, der mehr an die Casinoarchitektur von Las Vegas als an eine theoretische Anstrengung erinnerte. Das Problem ist drittens und vor allem, dass alle Theorien zutreffend sind für eine gewisse Zahl von Fällen des Komischen, niemals aber für alle. Da es aber nichts bringt, das Lachen normieren zu wollen, da das Lachen sich ja gerade dadurch auszeichnet, dass es die Norm subvertiert, bringt es auch nichts, auf der Wahrheit der Theorie gegen das Lachen beharren zu wollen: man würde sich nur lächerlich machen. Daher hat Jean Paul wohl leider recht, wenn er schreibt:

> Das Lächerliche [und Jean Paul meint damit alles, was Lachen erregt] wollte von jeher nicht in die Definitionen der Philosophen gehen – ausgenommen unwillkürlich –, bloß weil die Empfindung desselben so viele Gestalten annimmt, als es Ungestalten gibt; unter allen Empfindungen hat sie allein einen unerschöpflichen Stoff, die Anzahl der krummen Linien.[9]

Keine unserer Theorien kann also alles erklären, worüber man so lacht. Noch mehr: In allerletzter Konsequenz kann keine Theorie erklären, warum überhaupt gelacht wird! Das Lachen selbst ist und bleibt ein absolutes Rätsel. Wieso reagiert man auf

9 Jean Paul: Vorschule der Ästhetik. 102.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine gewisse Situation, etwa eine unsinnige Bemerkung anstatt mit der kühlen Analyse des Fehlschlusses mit dieser so vollkommen unintellektuellen Leistung, jenem wilden, atemlosen Hecheln und Schnauben und Brüllen, das zu allem Überdruss noch eine ganz eigenständige Form der Lust hervorruft? Auf diese Frage hat noch kein Philosoph, Psychologe oder Physiologe eine zureichende Antwort gefunden; auch Kants oben zustimmend zitierte Beschreibung des Mechanismus' des Lachens zwischen Intellekt und Körper bleibt *diese* Antwort letztlich schuldig.

Vielleicht aber ist es ja genau dieser Rest, der das Komische ausmacht. Vielleicht ist ja das Komische überhaupt nichts anderes als das Faktum, dass sich immer etwas dem Zugriff des Geistes erfolgreich zu entziehen vermag. Diese Annahme ist auch schon deswegen sinnvoll, weil wir ja gesehen haben, dass der Witz etwas auslassen muss. Und das, was er auslässt, ist eben die Ordnung, das Gesetz, die Regel, gegen die er verstößt. Das Komische in all seinen Formen, ganz ebenso wie die Funktion des Witzes allgemein, ist wie die Erinnerung daran, dass unsere Begriffe, mit denen wir so erfolgreich die Welt ordnen, nur *unsere Begriffe* sind, dass sie nicht von der Natur mitgegeben sind, sondern unsere Schöpfungen. Freilich: Ohne diese Schöpfungen gibt es keine Welt, denn Welt und ihr Sinn sind uns immer im Begrifflichen vermittelt, wobei beides selbstverständlich nicht zu trennen ist. Als Menschen sind wir Wesen der Sprache. Aber wir sind eben auch Wesen einer bestimmten Sprache, die wir teils erlernen, teils miterfinden. Und mehr noch: wir bewegen uns doch immer in verschiedenen Sprachen gleichzeitig, in der Muttersprache, in der Fachsprache, in der Umgangssprache inklusive Insiderwitzen mit Freunden, in der formalen Sprache einer Wissenschaft, in Fremdsprachen etc. Doch anstatt zu erkennen, dass bereits diese Vielzahl der Sprachen auf die Vielzahl möglicher Weltauslegungen – wohlgemerkt in einem streng transzendentalphilosophischen und sprachphilosophischen Sinn – hinweist, versuchen wir beständig, eine dieser Sprachen zu verabsolutieren. Wir wollen *eine* Theorie der Welt, und wirklich *nur* eine. Doch so wie die Theorien des Komischen immer einen Rest haben, ein Nichts, das sie nicht erklären können, weil es ihnen zufolge gar nicht vorkommt, so lassen auch ganz allgemein unsere Sprachen, unsere gewohnten und selbst im Laufe der individuellen wie kollektiven Erkenntnis modifizierten semantischen Gefüge immer einen Rest dessen, was es eigentlich nicht gibt. Das lässt sich daran ablesen, dass jede Wissenschaft, jede Philosophie und noch jede alltägliche Weltauslegung diesseits der philosophischen Reflexion gewisse Phänomene *nicht kennt*. Es ist das, was man mit „Quatsch", „Unsinn" oder einfach nur mit Missachtung bedenkt. Kants These, wonach das Lachen die Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts ist, ist also im Wortsinne wahr: Das Komische stützt sich auf dieses Nichts, das es nicht gibt, weil es es nicht geben darf. Wenn jede Theorie des Komischen notwendig seine Metaphysik mit sich führt, dann scheint Kant tatsächlich die einzige Ausnahme zu bilden. Das Komische macht der Systematik des Denkens nicht einen Strich durch

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Rechnung, es ist vielmehr jener kleine Betrag, der zu viel oder zu wenig in der Kasse ist und wegen dem die Rechnung immer wieder von Neuem begonnen werden muss, weil er einfach nirgends belegt ist: Es ist zum Mäusemelken!

Der Witz ist so der Ausdruck der Rebellion der „Realität" gegen die Theorie. Aber diese Realität ist selbst nirgends gegeben, nicht einmal in einer reduzierten Anschauung, denn die vollkommen reduzierte Anschauung ist zugleich die begriffslose, die nach Kant eine blinde Anschauung ist. Daher ist das Bild der Rebellion auch etwas zu pathetisch: Es handelt sich eher um eine Art passiven Widerstand. Dieser Widerstand kann verschiedene Formen annehmen: Das bekannte Gefühl, den rechten Ausdruck für eine Sache überhaupt erst erfinden zu müssen, wurde schon erwähnt. Doch dieses Gefühl hat auch der Forscher, der sich einem scheinbar unlösbaren Problem gegenüber sieht, der sich damit auseinandersetzen muss, dass die „Realität" die Frechheit besitzt, sich nicht seiner Theorie zu unterwerfen. Die Notwendigkeit, die Fragen neu zu stellen, kann auch aus einem gewissen Unbehaben erwachsen angesichts der Tatsache, dass das herrschende Paradigma Probleme als irrelevant verwirft, von deren zumindest intuitiver Relevanz man zugleich überzeugt sein muss. So fordert also eine „Realität" die Revision und Kritik der vorgegebenen kategorialen Ordnungen. Aber weil es diese „Realität" eben „nicht gibt", in dem Sinn, dass sie nur Gegenstand einer Reflexion und Thematisierung werden kann, wenn sie doch wieder in eine kategoriale Ordnung eingefügt ist – eine Ordnung, die die „Realität" in wieder anderer Weise verfehlen muss –, weil die „Realität" also ein wesentlich negativer Begriff ist, von dem nur indirekt gesprochen werden kann, hat der Witz gar keine andere Wahl, als implizit zu sein. Der Witz muss implizit sein, weil es keine Möglichkeit gibt, direkt auf die „Realität" Bezug zu nehmen, d.h. diesseits aller kategorialen Vermittlung.

Im Übrigen gibt es aber auch eine Form des Protests gegen die Ordnungen, der scheinbar überhaupt nicht von der „Realität" bestimmt ist, sondern aus einem reinen Widerspruchgeist zu folgen scheint: Es gibt eine geradezu archaische Lust am Unfug, am Absurden, am Dada, am Überschreiten der Grenzen des phonetisch, grammatikalisch, semantisch, logisch Zulässigen. Nicht nur die empfundene Diskrepanz zwischen den Ordnungen und einer immer anonym bleibenden Realität kann die Überschreitung der Grenzen der Ordnungen motivieren: Diese Grenzen selbst fordern ihre lustvolle Überschreitung heraus! Auf diese tiefe Einsicht, die Paulus in Bezug auf Gesetz und Sünde im *Römerbrief* formuliert, wurde bereits hingewiesen. Diesseits aller Überlegung und Erkenntnisabsicht, werden jene Ordnungen, die uns erst einen sinnvollen, d.h. regelhaften und zuverlässigen Umgang mit der Welt ermöglichen, offenbar zugleich immer auch als Beschränkung und Beengung empfunden; daher der intuitive Impuls, das Joch des Sinnvollen, ja den Imperativ der Sinnhaftigkeit überhaupt abzuwerfen. Dies sieht man bereits beim kleinen Kind, das das von den Eltern dargebotene Sprachmaterial zwar annimmt, aber zugleich aufspaltet, rekombiniert, durchwalkt, knetet, dehnt, jongliert und neu zusammensetzt.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aber auch beim Erwachsenen kennen wir diese kindische Neigung zu dem, was wir dann „Blödeln“ nennen. Und wieder zeigt die Einreihung in eine kategoriale Ordnung – die Qualifikation als „kindisch“ und als „Blödeln“ –, wie eine Realität – in diesem Fall eine tatsächlich beunruhigende anarchische Neigung – einfach für irrelevant und damit letztlich für inexistent erklärt wird.

Aber noch mehr: Der Witz setzt nicht nur eine verschwiegene Regel, eine Ordnung voraus, die er unterläuft, ohne sie wirklich umzustürzen. Er ist auch wie gesehen zwangsläufig auf eine gewisse sinnliche Konkretion angewiesen, deren letzte verzweifelte Form dort erreicht wird, wo z.B. über hohles Wortgeklingel besonders tiefsinniger Philosophen nur noch gelacht werden kann, da ihre Begriffe sich allen Sinnes entkleiden und in ihrer phonetischen Nacktheit auftreten, ganz so wie der Kaiser in seinen neuen Kleidern. Auch hatten wir gesehen, wie schon das Wort „Witz“ eine Etymologie aufweist, die auf die Einheit von Sinnlichkeit – konkret dem Sehsinn – und Geistigkeit verweist. Und hier haben wir genau den Punkt wieder: Der irreduzible Rest, oder einer jener Reste, der Theorie des Witzes ist die Tatsache, dass wir lachen, dass sich eine radikal intellektuelle Handlung plötzlich und tatsächlich ohne jeden Übergang in ein Durchgeschütteltwerden des ganzen Leibes umstürzt. Der Witz, ebenso wie das Komische, scheinen privilegierte Punkte zu sein, in denen sich Körper und Geist nicht nur berühren, sondern echte Einheit aufweisen – und es ist doch eben diese Einheit, die in einem nachcartesischen Zeitalter zu den größten aller Rätsel gehört. Sicherlich ist es kein Zufall, dass Kant in dem oben angeführten § 54 der *Kritik der Urteilskraft* ausgerechnet bei der Untersuchung des Komischen seine strenge Transzendentalphilosophie für einen Augenblick aufgibt und stattdessen physiologische Vorkommnisse beschreibt. Allerdings, dies sei mehr am Rande bemerkt, ist das Erstaunliche, das vielleicht Naive, aber vielleicht auch Zukunftsträchtige dieser Beschreibung, dass sie dem Körper selbst die semantische Struktur einschreibt, die eigentlich den Geist im Lachen kennzeichnet, nämlich das Hin und Her.

Und warum lachen wir über Witze, nicht aber über den Witz des Erfinders, Künstlers, Philosophen, Wissenschaftlers, Poeten? Oder tun wir nicht doch auch letzteres? Erhält sich nicht eine letzte Kontinuität zwischen den beiden „Witzen“ in jenem Erstaunen und konsternierten Lächeln, mit dem wir zuallererst, noch vor aller Reflexion, den Geniestreich – egal, wo er uns begegnet – willkommenheißen? Aber worin genau liegt dann der Unterschied zwischen dem Komischen und dem Genialen? Manchmal fällt die Anstrengung des Komischen eben tatsächlich in nichts zurück, ohne dass hiervon ein Rest zurückbliebe. Ein Fehler wird eindeutig erkannt und als solcher identifiziert. Manch anderes Mal aber bleibt das Ganze in der Schwebe (der Witz vom Irren und den Erdbeeren). Wieder in anderen Fällen kann auch indirekt Partei ergriffen werden (etwa im politischen Witz). Oder der Witz formuliert eine Idee, die zwar unsinnig ist nach herrschender Logik, die aber

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Souveränität erweist, die diese Herrschaft einer gegebenen Logik in Frage zieht. Hier vor allem liegt die Berührung zur Sprachproblematik einerseits – denn eine herrschende Logik ist niemals eine formale, sondern eine semantische: schon die Identifizierung von Logik mit formaler Logik ist eine semantische Setzung – und der Kreativitätsfrage andererseits.

Der Unterschied zwischen dem Witz des Witzboldes und des Literaten einerseits und dem des Philosophen und Wissenschaftlers andererseits besteht aber hauptsächlich darin, dass jene sich mit der zeitweiligen oder vorläufigen Subversion der Ordnung begnügen, eventuell noch die Tätigkeit dieser Subversion selbst oder ihre notwendige Vorläufigkeit mitbedenkend, diese aber bemüht sind, an die Stelle der alten Ordnung eine neue zu setzen, die eher fähig ist, jene Reste zu integrieren, die von der gegebenen Ordnung des Denkens übrig gelassen wurden. So gehen Philosophie und Wissenschaft letztlich immer über den Witz hinaus und sind, in diesem Sinne, immer dogmatisch; der Humor und die Kunst aber bleiben spielerisch. Wenn man nun fragt, wer denn hier Recht hätte, ob es nicht würdevoller sei, die Aufgabe der Erkenntnis ernsthaft zu betreiben, allen Enttäuschungen und Vorläufigkeiten trotzend, oder ob es andererseits vielleicht ehrlicher sei, zu kapitulieren und, wie Nietzsche es fordert, einer ästhetischen Weltsicht Platz zu machen – so ist nur wieder an das dem Witz inhärente Oszillieren zwischen Gesetz und Subversion zu erinnern: Wenn es stimmt, dass Witz das Wesen und das Leben der Erkenntnis selbst ist und wenn in ihm notwendig Ordnung vorausgesetzt ist, die dann, wie im Spiel, untergraben wird, dann lassen sich diese beiden Elemente – das dogmatische und das spielerische – eben nicht trennen. Das Denken selbst kann nichts anderes sein als die Dialektik von Affirmation und Infragestellung, die sich noch in der plattesten Zote findet und die, am anderen Ende der Skala, der Motor der höchsten Geisteserzeugnisse ist. Ernst und Spiel brauchen sich nicht nur begrifflich, sie fordern sich nicht nur dialektisch, sondern sie finden sich auch beide und beide zugleich beim Possenreißer und beim Forscher. Der Witzbold braucht den Ernst, denn er muss ihn simulieren, um Lachen erzeugen zu können. Je trockener und seriöser ein Witz vorgetragen wird, desto wirkungsvoller wird er sein. Und je freier ein Forscher es sich erlaubt, mit möglichen Lösungen auf ein gegebenes Problem zu spielen, desto wahrscheinlicher wird er die rechte auch treffen. Erkenntnis geschieht schließlich weder als quasi-technische Ableitung von Wahrheiten aus anderen, noch aus dem genialischen Erfassen des Wahren aus einer souveränen Überlegung heraus, sondern ist ein Widerspiel von Nachdenken, Problematisieren, Ausholen zur Lösung und Frustration, das nur gelegentlich von einem großen Erfolg gekrönt wird, der dann *wie aus Nichts* entstanden zu sein scheint.

Wenn das alles stimmt, dann habe ich mich in eine wenig vorteilhafte Lage manövriert, denn alle Auskunft über die Begrenztheit von Theorie im Allgemeinen und Besonderen muss doch letztlich auf denjenigen zurückfallen, der so abgeklärt ande-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

re aufzuklären gedenkt. Wodurch zeichnet sich die hier vorgetragene Theorie des Komischen einerseits und des Witzes andererseits aus? Ist es nur eine weitere, um die Handbücher zu füllen? Schlimmer: Ist sie vielleicht so etwas wie – theoretischer Supergau – der „kleinste gemeinsame Nenner" der bisherigen? Wo ist ihr Rest?

Zunächst ist das hier Vorgetragene selbstverständlich eine weitere Theorie, wobei ich mich bemüht habe, den Anteil der Metaphysik so gering wie möglich zu halten – wohl wissend, dass es keine Philosophie ohne Metaphysik gibt. Dann ist sie aber auch eine Form von Metatheorie des Komischen und des Witzes, in dem Sinne, dass sie versucht, die Möglichkeit, die Grenzen und das Scheitern anderer Theorien zugleich mitzuerklären. Und was ist ihr Rest? Das wird mir schon noch früh genug um die Ohren gehauen werden. Aber sicher ist, dass einer der blinden Punkte ist und bleibt die schlichte Tatsache des Lachens selbst, auch wenn mir scheint, dass die Verknüpfung von Sinnlichkeit und Intellekt, die sowohl in der Etymologie als auch in der Praxis des Witzes selbst liegt, immerhin das Fragen in gewisse Richtungen weisen kann.

Aber um endlich zum Ende zu kommen: was ist denn nun der Witz am Witz? Ich hatte begonnen mit der Behauptung, dass der Witz des Witzes darin bestünde, dass man die Pointe nicht vorwegnehmen darf. Nun hat sich aber eine ganz andere Antwort ergeben. Denn der Witz hat sich als das erwiesen, was man nicht erklären kann. Wenn ich in einem Witz die ausgelassene Voraussetzung explizit und den Widerspruch ansichtig mache, dann hört jeder Witz auf komisch zu sein; daher auch die chronische Unlustigkeit aller Dissertationen über den Witz, vor der ich eingangs gewarnt hatte. Das gleiche gilt aber auch für die gewitzten Erzeugnisse der Literatur: Eine Metapher etwa bezieht ihre Kraft gerade aus der Unvermitteltheit, mit der Inkommensurables aufeinander trifft und neuen Sinn erzeugt. Es gilt aber auch für die kreativen Schöpfungen in der Philosophie und der Wissenschaft: Überall, wo ein neuer Gedanke, meist in Gestalt eines neuen Begriffs Raum greift – oder, was das gleiche ist, in Gestalt eines alten Begriffs, der sich an eine neue Stelle setzt und diese damit zu einer neuralgischen erst macht –, lassen sich zwar die historischen Positionen herbeten, die dem vorhergegangen sind, die Probleme benennen, es lassen sich sogar nachträglich die Schritte nachvollziehen, auf denen ein Wissenschaftler zu seiner bahnbrechenden Einsicht gelangt ist. Gleichwohl führt diese neue Einsicht auch eine neue *Ansicht* ein, die sich in keiner Weise auf die vorangegangenen reduzieren lässt.

Aber statt eines Witzes am Witz haben wir nun vier! Der Witz am Witz besteht darin, dass man seine Pointe nicht vorher verrät. Er besteht auch darin, dass er eine gegebene kategoriale Ordnung unterläuft und doch aufrechterhält. Außerdem soll der Witz ganz unbescheiden, das, was ist, erst zu dem machen, was es ist. Und schließlich soll der Witz am Witz darin bestehen, dass er nicht erklärbar ist, ohne

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufzuhören, das zu sein, was er ist. Immerhin kann man mir nicht mehr vorwerfen, dass ich die Pointe vorweg verraten habe!

Vor allem aber erweisen sich diese vier Behaupten als streng korrelativ. Sie betrachten den Witz nur aus verschiedenen Perspektiven. Nach allem, was wir über den Witz gehört haben, kann das vielleicht auch nicht anders sein. Allerdings artikulieren alle diese Kennzeichnungen, was den Witz des Witzes ausmacht: In dem Moment, wo er erklärt oder aus seiner notwendig einsinnigen Entwicklung herausgelöst ist, hört er auf zu sein, was er ist. Der erklärte Witz ist nicht mehr witzig, die verknöcherte und selbstverständlich gewordene Erkenntnis keine Erkenntnis mehr.

Vielleicht war also auch dieser ganze Vortrag nur ein großer, wenn auch nicht sehr komischer Witz. Denn noch einmal trifft Kants Formulierung zu, diesmal aber für das genaue Gegenteil: Denn wer es unternimmt, den Witz am Witz zu erklären, erfährt die Verwandlung einer gespannten Erwartung in ein Nichts.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abbildung 2: Schema der Funktionsweise des Humors

Quelle: Martin Perscheid

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhang 3: Mary Shelleys *Frankenstein*. Anhang zu III, 4

Die Überschrift des Kapitels lautet „It's alive!". Es ist dies der konvulsivisch-enthusiastische Ausruf, den Frankenstein immer wieder ausstößt, als er, in dem Film von 1931, den Erfolg seiner Experimente bezeugen darf.

Dabei sollte man vor allen Dingen auf den zugrundeliegenden Roman *Frankenstein: or, the Modern Prometheus* von Mary Shelley zurückgreifen, der von unschätzbarem Wert für die Thematik des Monstrums ist.[1] Das Buch enthält mindestens vier Geschichten, die alle minutiös aufeinander abgebildet sind. Die erste „Geschichte" und bei weitem nicht die unwichtigste ist die der Entstehung des Romans, die Mary Shelley in einer 1831 beigefügten Einleitung berichtet: Bei einem verregneten Aufenthalt mit ihrem Mann Percy Shelley und Lord Byron in der Schweiz war man in der Bibliothek des Hauses, in dem man sich aufhielt, auf eine Sammlung deutscher Schauergeschichten (in französischer Übersetzung) gestoßen; daraufhin entspann sich, als Zeitvertreib, der Auftrag an die Freunde, sich selbst Schauergeschichten auszudenken. Mary Shelley scheitert zuerst daran, sich eine solche gruselige Erzählung auszudenken, doch des Nachts sieht sie plötzlich mit geschlossenen Augen eine Szene in vollkommener Klarheit vor sich, den jungen bleichen Studenten der Naturphilosophie, neben ihm sein Geschöpf, dem er den Funken des Lebens einhaucht, das Erschrecken des Schöpfers, seine Flucht, der Körper, der sich zu bewegen beginnt und schließlich die Shelley mit gelben, wässerigen Augen anblickt. (Das Gelbe und Wässrige des Auges wird denn auch in der Erzählung selbst fast die einzige regelmäßig erwähnte Eigenschaft des Monsters sein.) Sie erschrickt selbst, fährt auf, versucht diese Geschöpfe ihrer Phantasie abzuschütteln: „[…] I wished to exchange the ghastly image of my fancy for the realities around." (9) Und – sie hat ihre Schauergeschichte!

1 Alle Zitate nach Mary Shelley: Frankenstein: or, the Modern Prometheus. London: Penguin 1984. Das Buch ist zuerst 1818 veröffentlicht, in der endgültigen Form, vor allem mit der wichtigen Einleitung der Autorin 1831.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schon in diesen wenigen Seiten der Einleitung zeichnet sich jenes Thema ab, das den gesamten Roman durchziehen wird, nämlich die mehr oder weniger produktive Kraft der Phantasie. Es ist bezeichnend, dass Shelley in ihrer kurzen Selbstbeschreibung zwischen zweierlei Übungen ihrer Phantasie unterscheidet: Sie schrieb schon als ein kleines Kind, was als Tochter zweier hochgebildeter und literarischer Menschen eine naheliegende Sache war, und ihr Mann ermunterte sie auch späterhin, sich schriftstellerisch zu versuchen. Doch was ihr immer schon lieber war als das Schreiben, war jene noch freiere, ganz und gar ungebundene, aber auch ganz und gar unsoziale, fast asoziale, weil unkommunizierbare Weise der Phantasie, die man als Tagträumereien bezeichnen kann oder als das Schlösser in die Wolken Treiben. Im Schreiben dagegen ist bereits der Keim einer Vergemeinschaftung des Phantastischen angelegt:

> Still, I had a dearer pleasure than this, which was the formation of castles in the air – the indulging in waking dreams – the following up trains of thought, which had for their subject the formation of a succession of imaginary incidents. My dreams were at once more fantastic and agreeable than my writings. In the latter I was a close imitator – rather doing as others had done than putting down the suggestions of my own mind. What I wrote was intended at least for one other eye – my childhood's companion and friend; *but my dreams were all my own; I accounted for them to nobody*; they were my refuge when annoyed – my dearest pleasure when free. (5, meine Hervorhebung)

Es ist nicht ganz unwichtig, unter welchen Umständen Mary Shelley dorthin gelangt war, an jenen Schweizer See, im verregneten Sommer 1816. Percy Shelley war ein regelmäßiger Besucher des Hauses von Marys Eltern gewesen, vor allem durch seine Bewunderung für ihren Vater William Godwin. Über diesen entsteht also die Bekanntschaft der jungen Mary mit Percy Shelley, und gegen diesen setzt sich die entstehende Liebe durch, allerdings durch Flucht: Godwin war keineswegs erfreut, da Percy Shelley bereits verheiratet war. Percy und Mary können erst 1816, nach dem Tod von Percys erster Frau heiraten.

Auch in der zweiten Erzählung, der Rahmenerzählung des Romans, ist es die Begegnung mit einem Buch, die das Phantasma des Protagonisten auslöst, das sich ebenfalls gegen den Vater durchzusetzen hat. Robert Walton ist ein junger, ehrgeiziger Mann, der mit einem angeheuerten Boot zum Nordpol fahren will, wo er sich neben manch durchaus Pragmatischem (wie einer Passage) die Einsicht in tiefste Geheimnisse der Natur erträumt (etwa in das Funktionieren des Magneten); ja, er kann sich den Nordpol nicht einmal als ein kaltes, lebensfeindliches Land vorstellen: „I try in vain to be persuaded that the pole is the seat of frost and desolation; it ever presents itself to my imagination as the region of beauty and delight." (13) Überhaupt ist sich Walton über die phantasmatische Wurzel seines Unternehmens vollbewusst: es speist sich aus „daydreams" (13), seine Begeisterung ist vergleich-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bar dem Gefühl, das Kinder empfinden, wenn sie im Sommer mit ihren Freunden zu einer kleinen Bootsreise aufbrechen, seine Expedition war „the favorite dream of my early years", ein Phantasma, das für eine Zeitlang durch ein anderes abgelöst war, nämlich das des Schriftstellers. („I also became a poet and for one year lived in a Paradise of my own creation; I imagined that I also might obtain a niche in the temple where the names of Homer and Shakespeare are consecrated." 14)

Auch dieses Phantasma der Seefahrerei ist aus der einsamen Begegnung mit einem Buch geschöpft, denn eine Geschichte der Entdeckungsfahrten bildete die gesamte Bibliothek des Onkels, bei dem Walton aufwuchs. Und wieder steht ein Vater zwischen dem Phantasma und der Verwirklichung, denn der letzte Wunsch, das letzte *Gesetz* des Vaters an den, die Sorge der Kinder übernehmenden Onkel war, dass Robert nicht das Seefahrerleben erlaubt werden sollte. Als nach dem Vater auch der Onkel und der Cousin gestorben sind, und damit nicht nur die Verbote der Autorität aus dem Wege sind, sondern auch noch eine ausreichende finanzielle Grundlage gegeben ist, kann Walton wieder seinem ersten Traum nacheifern.

Doch dieses Phantasma ist bereits kein ganz solitäres mehr, wie es die Tagträumerei Marys war. Es ist schon eingebettet in eine gewisse Sozialität: nicht nur muss sich Walton zur Durchführung seines Vorhabens eine verlässliche Crew suchen, er schreibt ja auch regelmäßig seiner Schwester, denn diese Rahmenhandlung ist in Briefform erzählt. Vor allen Dingen leidet Walton auch selbst an einer gewissen Einsamkeit, denn mehrfach beklagt er, dass ihm eines am meisten fehle, nämlich ein *Freund*. Als dann ein rätselhafter Unbekannter am Rand seines Schiffes auftaucht, nähert sich dieser Wunsch seiner Erfüllung an (ohne sie freilich wirklich zu erreichen).

Dieser Unbekannte ist kein anderer als Viktor Frankenstein, der sein Geschöpf in einem für beide letzten Kräftemessen bis in die lebensfeindlichsten Regionen der Erde verfolgt. Dieser erzählt dann Walton seine Geschichte. Es ist wichtig zu sehen, dass dieser Bericht, den Walton den Briefen an seine Schwester anvertraut,[2] *der erste Eintritt dieser Ereignisse aus der Phantasie und dem solitären Erleben Frankensteins in eine Sozialität ist*. Der Verlauf des Romans ist die Geschichte selbst der Einreihung des Geschehens in eine Gesellschaft, die Geschichte von deren Entprivatisierung und Universalisierung.

Doch die Geschichte Frankensteins spiegelt ihrerseits die Shelleys und Waltons. Wieder ist es die Begegnung mit einem Buch, in der Einsamkeit einer Bibliothek (einsam wie die Begegnung Waltons), die seinem Phantasma den Boden gibt: An

2 Walton ist jemand, der in der Verfolgung seiner Phantasmen auf eine Geselligkeit hingeordnet ist, von der er nicht weiß, ob er sie erreichen kann, die er aber dennoch sucht. So erhofft er sich einen Freund, ohne wirkliche Hoffnung, dort, im Nordmeer, einen finden zu können; und so schreibt er weiterhin Briefe an seine Schwester, obwohl es keineswegs sicher ist, dass diese sie erreichen werden.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem verregneten Tag in den Bädern nahe Thonon stößt Frankenstein auf einen Band von Cornelius Agrippa, und diese Begegnung wird zu seinem Schicksal („fate", 37). Sein späteres Studium der Naturwissenschaften wird, obgleich unternommen im Reich der modernen Kenntnisse und Überzeugungen, doch immer aus dem Geist jener „wild fancy" von Cornelius Agrippa, Paracelsus und Albertus Magnus gespeist (38). Was Walton die Geschichte der Entdeckungsfahrten, was Shelley die Sammlung deutscher Schauergeschichten, das ist Frankenstein das Werk jener deutschen „Alchemisten": der Zündfunke eines sich unbegrenzt ausweitenden Phantasmas.

Diese Begegnungen finden alle in einer gewissen Eingrenzung statt, sie sind einsam und (mit Ausnahme) Waltons mit besonderen klimatischen Bedingungen verbunden: das schlechte Wetter, der Sturm und vor allem der *Regen* signalisieren durch den Roman hindurch die Begegnung mit dem Phantasma und vor allen Dingen die schreckenerregende Begegnung mit der Realisierung des Phantasmas. Die Schilderung der Auffindung des Stoffes (8), die Begegnung Frankensteins mit Cornelius Agrippa (37), die erste Desillusionierung in Bezug auf die „Alchemisten" (39), die „Animation" selbst natürlich (55), die flüchtige Begegnung mit dem Geschöpf bei der Rückkehr nach Genf (72 f.), die Wanderung in den Alpen, wo es zur längsten Begegnung kommt (92 ff.), die Ermordung Elizabeths (188 f.) – all diese so zentralen Ereignisse finden bei schlechtem Wetter statt, vorzugsweise bei Regen und Sturm. Natürlich wird man sagen, dass der Sturm eine Standardzutat für düsterromantische Schauergeschichten ist. Aber obgleich das richtig ist, hindert das noch nicht, dass Sturm und Regen hier eine systematische Stelle erhalten: So stellt sich Frankenstein interessanterweise in jener Wanderung, während derer es zum Treffen mit dem Geschöpf kommt, die Frage: „What were rain and storm to me?" (92) Frankenstein meint diese Frage offenbar rhetorisch, etwa in dem Sinn, dass jemand, der so wie er von Schicksal verfolgt ist, der so von inneren Stürmen zerrissen ist, das äußerliche Stürmen und Regnen nur wie nebenbei bemerkt. Doch wir können die Frage auch ruhig wörtlich nehmen, und dann dürfen wir eben fragen, was Sturm und Regen dem Frankenstein sind; die Antwort geben dann die Freunde Frankensteins: Nach der Ermordung Elizabeths sieht Frankenstein das Wesen durchs Fenster, schießt auf es, dieses entwischt aber mit einem Sprung in den See (!); die Suche nach dem Mörder wird bald erfolglos abgebrochen, „most of my companions believing it to have been a form conjured up by my fancy" (190). Eine Gestalt, die von der Phantasie Frankensteins heraufbeschworen wurde, genau das ist das Wesen ja, das Produkt eines Phantasmas. Der Regen kündigt die Begegnung mit dem Produkt des Phantasmas an.

Überhaupt weitet sich das Zentralmotiv des Regens zum *Flüssigen* überhaupt. Schweizer Seen, kleine schottische Inseln, der Eissee („sea of ice", also der Gletscher) der großen Begegnung zwischen Frankenstein und dem Wesen, das Nordmeer der Rahmenhandlung, nicht zuletzt auch das wässerige Auge des Monsters –

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Flüssige, Ungreifbare und seine Verhärtung und das Aufbrechen derselben spiegeln die vielfach verschlungenen Verhältnisse zwischen dem Phantasma, der Realisierung und der Rephantasmatisierung der letzteren.

Das zweite Zentralmotiv ist die *Einsamkeit*. Schon Shelleys Beschreibungen ihrer kindlichen Tagträumerein sind solche, in denen ein anderer nicht vorkommt, die sich also in vollkommener Einsamkeit zutragen. Auch Walton ist einsam, empfindet eben das aber schmerzlich; daher seine Sehnsucht nach einem Freund. Ganz anders Frankenstein: Er gelangt im Grunde erst, wenn es zu spät ist, aus einer fundamentalen Einsamkeit heraus, nämlich durch die Erzählung, deren Protokollant Walton und deren Zeuge der Leser ist. Durch das ganze Buch hindurch ist er bei aller gesellschaftlichen Einbindung ein Einsamer: wenn er Cornelius Agrippa entdeckt, wenn er nach Ingolstadt kommt („I was now alone", 43) und dann natürlich wenn er die Kreatur belebt. Niemals enthüllt er die Wahrheit über diese einem anderen Menschen; mit diesem Wissen und allem, was daraus folgt, ist Frankenstein unweigerlich allein. In seinen Fieberanfällen gibt er zwar mehrfach Hinweise auf die Wahrheit, doch die können von allen anderen als bloße Einbildung ausgelegt werden, anstatt als Zeugnis der katastrophischen Wirkung einer Verwirklichung des Phantasmas. Auch fehlt Frankenstein ganz die Neigung zur Geselligkeit: Es ist so, als würde ihn erst die, nicht von ihm selbst angestrengte Begegnung mit einem seiner Freunde daran erinnern, was ihm fehlte.

Die tragische Folge dieser Einsamkeit des Schöpfers ist eine nun wirklich unaufhebbare Einsamkeit seines Geschöpfes. Das ist ja dessen Leiden: dass es unwiderruflich von der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen bleibt. Interessanterweise schlägt sich das auch in der Schilderung nieder, die es selbst von seiner „Bildung" gibt: Shelley bezieht sich da sichtlich und bis in die Termini und Beispiele hinein auf empiristische Theorien der Erkenntnis, die ja alle – wie der Großteil der neuzeitlichen Philosophie – auf ein vereinzeltes Subjekt abheben.

Und dieses Verhältnis der Einsamkeit des Schöpfers und der Einsamkeit des Geschöpfes, welche letztere monströs werden muss, weil sie, anders als die Einsamkeit des Schöpfers, durch nichts mehr vermittelt ist, deutet schließlich auf das dritte Zentralmotiv hin: die *Nachkommenschaft*. So ist das Buch selbst eine solche Realität, die wie ein Nachkomme sowohl für sich wie für die Schöpferin und für die *Zeit*, in der sie entstand, dasteht und sein eigenes Schicksal entfaltet, monströs auch dieses. Shelley schließt ihre Einleitung mit den Worten: „And now, once again, I bid my hideous progeny go forth and prosper. I have an affection for it, for it was the offspring of happy days, when death and grief were but words which found no true echo in my heart." (10) Doch diese Nachkommenschaft ist eine, die in einer menschlichen Beziehung entstand, denn Erinnerung an heiterere Tage ist das Buch für Shelley vor allem dadurch, dass es sie an die Zeit mit Percy Shelley denken lässt, „when I was not alone". Es zeichnet sich also bereits eine wichtige Unterscheidung ab zwischen den Verwirklichungen eines Phantasmas, die aus einer So-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zialität heraus versucht werden, und denen, deren Zeugung und Geburt in geradezu monadischer Einsamkeit geschehen. *Monströs* muss beides sein, insofern als das Verwirklichte als solches mit dem Phantasma nicht zusammenfallen kann, dieses dementieren und subvertieren muss, indem es seine eigenen Gesetze entfaltet. Doch ein aus der Sozialität heraus verwirklichtes Phantasma vermag seinerseits eine Wirksamkeit in einer sozialen Realität zu entfalten (was man dann etwa eine Rezeptionsgeschichte nennen mag); dagegen ist das Geschöpf einer ganz und gar solitären Phantasie dazu verdammt, für immer ungesehen zu bleiben und bestenfalls destruktiv zu wirken, als das vollkommen andere.

Bücher bringen also Nachkommen hervor, nämlich nicht zuletzt andere Bücher. So wendet sich der von der Naturphilosophie enttäuschte junge Frankenstein mit diesen Worten von der „Möchtegernwissenschaft" ab: „[…] I at once gave up my former occupations, set down natural history and all its progeny as a deformed and abortive creation" (40). Der anderen deformierten Schöpfung, dem Monster, bleiben aber als Nachkommenschaft seiner erzwungenen Einsamkeit nur die Untugenden („vices", 142). Und zuletzt kehrt Frankenstein in seine autistische Einsamkeit zurück, indem er sich, mit der Realität zu einem Ende gelangt, in die Gesellschaft seiner toten Freunde phantasiert; Walton nennt das so: „Yet he enjoys one comfort, the offspring of solitude and delirium […]." (203)

Die drei Zentralmotive bündeln sich also um ein doppeltes zentrales Verhältnis: das zwischen *Phantasma und Realität* und das der *Vaterschaft*. Überall wirkt ein Phantasma, das in die Wirklichkeit drängt. Als Phantasma ist es paradiesisch, denn es steht ganz und gar in der Macht des Subjekts, das, insofern es phantasierendes ist, einsam bleibt. Das gilt für die Tagträumereien der jungen Shelley, das gilt für die Idee eines von ewigem Licht durchstrahlten Nordpols, die Walton pflegt, das gilt erst recht für das Phantasma der Schaffung von Leben, das als zentrales Phantasma der Erzählung dient. Nicht weniger aber gilt es für das Phantasma des Monsters, das sich angesichts des Edelmuts der Familie De Lacey, die es aus einem Schuppen heraus beobachtet, zu träumen erlaubt, in ihnen würde es Freunde finden: „[…] and sometimes I allowed my thoughts, unchecked by reason, to ramble in the fields of Paradise, and dared to fancy amiable and lovely creatures sympathizing with my feelings and cheering my gloom […]." (126)

Doch in dem Augenblick, wo ein Phantasma sich realisiert, verändert sich alles. Da Phantasie und Realität *ontologisch inkommensurabel* sind, wie Sartre gezeigt hat, *muss* die Verwirklichung dem Phantasma eine Wendung geben, die niemals vorgesehen war, muss sich letzten Endes etwas bilden, was seinen eigenen Gesetzen zu folgen hat, was nicht mehr in der Macht eines einsamen phantasierenden Subjekts steht. Das verwirklichte Phantasma wird monströs, und zwar aus Notwendigkeit. Das ist die Erfahrung, die Frankenstein macht:

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I had desired it with an ardour that far exceeded moderation; but now that I had finished, the beauty of the dream vanished, and breathless horror and disgust filled my heart. Unable to endure the aspect of the being I had created, I rushed out of the room and continued a long time traversing my bedchamber, unable to compose my mind to sleep. (55)

Das ist ebenfalls die Erfahrung, die das Monster macht, als es versucht, seine Träumereien der edlen Freundschaft und Liebe mit der Familie De Lacey in die Wirklichkeit zu überführen. Aber das Phantasma wird nicht einfach zerstört durch die Konfrontation mit seiner Realität. Ihm wird vielmehr eine neue Wendung, eine neue Abweichung und Richtung gegeben. Bei Frankenstein wendet sich das Phantasma der Schöpfung in Horror und Angst, beim Monster wird aus dem Phantasma menschlicher Gemeinschaft rückhaltloser Hass und Rachsucht. Und wie jedes Phantasma so geben auch diese den erfahrenen Realitäten ihre eigentümliche Färbung, um dann aus der so gefärbten Realität ihre Nahrung zu ziehen: „The agony of my feelings allowed me no respite; no incident occured from which my rage and misery could not extract its food […]" (135), so beschreibt das Monster seinen Zustand nach der Vertreibung aus dem Traum des Paradieses und dem Paradies des Traums.

Frankensteins Verdichtung von Realität und Phantasma geht sogar noch weiter, bis hin zu einer Travestie des ontologischen Gottesbeweises. Dieser geht davon aus, dass die bloße Denkbarkeit Gottes bereits der Beweis seines Seins ist; er schützt sich dabei vor dem Vorwurf der Willkür, ja der Wahnhaftigkeit seines Arguments (also vor dem einer phantastischen Allmacht der Phantasie) durch den Hinweis auf die besondere Natur seines „Gegenstands": Gott, als das absolute Sein, ist die Bedingung seiner Denkbarkeit und damit auch des Gottesbeweises. Für jeden anderen Gegenstand aber muss eine ähnliche Argumentationsweise genau dieser Kritik unterliegen. Und doch vollzieht Frankenstein nichts Geringeres als einen ontologischen Mörder- und Monsterbeweis: In dem Augenblick, in dem er die Idee fasst, das Monster könne der Mörder seines Bruders sein, ist er auch schon von der Wirklichkeit dieser Möglichkeit überzeugt: „No sooner did the idea cross my imagination than I became convinced of its truth […] The mere presence of the idea was an irresistable proof of the fact." (73) Dieser Beweis ist die Wiederholung und Umkehrung der ersten Verwirklichung des Phantasmas: So wie Frankenstein zum echten Schöpfer des Lebens wurde, indem er wie Gott einen unbelebten Körper beseelte, so ist unter dem Vorzeichen des verwirklichten und damit in Horror verkehrten Phantasmas der Gedanke an dieses bereits seine Verwirklichung. Denn nur Gottes Gedanken schaffen zugleich Realität. Frankenstein unterliegt somit dem Fluch seiner eigenen Macht.

Die Verkehrung von Phantasma und Realität wird am Ende auf die Spitze getrieben, wenn sich Frankenstein nach der Ermordung Elizabeths und dem Tod seines Vaters (!) zunehmend von der Festigkeit der Realität entfernt, zuerst in einer

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„einsamen Zelle“ im Irrenhaus die Träume des Zusammenseins mit seinen Geliebten für Realität nehmend (192), dann in der bewussten Entscheidung, das Verhältnis von Realität und Phantasie umzukehren: den Schlaf und Traum, in denen Frankenstein die Gemeinschaft mit den Toten genießt, für die Realität zu nehmen und stattdessen die Realität für einen Traum (197 f.). Als letztes Phantasma, das der Realität anhängt und diese befestigt, bleibt Frankenstein am Ende nur mehr die Rache: „[…] I must pursue and destroy the being to whom I gave existence; then my lot on earth will be fullfilled and I may die.“ (205)

Es ist auch bezeichnend, dass sich Frankenstein in dieser letzten Jagd die Wirklichkeit selbst in einer eigenartigen Unschärfe darstellt: Seine Schilderung ist in sich widersprüchlich und darin verräterisch: In der Verfolgungsjagd – in die beide, Verfolger und Verfolgter in einem unausgesprochenen Pakt wie in den letzten unausweichlichen Akt einer unglückseligen Beziehung einwilligen – wagen sich Frankenstein und das Monster in immer lebensfeindlichere Regionen vor. Frankenstein schildert, wie ihn wohl ein „spirit of good“ (197) leitete und beschützte, so dass er immer wieder, wenn er am meisten entkräftet war, etwas Essbares auf seinem Weg fand. Der Leser ist sofort an die heimlichen Wohltaten erinnert, die das Monster der Familie De Lacey tat. Den Verdacht bestätigt Frankenstein sogar schon auf der nächsten Seite ausdrücklich, denn eine schriftliche Notiz, die das Monster hinterlassen hatte, kündigte jenem an, dass er bald ein totes Wildtier finden werde, dass das Monster ihm als Stärkung hinterlassen hat. Und doch lässt Frankenstein nicht davon ab, von einem „guiding spirit“ (199, 201) zu sprechen! Es dringt also ganz offensichtlich das Phantasmatische, das sich in der Kommunion mit den Toten als Trost aufdrängt, in die Auffassung der Realität ein und färbt diese wider besseres Wissen. Dabei hätte der *Regen*, ein Regen aus dem Nichts!, Frankenstein bereits eines Besseren belehren können: „Often, when all was dry, the heaven cloudless, and I was parched by thirst, a slim cloud would bedim the sky, shed the few drops that revived me, and vanished.“ (197)

Frankenstein ist schließlich das Opfer seiner eigenen phantasmatischen Allmacht: einer phantasierten Allmacht und der Allmacht seiner Phantasie, die alle Realität an den Rand drängt. Und diese Phantasie war es auch, die in ihrer Verwirklichung das Drama erst angestoßen hatte.

Denn die besondere Gestalt, die das Verhältnis von Phantasma und Realität hier annimmt, ist das der Vaterschaft, genauer: einer *verfehlten Vaterschaft*. Der Roman handelt ausschließlich von Vätern und Söhnen. Es ist ganz erstaunlich, wie in diesem Roman einer Frau alle Frauenfiguren vollkommen belanglos und schablonenhaft bleiben; es sind einfach alles Heilige. Dabei ist den Frauen derartig gründlich das Leben entzogen, dass es etwa ganz und gar rätselhaft bleibt, warum Frankenstein und Elizabeth heiraten wollen: Ihre „Liebe“ bleibt bloße Behauptung.

Andererseits ist diese Schwäche der Frauengestalten, ihre Entrücktheit ins Madonnenhafte auch konsequent. Man mag daran zweifeln, ob solche Frauen Kinder

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bekommen können, ob man auch nur mit ihnen schlafen kann. Und in der Tat vollbringt Frankenstein ja eine *Vaterschaft ohne Mutter*. Das ist nicht in biologischer oder konservativ-ideologischer Hinsicht interessant (so dass man z.B. ein Plädoyer darin sehen sollte, dass ein Kind Vater und Mutter braucht oder ähnliche Parolen),[3] sondern wieder in Bezug auf die Ontologie des Subjekts. Was Frankenstein seinem Kind entzieht, ist ja nicht nur eine Mutter, sondern *jede Einbindung in alle Sozialität*. Er verdammt es zu einem Sein, in dem seine einzige Beziehung die zu seinem Schöpfer ist. Eine andere Beziehung hat es nicht: „Like Adam, I was apparently united by no link with any other being in existence […]." (125, ebenso 143)

Denn was ist das Monster anderes als ein Kind? Die Beschreibung seines Erwachens und langsamen Lernens stellt doch deutlich ein Kind vor den Leser hin, so wie die Vertreibung aus dem Paradies der De Laceys die Wut des von den Autoritäten enttäuschten Pubertierenden nachbildet. Die Situation ist nur um ein Weniges, aber Entscheidendes brutaler als bei einem anderen Kind: Dieses Kind ist in der Tat ganz allein gelassen. Die Isolation ist eine echte und ganz und gar reale. Wenn er etwa anhand der De Laceys menschliches Verhalten zueinander kennenlernt, dann ähnelt er in der Tat einem Kind, denn auch dieses betrachtet das eigenartige Schauspiel der „Erwachsenen" wie in einem Theater, geprägt von Unverständnis noch jeder Einzelheit. Der Unterschied liegt nur darin, dass ein Kind gewöhnlich an diesem Schauspiel versuchsweise und imitierend teilnehmen darf, so dass es bald das Spiel auch selbst schon spielen kann. Das ist dem Monster verwehrt.

Denn was macht es zum Monster? Dass es übergroß, mit übermenschlichen Kräften begabt, dass es hässlich ist? Das leuchtet doch wohl kaum ein. Und doch heißt es immer wieder, dass die Menschen es absolut und ohne Ausnahme fliehen, sobald sie es nur sehen. Aber Hässlichkeit ist doch immer nur ein sehr relatives und subjektives Kriterium. Hier ist aber offenbar von einer *objektiven Hässlichkeit* die Rede. Was sollte das sein? Es kann sich um nichts anderes handeln als darum, dass dieses Wesen keinen Vater und keinen Namen hat, dass ihm grundsätzlich jeder Weg in die menschliche Gesellschaft verschlossen bleibt, weil niemand es darin *eingeführt* hat, dass man ihm seine Monstrosität, die jedes Subjekt auszeichnet, also gewissermaßen *ansieht*, weil sie nicht mehr durch einen anderen vermittelt ist. Es muss ganz von sich selbst aus versuchen, sich einen Weg in diese Gesellschaft zu bahnen, doch das ist eben unmöglich. Denn in allem anderen ist das Wesen den Menschen um ihn herum ganz ähnlich: „God, in pity, made man beautiful and alluring, after his own image; but my form is a filthy type of yours, more horrid even

3 Auch Jesus hatte ja eine Mutter und *zwei* Väter, Josef und Gott! Es ist diese Überdetermination, die allein eine Einbindung in die bürgerliche Ordnung einerseits und die metaphysische andererseits möglich machte. Frankenstein vollzieht hingegen die jungfräuliche Geburt mit sich selbst, ganz ohne die Beteiligung eines anderen.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

from the very ressemblance. Satan had his companions, fellow devils, to admire and encourage him, but I am solitary and abhorred." (126)

Zugegebenerweise bleibt auch diese Erklärung letzten Endes unzureichend im Kontext des Romans, denn das Monster hat sich ja durch Selbststudium zu einem äußerst eloquenten und wohlgebildeten Wesen gemausert; dass dieses eine raue Stimme hat, würde da wohl kaum großartig ins Gewicht fallen. Was hier verhandelt wird, ist also vor allem die Überspitzung einer problematischen Situation, nämlich eben der Vaterschaft. Frankenstein ist jener, der seine väterlichen Pflichten nirgends anerkennt. Er ist ein wahrlich miserabler Vater. Das Geschöpf, Frucht seines Phantasmas, hat er verlassen. „I remembered Adam's supplication to his Creator. But where was mine? He had abandoned me, and in the bitterness of my heart, I cursed him." (127)

Diese große Frage des „Wer bin ich?", die sich einem Subjekt nicht nicht stellen kann, bedrängt das Monster daher in besonderer Vehemenz (115-7, 124), denn sie kann nicht einmal mit einem Namen, nur mit einem *unartikulierten Laut* beantwortet werden: „What was I? The question again recurred, to be answered only with groans." (117) In den Seiten, die diese Frage durchdeklinieren, zeigt sich besonders deutlich die apeirontische Natur des Subjektseins, denn die dortige reine Intensität ist eine, die sich im weiteren Verlauf des Buches immer wieder bald in Rachedurst, bald in Reue und neuer Sehnsucht artikuliert. Diese Intensität „ist" weder schon das eine, noch das andere, sie ist auch keine „Ambivalenz" zweier einander widerstreitender „Emotionen", sondern sie steht unfraglich *diesseits* der Artikulation in Hass und Sehnsucht.

Aber sind die folgenden Sätze nicht der exakteste Ausdruck einer Situation, in der sich zwangsläufig jedes Subjekt wiederfinden muss, dass es nämlich durch den autoritativen Schnitt des Namens, durch die Ideale und Sicherheiten, die es den anderen unterstellt, durch deren Schönheit und Vollkommenheit, denen gegenüber die eigene so ganz und gar zufällige und allzu bekannte und eben dadurch rätselhafte Gestalt unzulänglich erscheinen muss, dass das Subjekt sich also in seinem unaufhebbaren und beklagenswerten *Abweichungsein* erkennen muss: „As I read [die *Leiden des jungen Werther*], however, I applied much personally to my own feelings and condition. I found myself similar yet at the same time strangely unlike of the beings concerning whom I read and to whose conversation I was a listener" (124)?

Diese Abweichung von allen existierenden Setzungen und Ordnung – die denkerische, die körperliche, die sentimentale, die sprachliche… – ist umso bedrückender und beängstigender, als sie ihrem Wesen nach nicht auf den Begriff gebracht werden kann, ist sie doch die Abweichung von allen Begriffen! Das ist die konstitutive Monstrosität eines jeden Subjekts.

Ein viertes Zentralmotiv des Buches erhält hierdurch seine Aufklärung, nämlich die „mockery", also die spöttische oder absurde, in jedem Fall *verzerrende Nach-*

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ahmung des Wahren und Guten. Seinen Kern hat das Motiv im Sein jenes Wesens, das gar keine Chance hat, das Schauspiel des Zusammenlebens richtig zu erlernen, so nämlich, dass es dieses ohne Verzerrung mitmacht. Wie sollte das Monster nicht „mockery" betreiben, da man ihm niemals erlaubt hatte, wirklich mitzuspielen, also die Spielregeln „richtig" zu verwenden? Keine persönliche Autorität war sein Lehrer, geleitet war er nur von dem unbestimmten Streben nach Liebe und Anerkennung und der Beobachtung des Schauspiels der edlen De Laceys.

Doch liegt die „mockery", als unvollkommene Nachahmung und Travestie, längst in Frankenstein selbst beschlossen. Wie sollte es auch anders sein, ist sie doch – manchmal als notwendige Übergangsphase, manchmal als dauerhafte Haltung – im Sein des Subjekts als solchem beschlossen? Da dieses durch einen Schnitt konstituiert ist, das ihm Unverstandenes in unbedingter Autorität präsentiert, muss das Subjekt zuerst und lange und manches Mal eine Lebenszeit über schlechter Nachahmer einer Wahrheit sein, deren Besitz es dem anderen unterstellt.

Und wer besitzt diese Wahrheit? Die Eltern gewöhnlich, und im Kontext des Romans vor allem die Väter. In Frankenstein lassen sich mindestens drei verschiedene Vatertypen unterscheiden: Die echten Väter oder Väter-Väter, vor allen Dingen der Vater Frankensteins, aber auch eine Gestalt wie Mr. Kirwin (Kap. 21; dieser lässt dort auch den wirklichen Vater Frankensteins kommen), in gewisser Weise auch der Vater von Robert Walton; diese Väter sind die Vertreter und Besitzer des *Gesetzes*, einer Wahrheit, die bei ihnen als durchschaute, intim erkannte und verinnerlichte unterstellt wird. So ist Mr. Kirwin Magistrat, dem der des Mordes angeklagte Frankenstein vorgeführt wird; und Frankensteins Vater, der ebenfalls viele öffentliche Ämter bekleidete, ist fast immer mit „Gesetzen" verbunden, mit den bürgerlichen (77), mit besonderer Tugendhaftigkeit (30 f.), nicht zuletzt auch mit der Idee eines gewissen tätigen und gesunden Menschenverstandes (etwa in den Bemühungen des Vaters, seinen Sohn nach der Ermordung Clervals aus dessen Melancholie zu befreien – durchweg „vernünftige" Vorschläge und Ideen hat er da).[4]

4 Einer ist besonders interessant: Die Trauer, die der Familie durch den Tod des Sohnes William, durch die Hinrichtung der unschuldigen Justine und den Mord an Clerval entstanden ist, wird vielleicht bald durch die Geburt neuer Liebesobjekte gemildert, die dann an die Stelle jener treten können (184). Diese Idee erinnert an die berühmten Verse in Sophokles' *Antigone*, wo die Titelheldin erklärt, sie hätte sich nicht gegen Kreons Anordnungen gestemmt, wenn es sich um ein Kind von ihr oder einen Gatten gehandelt hätte; denn man kann ein neues Kind bekommen, wenn eines stirbt, man kann sich wieder verheiraten. Aber der Bruder, der den beiden mittlerweile verstorbenen Eltern geboren worden war, der lässt sich eben durch den Tod der Eltern nicht mehr ersetzen (V. 905-915). Die Absolutheit Antigones geht Vater Frankenstein aber ganz zweifellos ab. Er ist eben Stimme der „Vernunft" und einer gewissen Pragmatik.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch Waltons Vater gehört mit seinem *Verbot* der Seefahrt hierher. Er nähert sich aber bereits der zweiten Gruppe von Vätern an, den *toten Vätern* nämlich. Der Vater von Caroline (Frankensteins Mutter, 31), der von Elizabeth (33), der von Justine (63) – sie alle treten nur auf, um allzu bald für tot erklärt zu werden. (Bei Elizabeths Vater ist man sich zwar nicht ganz sicher, er ist aber so fern, dass es keinen wirklichen Unterschied mehr macht, ob er noch lebt oder nicht.) Fast scheint es, ihre Aufgabe bestünde lediglich darin, die (weiblichen) Figuren zu zeugen, sie der Handlung (als verwaiste und hilflose) zu übergeben und dann zu verschwinden.

Schließlich gibt es noch die *Vater-Imitate*, die „mockery" der Vaterschaft also. Schon Walton gehört zum Teil hierher, ist seine Tat doch – wie die Naturphilosophie für den desillusionierten Frankenstein – auch eine „abortive creation": die Expedition wird letzten Endes abgebrochen. Aber ihm lässt sich doch attestieren, dass er sich gebührend um sein Kind gekümmert hat; er hat sogar in seiner Schwester eine Art Mutterersatz beigebracht. Ganz anders aber natürlich Frankenstein selbst. Seine Vaterschaft wird zunächst auch ganz offen (und in einer erstaunlich präzisen ironischen Antizipation) anerkannt: „No father could claim the gratitude of his child so completely as I should deserve theirs." (51 f.) Das Geschöpf macht in seinen Schilderungen keinerlei Hehl daraus, dass das Verhältnis zwischen Frankenstein und ihm dem zwischen Gott und Adam bzw. den Engeln gleicht, und in einem christlichen Denken ist das schließlich die ultimative Vaterschaft, deren Paradigma selbst.

Die Väter-Väter strotzen vor Gesundheit und zupackender Energie. Wie sollten sie auch nicht, sind sie doch im Vollbesitz jenes Wissens davon, was das Leben ist und nach welchen Gesetzen es abläuft und damit auch zu leben ist. Frankenstein aber, dieser missratene Vater, der keinen Augenblick die notwendige Illusion eines autoritären Wissens aufrechterhalten kann, ist ständig *krank*. Diese Krankheit wird auch explizit in den Gegensatz zur väterlichen Kraft gesetzt: „Your father's health is vigourous […]" (62), schreibt Elizabeth in dem Brief, in dem sie sich um die Gesundheit Viktors nach der „Animation" sorgt. Auch hier sind es vor allem die Begegnungen mit dem Geschöpf des eigenen Phantasmas, die ihm alle Lebenskraft nehmen: „I was lifeless" (59), fast so als sauge ihm dieses nun Realität gewordene Phantasma, als „shadow" und „mockery" seiner selbst, alles Leben aus:

> I considered the being whom I had cast among mankind and endowed with the will and power to effect purposes of horror, such as the deed which he had now done, nearly in the light of my own vampire, my own spirit let loose from the grave and forced to destroy all that was dear to me. (74)

Diese vielen nervösen Zusammenbrüche, die Frankenstein erleidet, treiben ihn immer wieder auch, willentlich wie auch durch das Faktum (dass er sich niemandem

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anvertrauen kann), in jene Einsamkeit zurück, aus der das Monster entstanden war (86, 179).

Es ist bezeichnend, dass Frankensteins endgültige Umdeutung von Realität und Phantasma, deren willentliche Verkehrung erst nach dem Tod seines Vaters, jenes Vertreters aller Gesetze, eintritt. Andererseits bleibt diese Verkehrung eine *willentliche* und ganz bewusste. So sehr damit eine Verabschiedung von dem „gesunden Menschenverstand" verbunden ist, so sehr ist es auch eine souveräne und wirkliche *Entscheidung*. Und überhaupt: Erst jetzt, nachdem auch sein Vater tot ist, vermag es Frankenstein, sich in einer zwar perversen, aber immerhin hingebungsvollen Konsequenz seinem Kind zu widmen: dessen Verfolgung und Ermordung wird zu seinem letzten Ziel, ein Ziel, das auch das Monster anerkennt und akzeptiert. Erst jetzt also, viel zu spät, nimmt Frankenstein seine Funktion als Vater wahr und ernst – so spät, dass nichts mehr als der Tod des Kindes diese Funktion ausfüllen kann.

All diese Komplexe, die vier Zentralmotive und das doppelte Zentralverhältnis, werden zusammengehalten von einem *Zentralwort*, um das herum sie sich gruppieren: „*wretch*". Eine deutsche Übersetzung dieses Ausdrucks ist nicht wirklich möglich, denn er bezeichnet sowohl etwas Verachtenswertes wie etwas Bemitleidenswertes, und in dieser Doppeltheit wird er auch im Roman durchweg gebraucht. Es geht also immer um eine Abweichung von einem Gesetz, wobei nur ungewiss bleibt, inwieweit diese Abweichung zuzurechnen ist. Und diese Ungewissheit ist ja auch das Thema eines Romans, dessen beide Protagonisten beständig zwischen Schuld und Schicksal, zwischen Phantasma und Realität hin und herschwanken.

Auf den 200 Seiten des Romans kommt das Wort „wretch" (in allen seinen Formen: „wretch", „wretched", „wretchedness" „wretchedly") mindestens 61mal vor; ich habe dabei nur zwei Nennungen vor der „Animation" gefunden. Meist wird es auf das Monster angewandt, nicht selten aber auch auf Frankenstein oder das Haus und die Familie Frankenstein, zur Bezeichnung der Bedrängnis, in die sie durch das Wirken des Monsters geraten sind. Bezeichnend etwa der Ausdruck in Bezug auf das Gerichtsverfahren gegen jenes Mädchen, das schon den Namen Justine trägt: „wretched mockery of justice" (78).

„Wretch" tritt also immer dort auf, wo ein Phantasma ungefiltert und unvermittelt in eine Realität übergeht, die es notwendig mit den Gesetzen (der Natur oder des menschlichen Zusammenlebens) in Konflikt geraten lässt. *Noch genauer bezeichnet das Zentralwort die Stiftung einer Realität durch ein Phantasma, die als Realität ihre eigene Gesetzmäßigkeit stiftet, die sich als Abweichung von jeder gegebenen erweisen muss, und die als Realität zugleich nicht mit dem Phantasma koinzidieren kann, also quer steht sowohl zu Phantasma als auch zur schon bestehenden Realität*. Diese Abweichung oszilliert zwischen einer schuldhaften und einer schicksalhaften, einer „subjektiven" und einer „objektiven" – was ganz korrekt ist, denn das Subjekt ist als solches und dank seiner Seinsweise (nicht aufgrund ir-

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gendeiner persönlichen Bemühung) immer diese Abweichung. Dieses Oszillieren fasst das Zentralwort „wretch" als ein Zeichen mit einem schwankenden Vertex auf, so wie dieser schwankende Vertex selbst das Problem des Subjekts *abbildet*: als Abweichung die Ordnungen mit ihren Vertices zu umkreisen, auf der Suche nach einem, der das eigene Schwanken feststellen könnte. Wenn Frankenstein daher ein verfehlter Vater ist, dann wird deutlich, dass *die Schilderung der Situation des Monsters nichts weiter als eine minimal überzeichnete Darstellung der notwendigen Monstrosität des Subjekts als solchen ist*.

Wenn also Frankenstein im Film von 1931 im Moment der Belebung des Wesens geradezu wie in einem *Orgasmus* immer wieder und sich steigernd schreit: „It's alive!", um dann zusammenzubrechen, dann ist das sehr präzise: dieser Orgasmus Frankensteins ist wie der Scheidepunkt zwischen dem Phantasma und seiner betäubenden Realität, die ihre eigene Gesetzmäßigkeit stiften wird. (Es ist im Übrigen gleichgültig, ob, im konkreten Fall der Elternschaft, am Ursprung bloß ein sexuelles oder der Kinderwunsch als Phantasma steht; immer wird und muss sich das Phantasma als mit der Realität inkommensurabel erweisen.)

Davon abgesehen verbindet diesen *Film* allerdings nicht allzu viel mit dem Roman. Während in letzterem die eigentliche „Animation" in ein paar Sätzen und ohne jede Detaillierung auch nur des Mechanismus' beschrieben wird (55), sind die ersten 24 der insgesamt nur 67 Laufminuten des Films der pseudowissenschaftlichen Darstellung der Vorbereitung und der minutiösen Abbildung der „Animation" selbst gewidmet. Dabei verrät der Film nicht nur eine offensichtliche Faszination für das Wissenschaftliche und vor allem dessen dämonische Seite, sondern auch seine Komplizenschaft mit dem Szientismus: Durch einen Zufall wird dem Monster ein „abnormes", ein „Verbrechergehirn" eingepflanzt!

Vor allen Dingen aber fällt das Element der Einsamkeit völlig aus der Erzählung heraus: Erstens hat Frankenstein einen buckligen Gehilfen, der auf den Namen Fritz hört, zweitens wissen mindestens drei Leute in seiner Umgebung mehr oder weniger über seine Experimente bescheid. Dagegen weiß im Roman *niemand* davon; die Erzählung selbst und als solche ist da die sukzessive Überwindung jener Einsamkeit.

Stattdessen wird dem Film der Auftritt eines Conférenciers vorgeschaltet, der das Publikum auf die möglicherweise schockierende Natur des folgenden Films aufmerksam macht und es, soweit es sich dessen nicht gewachsen fühle, einlädt, nun das Kino zu verlassen – nur um dann mit süffisantem Lächeln zu sagen: „Well, we've warned you." Statt also das Schicksal der Ausgeburt der monadischen Phantasie Frankensteins zu verfolgen,[5] stiftet der Film von Anfang an einen *gemeinsa-*

5 Das Motiv der Vaterschaft ist auf einen, wenn auch vielsagenden Blick reduziert: Wenn der alte Frankenstein auf die bevorstehende Hochzeit seines Sohnes und auf einen aus

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

men Phantasieraum, den des Kinos selbst. Die „Animation" ist dabei sichtlich und selbstreflexiv als ein Spektakel aufgefasst, denn nicht nur ist in die Konstruktion der entsprechenden Sets offenbar viel Mühe und Geld geflossen, nicht nur steht sie fast in der Mitte des Films, Frankenstein kommentiert das Ganze auch so, als hätte er das Kino selbst im Kopf: „Quite a good scene, isn't it? One man crazy, three very sane spectators." Und der Mechanismus, der den zusammengeflickten Leib beleben soll, wird von ihm zurückgeführt auf den „ray that first brought life".

Das Monster wird also dort, im Film, als solches wörtlich genommen. Das Künstliche seiner Entstehung, das Hässliche seiner Gestalt, die moralische Abweichung, mit einem Wort: die spezifische Differenz (bei aller Ähnlichkeit) zum Menschen werden massiv betont. Zudem ist das Monster in diesem ersten Film *sprachlos* wie das Unbewusste selbst. Es ist ein *kollektives Monströses*, das ebenso kollektiv ausgetrieben wird, nämlich per Lynchmob.

Man kommt nicht umhin festzustellen, dass in Roman und Film unterschiedliche Auffassungen des Monströsen am Werk sind: Während der Roman letztlich die Monstrosität des Subjekts als solchen in Szene setzte, geht im Film eher die Angst um vor einem bösen, animalischen Kern, der droht, sich zu verselbständigen und der durch die vereinten Kräfte der Gemeinschaft ausgetrieben werden muss – um jeden Preis. Zugleich findet dieser böse Kern seinen Weg auf die Bühne, er ist im Wortsinn „spektakulär", wird vom Lichtstrahl des Projektors belebt und als gute Szene den gesunden Zuschauern präsentiert. Dieses kollektiv Monströse, das zu unterdrücken jedes braven Bürgers Pflicht ist, ist also ebenso beängstigend wie faszinierend. Letztlich ist es vor allen Dingen Boris Karloffs sensible Darstellung des Monsters,[6] die den Film am engsten mit dem Geist des Romans zusammenführt.

Auch Kenneth Branagh übernimmt in seiner, der Vorlage sehr viel treueren Verfilmung *Mary Shelley's Frankenstein* (1994) jenen Satz, der im Roman nicht auftaucht: „It's alive!" Dafür drückt aber der Dialog, den das Geschöpf am Ende mit Walton führt, die wesentlichen Verhältnisse in deutlicher Weise aus:[7]

Walton: Who are you?
Creature: He never gave me a name.
Walton: Why do you weep?
Creature: He was my father.

---

dieser Ehe erhofften Sohn für das Haus Frankenstein trinken lässt, zeigt die Kamera kurz das gequälte Gesicht des jungen Frankenstein.

6 Es ist bezeichnend, dass Karloff nur ungern von einem „Monster" sprach, lieber von einer „Kreatur" oder einem „Wesen".

7 Freilich muss Branagh dafür das Prinzip der Einsamkeit aufgeben: Das Geschöpf tritt mit einem anderen als seinem Schöpfer in Beziehung.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anhang 4: Das Roulettespiel. Anhang zu III, 6

Es reicht nie, darin liegt das Geheimnis des Spiels. Es reicht deswegen nicht, weil „reichen" überhaupt nicht das Wort ist, das hier gefordert wäre. Aber wir haben kein Wort für das, was zum Abschluss zwingen könnte – weil es dieses etwas nicht gibt.

Das Spiel hat nämlich zwei Charakteristika: Es ist unabschließbar und es ist leer, und daher immer überdeterminiert. Beides führt zusammen zur Unmöglichkeit, das Spielen aufzuhören.

Das Spiel ist unabschließbar. Jeder Genuss kennt im Prinzip ein Ende: Der Sex wird mit dem Orgasmus oder der Erschöpfung oder dem Schmerz abgeschlossen. Das Essen hört auf, wenn die Sättigung erreicht wird (zumindest sollte es das; wo es nicht geschieht, muss man bereits ein der Sucht Analoges vermuten). Im Sex und im Essen bin ich mit einer Materialität in intimstem Kontakt, in genussvoller Einheit, und doch oder deswegen hören diese Einheit und dieser Kontakt auf. Es gibt eine Sättigung, die erreicht werden kann. Nichts dergleichen gilt für das Spiel. Und das hat damit zu tun, dass das, was da gewonnen wird, nicht von der Art der Sinnlichkeit ist, sondern im Gegenteil das Abstrakteste überhaupt: das Geld. Denn Geld ist letztlich pure Zahl, und dieser Charakter tritt gerade beim Spiel besonders deutlich zutage. Denn die Zahlen sind unendlich; deswegen kann man auch nicht sagen, dass man irgendwann „genug" Geld gewonnen hätte. Das gibt es einfach nicht: „genug Geld". Es kann immer noch mehr sein. Im Grunde würde nur der Gewinn alles Geldes der Welt befriedigen. Und das ist nun einmal ausgeschlossen.

Das Spiel ist leer. Nichts auf dem Spielfeld hat eine Bedeutung. Es sind Zahlen, abgeordnet ihrer Reihe nach. Dann gibt es die selben Zahlen noch einmal im Kreisel. Die haben verschiedene Farben, nämlich genau zwei. Dann sind die Zahlen zusätzlich noch unterteilt, nämlich nach den allerbanalsten Kriterien, nach gerade/ungerade, nach ihrer Höhe, ihrer Anordnung, der Anordnung im Kreisel etc. Alle diese Kriterien sind so vollkommen oberflächlich und in ihrer Offensichtlichkeit durchaus „rational", dass sie im strengsten Sinn willkürlich sind. Aber genau daran hängt alles.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denn der Spieler ist *abergläubisch*, und nur deswegen kann er Spieler sein. Jeder Spieler weiß mit vollkommenster Gewissheit, dass auf dem Roulettetisch nur ein Gesetz gilt, und das ist der reinste Zufall, der nur denkbar ist. (Wahrscheinlich würde vom echten Spieler der Versuch z.B. des Croupiers, zu betrügen, nicht so sehr als ein Betrug an ihm, dem Spieler, als vielmehr als ein Verrat am Spiel empfunden werden, an der Unberührbarkeit, der dummen Sprachlosigkeit und Unveränderlichkeit der willkürlichen Regeln.) Der Spieler weiß das sehr wohl, aber in dem Augenblick, wo er seinen Einsatz setzt, in dem er überlegt, wo und wie er setzen soll, um am besten zu gewinnen, vergisst er das. Oder genauer: Der Zwang, sich selbst eine vollkommen willkürliche Entscheidung zu rechtfertigen, ja: allererst Gründe zu finden (zu erfinden), die eine vollkommen willkürliche Entscheidung rechtfertigen können, einerseits und die Sprachlosigkeit und Kälte und Sinnlosigkeit des Tisches andererseits, gepaart mit dem dumpfen Zufall, der den Tisch beherrscht – all das lässt den Spieler *springen*. Er überspringt das Feld mit den Zahlen, das ihm für absolut alles zur Grundlage werden kann, gerade weil es für sich nichts, absolut nichts bedeutet, hin auf ein *Schicksal*, dem er sich anvertraut. Der Glauben an dieses Schicksal ist unverbrüchlich: Und wenn er tausendmal von seinem „untrüglichen Gefühl", seiner „Intuition" oder seinem „unfehlbaren System" enttäuscht wurde, in dem Moment, wo er setzen soll, steht die Gewissheit, als wäre sie tausendmal gestärkt worden. Noch genauer: Gerade weil er enttäuscht wurde, immer wieder enttäuscht wurde, muss nun der nächste Wurf, der gerade bevorstehende Einsatz zu einer umso triumphaleren Genugtuung und Wiedergutmachung werden. Aus den Aschen der Niederlagen wird der Vogel des endgültigen Sieges sich erheben, und nur weil er sich aus ihnen erhebt, weil das Vertrauen, dass dieser Sieg eintreffen würde, niemals nachließ, nur deswegen wird der Sieg jener absolute Triumph werden.

Wir haben hier also, in einem Moment absoluter erotischer Hingabe, absoluter Gewissheit und vollkommenen Aufgehens im Augenblick noch jenen *Haarriss der Welt*, der sich immer zu entziehen trachtet. Die Sucht entsteht erst aus ihm. Nur weil es die Spaltung in ein Wissen um die Blindheit des Zufalls und die Gewissheit des Schicksals gibt, kann das Spiel jenes Fieber entfachen, das es so verheerend macht. Gäbe es nur das Wissen, dann würde niemals jemand spielen: Es wäre einfach unsinnig und unvernünftig. Gäbe es nur die Gewissheit, dann bräuchte niemand je spielen, denn dann müsste sie ja nicht erprobt werden. Was im Spiel auf dem Spiel steht, ist also das Begehren, den Haarriss zu kitten, Wissen und Gewissheit zu einer Deckung zu bringen, die nur gelegentlich, und dann nur für Augenblicke erreicht ist. Sie wäre aber erst erreicht, wenn sich das Schicksal als vollkommen deckungsgleich mit dem Zufall erwiese. Und da jenes zu diesem Zweck alle scheinbaren Ungerechtigkeiten der Vergangenheit wettmachen und alle zukünftigen unmöglich machen müsste, könnte nur der absolute Gewinn das leisten. So tut sich zwischen dem Wissen um den Zufall und der Gewissheit des Schicksals ein Hiatus

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf, der nicht geschlossen werden kann, zumindest nicht für lange. Dieser Hiatus entsteht aber nur und ausschließlich dadurch, dass eine *Verdünnung der Welt* vorhergegangen ist: Alles Konkrete, Materielle, Sinnliche, Einzelne und Individuelle ist aus dem Spiel gewichen, um einer Welt der puren Abstraktion Platz zu machen. Es tut sich also ganz präzise ein Loch auf, zwischen der Leere und Abstraktheit der Zahlen einerseits und der Fülle, die das Schicksal verspricht.

Dieses *Loch* hat mehrere Statthalter auf dem Tisch. Zum einen findet es sich im *Kreisen* der Kugel um ein Zentrum, das selbst keine Bedeutung mehr hat: Die Kugel kommt niemals in der Mitte zu stehen, immer an der Peripherie! Gott, jene große Chiffre der Fülle, die ihren Mittelpunkt überall, ihre Peripherie nirgends hat, ist konstitutionell aus dem Spiel ausgeschlossen. Die Fülle ist unerreichbar. Zweitens ist das Loch auch konkret jene *Öffnung*, in die alle Jetons, alle „Würflinge", verschwinden, jener rätselhafte Kanal in eine Unterwelt, die alle Reichtümer beherbergt, die undurchschaubaren Mechanismen gehorcht (denn an den modernen Tischen gibt sie die Jetons, nach Wert geordnet, automatisch durch kleinere Öffnungen wieder her), und in die einzudringen das letzte Phantasma wäre. Aber selbst dieses Phantasma ist letztlich nicht möglich für den Spieler, denn es hieße, die flächige, ebene Welt des Tisches zu überwinden auf eine Welt, die eine Tiefe kennt. Aber wie gezeigt ist das Spiel nur dadurch so unwiderstehlich, dass es Oberfläche bleibt, um zum Ansatzpunkt eines Schicksals werden zu können, das allein, und *von Außen*, Tiefe geben wird.

Vor allem aber findet das Loch seine Entsprechung in der *Null*. In ihr kulminiert das Roulettespiel, und das in mehrerlei Hinsicht. Erstens ist die Null ein Element tiefster Verunsicherung wie Stabilität. Einerseits ist die Null jenes Element, das in keine der sauberen Aufteilungen des Feldes passt. Es ist jenes Moment des Chaos, das die Symmetrie der Ordnung durchkreuzt, durchquert, aufzulösen droht. Dadurch ist es aber auch das Element der Stabilität, und zwar gerade deswegen, weil die Null nicht in den Aufteilungen aufgeht. Sie ist den Ordnungen zugleich immanent – weil sie ebenso auf dem Tableau und auf dem Kreisel auftaucht wie jede andere Zahl – und transzendent – weil sie nicht zu den Aufteilungen gehört. Aber nur deswegen ist sie zugleich Symbol der größten Herausforderung und Versprechen des größten Triumphes. *Der Spieler spielt immer gegen die Null*. Der größte Triumph ist dieser: alles auf die Null setzen, und gewinnen.

Der Spieler spielt gegen die Null, und das heißt: Wenn er verliert, wird er von der Null gefickt, wenn er gewinnt, fickt er die Null. Wenn er verliert, *durchzieht* die Leere und Sinnlosigkeit der Null sein Wesen, wie eine Faser einen Stoff. Die Niederlage ist nicht unbedingt dramatisch; sie ist immer *flach*, leer, stumm, blind, dumpf. Kein Relief, keine Bedeutung, die Abwesenheit des Schicksals. (Wie gesagt kann nur dadurch aber auch die Ankunft des Schicksals umso emphatischer als bloß aufgeschoben erlebt werden.) Wenn der Spieler aber gewinnt, ist es, als fülle sich (als fülle er?) für einen Augenblick jenes Loch, jene Leere, für die die Null steht.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wer davon träumt, alles auf die Null zu setzen und alles zu gewinnen, der träumt davon, die Leere ein für alle Mal zu füllen. Und eine gefüllte Null ist keine mehr: die Abschaffung der Leere, die Beschwörung des Schicksals. (Wiederum: die Anlage des Spiels, seine prinzipielle Unabschließbarkeit, macht dieses Phantasma zu einem trügerischen. Übrigens erhält es seine Stellvertreter sofort und immer schon in nachgeordneten Phantasmata, etwa den Vorstellungen, wie man mit wie viel Geld aus dem Laden herausspazieren wird, die Welt zu Füßen, jene unbestimmten, vagen Ideen des Reichtums und der Widerstandslosigkeit der Welt, die sich in solchen Momenten aufzudrängen pflegen.)

Das Spielen ist also durchaus ein Ficken. Aber es ist eines *ohne jeden Genuss*. Die Unabschließbarkeit und die Nicht-Materialität des Spiels machen den Genuss und den Orgasmus unmöglich; letzterer bleibt aufgeschoben. Das Spiel ist sicher sinnlich – schon wie man unwillkürlich anfängt, die Jetons zwischen den Fingern spielen und hin und her gleiten zu lassen; aber diese Sinnlichkeit ist abgetrennt von der Metaphysik des Spiels (jener erträumten Deckung von Zufall und Schicksal). Es gibt zwischen ihnen keine Vermittlung. Das Spiel ist reiner Kitzel, Fieber. Es ist wie eine Welle, und es nagelt auf den einen Augenblick fest, in dem man ist. Zugleich mit der Zeit schmilzt auch die Welt ein: nur man selbst, der Jeton und die Kugel. Nichts anderes zählt. Diese radikale Konzentration von Zeit und Welt ist, wie gesehen, nicht das Gegenteil, sondern die höchste Verschärfung des Haarrisses der Vertices. Sie kennt aber kein Mittleres mehr, in dem sich eine materielle Verdichtung konstituieren könnte. Gleichwohl überwältigt sie. In der Spielpause erschrickt der Spieler über seine eigene Stimme: Sie ist wie verändert, klingt hart, kalt, metallisch. Ihm ist, als würde eine riesige Welle abebben, und alles, was bleibt, ist eine kalte, leblose, sterile Leere. (Es ist sichtlich eine andere Leere als die der Null.)

Camus hat in seinem *Caligula* eine Formel gefunden, die jene Form des Fiebers und Kitzels exakt beschreibt. In Bezug auf die exzessiven und ins Leere laufenden Orgien am Kaiserhof, die nur noch aus dem *Willen zur Übertretung* und nicht mehr aus einer *Bewegung des Genusses* heraus abgehalten werden, sagt Caligula: „[…] toutes ces nuits où le plaisir était aigu et sans joie […]." (IV, 13).[1] Auch das Spiel ist so eine Lust, die keine Freude kennt und die scharf und *spitz* bleibt, geradezu abstrakt und kalt und bloß „geistig".

1 Albert Camus: Caligula. 167.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973. 7-77.

Andersch, Alfred: Sansibar oder der letzte Grund. Zürich: Diogenes 2006.

Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1994.

Assoun, Paul-Laurent: Le sujet et l'Autre chez Levinas et Lacan. In: Rue Descartes 7 (1993). 123-145.

Augé, Marc: Nicht-Orte. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. München: Beck 2010.

Bachmaier, Helmut (Hg.): Texte zur Theorie der Komik. Stuttgart: Reclam 2005.

Barthes, Roland: Mythologies. Paris: Seuil 1957.

Barthes, Roland: Le plaisir du texte. Paris: Seuil 1973.

Barthes, Roland: Leçon. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977. Paris: Seuil 1978.

Bataille, Georges: L'érotisme. Paris: Minuit 1957.

Benjamin, Walter: Kairos. Schriften zur Philosophie. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Ralf Konersmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.

Bergson, Henri: Essai sur les données immédiates de la conscience. Édition critique réalisée par Arnaud Bouaniche. Paris: PUF ^{10}2013.

Bergson, Henri: Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Édition critique réalisée par Camille Riquier. Paris: PUF ^{10}2013.

Bergson, Henri: L'évolution créatrice. Édition critique réalisée par Arnaud François. Paris: PUF ^{12}2013.

Bergson, Henri: L'effort intellectuel. In: Bergson: L'énergie spirituelle. Édition critique réalisée par Arnaud François, Élie During, Stéphane Madelrieux, Camille Riquier, Guillaume Sibertin-Blanc, Ghislain Waterlot. Paris: PUF ^{9}2009. 153-190.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bermes, Christian: Philosophie der Bedeutung. Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit. Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Hönigswald. Würzburg: K&N 1997.

Bernet, Rudolf: Husserls Begriff des Noema. In: Samuel Ijsseling (Hg.): Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung. Dordrecht: Kluwer 1990. 61-80.

Bernet, Rudolf: Derrida – Husserl – Freud. Die Spur der Übertragung. In: Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997. 99-123.

Bernet, Rudolf: Husserls Begriff des Phantasiebewusstseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewussten. In: Christoph Jamme (Hg.): Grundlinien der Vernunftkritik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997. 277-306.

Bernet, Rudolf: Trieb, Lust und Unlust. Versuch einer philosophischen Grundlegung psychoanalytischer Begriffe. In: Ulrike Kadi und Gerhard Unterthurner (Hg.): sinn macht unbewusstes – unbewusstes macht sinn. Würzburg: K&N 2005. 102-118.

Best, Otto F.: Der Witz als Erkenntniskraft und Formprinzip. Darmstadt: WBG 1989.

Die Bibel. Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe. Hg. von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke. Bonn: Lempertz 2008.

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg i.Br.: Herder 2002.

Blumenberg, Hans: Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität. In: Hans Ebeling (Hg.): Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 1996. 144-207.

Boehm, Rudolf: Die Phänomenologie der Geschichte. In: Ders.: Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien. Den Haag: Nijhoff 1968. 237-256.

Boelderl, Artur R.: Nichts zum lachen. Die Gabe der Gegenstandslosigkeit nach Bataille. In: Journal Phänomenologie 39 (2013): Lachen. 23-31.

Borsche, Tilman: Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche. München: Fink 1990.

Brodbeck, Karl-Heinz: Zur Philosophie der Kreativität. Historische und interdisziplinäre Aspekte. In: Johannes F.M. Schick, Robert Hugo Ziegler (Hg.): Die innere Logik der Kreativität. Würzburg: K&N 2013. 41-68.

Büchner, Georg. Gesammelte Werke. Hg. sowie mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Büchner, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen versehen von Gerhard P. Knapp. München: Goldmann [10]1995.

Bufalino, Gesualdo: Das Pesthaus. Aus dem Italienischen von Karin Fleischanderl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Burke, Edmund: A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful. Edited with an introduction and notes by Adam Phillips. Oxford: Oxford UP 2008.

Burton, Robert: The Anatomy of Melancholy. Edited and with an Introduction by Holbrook Jackson. And with a new Introduction by William H. Gass. New York: New York Review Books 2001.

Camus, Albert: Caligula. Édition de Pierre-Louis Rey. Paris: Gallimard 1993.

Canetti, Elias: Die Blendung. Frankfurt a.M.: Fischer 1965.

Canetti, Elias: Masse und Macht. Frankfurt a.M.: Fischer [30]2006.

Canetti, Elias: Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972. München: Hanser 1973.

Canetti, Elias: Das Augenspiel. Lebensgeschichte 1931-1937. [16]2008.

Canetti, Elias: Die Fliegenpein. Aufzeichnungen. Frankfurt a.M.: Fischer [2]2002.

Canetti, Elias: Nachträge aus Hampsteadt. Aus den Aufzeichnungen 1954-79. Frankfurt a.M.: Fischer 1999.

Canetti, Elias: Aufzeichnungen 1992-1993. Frankfurt a.M.: Fischer 1999.

Canetti, Elias: Aufzeichnungen für Marie-Louise. Aus dem Nachlass herausgegeben und mit einem Nachwort von Jeremy Adler. Frankfurt a.M.: Fischer 2009.

Canguilhem, Georges: Le normal et le pathologique. Paris: PUF [11]2011.

Castoriadis, Cornelius: Science moderne et interrogation philosophique. In: Les carrefours du labyrinthe 1. Paris: Seuil 1978. 191-285.

Castoriadis, Cornelius: Technique. In: Les carrefours du labyrinthe 1. Paris: Seuil 1978. 289-324.

Deleuze, Gilles: Le bergsonisme. Paris: PUF [4]2011.

Deleuze, Gilles: Différence et répétition. Paris: PUF [12]2011.

Derrida, Jacques: De la grammatologie. Paris: Minuit 1967.

Derrida, Jacques: ‚Genèse et structure' et la phénoménologie. In: L'écriture et la différence. Paris: Seuil 1967. 229-251.

Derrida, Jacques: La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage. In: Marges de la philosophie. Paris: Minuit 1972. 185-207.

Derrida, Jacques: La main de Heidegger (Geschlecht II). In: Derrida: Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais. Paris: Flammarion 1990. 173-222.

Derrida, Jacques: Heideggers Hand (Geschlecht II). In: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Mit einer Einführung hg. von Peter Engelmann. Stuttgart: Reclam 2010. 165-223.

Descartes, René: Œuvres. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin 1996. (AT).

Descartes, René: Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Gerhart Schmidt. Stuttgart: Reclam 1986.

Dutli, Ralph: Nichts als Wunder. Essays über Poesie. Zürich: Ammann 2007.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dutli, Ralph: Fatrasien. Absurde Poesie des Mittelalters. München: Piper 2012.

Eisenhauer, Gregor (Text), Puth, Klaus (Illustrationen): Kleines ABC der vergessenen oder so gut wie nie aufzufindenden Tierarten, nebst einer Erklärung, wie es dazu kam, zum Alphabet. Halle a.d. Saale: Mitteldeutscher Verlag 2007.

Elberfeld, Rolf: Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen. In: Tilman Borsche (Hg.): Denkformen – Lebensformen. Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, Hildesheim 3.-6. Oktober 2000. Hildesheim: Olms 2003. 169-185.

Elberfeld, Rolf: Zeit und Denken. Dogens Bedeutung für ein Philosophieren der Gegenwart. In: Walter Schweidler (Hg.): Zeit: Anfang und Ende/Time: Beginning and End. Ergebnisse und Beiträge des Internationalen Symposions der Hermann und Marianne Straniak Stiftung Weingarten 2002. Sankt Augustin: Academia 2004. 123-144.

Ende, Michael: Momo. Ein Märchen-Roman. München: Piper ^{5}2011.

Figal, Günter: Über die Schönheit der modernen Kunst. In: Kunst. Philosophische Abhandlungen. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 70-80.

Fischer, Kuno: Über den Witz. Ein philosophischer Essay. Tübingen: Klöpfer & Meyer 1996.

Fleck, Ludwik: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre von Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einleitung hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

Fleck, Ludwik: Denkstile und Tatsachen. Gesammelte Schriften und Zeugnisse. Hg. und kommentiert von Sylwia Werner und Claus Zittel unter Mitarbeit von Frank Stahnisch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011.

Føllesdal, Dagfinn: Husserl's Notion of Noema. In: The Journal of Philosophy 66 (1969) 20. 680-687.

Foucault, Michel: Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris: Gallimard 1975.

Frege, Gottlob: Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Mit einem Nachwort hg. von Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam 1987.

Frege, Gottlob: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Hg. und eingeleitet von Günther Patzig. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.

Freud, Sigmund: Traumdeutung. Über den Traum. Gesammelte Werke, chronologisch geordnet. Band II und III. Frankfurt a.M.: Fischer ^{3}1961.

Freud, Sigmund: Über den Gegensinn der Urworte. In: Gesammelte Werke, chronologisch geordnet. Band VIII: Werke aus den Jahren 1909-1913. Frankfurt a.M.: Fischer ^{4}1964. 213-221.

Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Gesammelte Werke, chronologisch geordnet. Band IX. Frankfurt a.M.: Fischer ^{3}1961.

Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke, chronologisch geordnet. Band XI. Frankfurt a.M.: Fischer ^{9}1998.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gay, Peter: Freud. Eine Biographie für unsere Zeit. Aus dem Amerikanischen von Joachim A. Frank. Frankfurt a.M.: Fischer 2006.

Geier, Manfred: Worüber kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 2006.

Graeser, Andreas: Das hermeneutische ‚als'. Heidegger über Verstehen und Auslegung. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 47 (1993) 4. 559-572.

Gómez Dávila, Nicolás: Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. Ausgewählte Sprengsätze. Hg. und mit einem Essay versehen von Martin Mosebach. Aus dem Spanischen von Thomas Knefeli, Günter Maschke, Michaela Meßner und Günther Rudolf Sigl. Frankfurt a.M.: Eichborn 2007.

Grünbein, Durs: Der cartesische Taucher. Drei Meditationen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

Güntert, Hermann: Von der Sprache der Götter und Geister. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur Homerischen und Eddischen Göttersprache. Halle a.d. Saale: Niemeyer 1921.

Handke, Peter: Versuch über die Müdigkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.

Hardt, Michael; Negri, Antonio: Multitude. War and Democracy in the Age of Empire. New York: Penguin 2004.

Hegel, Georg Wilhelm: Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{6}1998.

Hegel, Georg Wilhelm: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer ^{17}1993.

Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann ^{8}1995.

Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? Frankfurt a.M.: Klostermann ^{15}1998.

Heidegger, Martin: Aus einem Gespräch von der Sprache, zwischen einem Japaner und einem Fragenden. In: Unterwegs zur Sprache. Stuttgart: Klett-Cotta ^{14}2007. 83-155.

Heidegger, Martin: Das Wesen der Sprache. In: Unterwegs zur Sprache. Stuttgart: Klett-Cotta ^{14}2007. 157-216.

Heidegger, Martin: Holzwege. Gesamtausgabe. I. Abteilung. Band 5. Hg. von Friedrich- Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann. 1977.

Heiden, Uwe an der: $e^{2\pi i} - 1=0$. Warum braucht die Mathematik eine besondere Schrift. In: Waltraud ‚Wara' Wende (Hg.): Über den Umgang mit der Schrift. Würzburg: K&N 2002. 251-275.

Henrich, Dieter: Freie Komik. In: Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning (Hg.): Das Komische. München: Fink 1976. 385-389.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Hg. von Hans Dietrich Irmscher. Stuttgart: Reclam 1966.

Hesse, Herrmann: Die Morgenlandfahrt. Eine Erzählung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.

Hill, Carl: The Soul of Wit. Joke Theories from Grimm to Freud. Lincoln. University of Nebraska Press 1993.

Hoffmann, E.T.A.: Prinzessin Brambilla. Ein Capriccio nach Jakob Callot. Mit 8 Kupfern nach Callotschen Originalen. Herausgegeben von Wolfgang Nehring. Stuttgart: Reclam 1971.

Hume, David: A Treatise of Human Nature. Ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford UP 2000.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu hg. von Karl Schuhmann. Husserliana III/1. Den Haag: Nijhoff 1971.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hg. von Marly Biemel. Husserliana IV. Den Haag: Nijhoff 1952.

Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. von Walter Biemel. Husserliana VI. Den Haag: Nijhoff 1954.

Husserl, Edmund: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hg. von Iso Kern. Husserliana XV. Den Haag: Nijhoff 1973.

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Hg. von Elmar Holenstein. Husserliana XVIII. Den Haag: Nijhoff 1975.

Husserl Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hg. von Ursula Panzer. Husserliana XIX/1. Den Haag: Nijhoff 1984.

Husserl Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hg. von Ursula Panzer. Husserliana XIX/2. Den Haag: Nijhoff 1984.

Iser, Wolfgang: Das Komische: ein Kipp-Phänomen. In: Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning (Hg.): Das Komische. München: Fink 1976. 398-402.

Jakobson, Roman: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971. Hg. von Elmar Holenstein und Tarcisius Schelbert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.

Johns, Geoff; Reis, Ivan: Blackest Night. New York: DC Comics 2009.

Jullien, François: Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du *Yi king*, le *Classique du changement*. Paris: Grasset 1993.

Jullien, François: Du ‚temps'. Éléments d'une philosophie du vivre. Paris: Grasset 2001.

Jullien, François: Philosophie du vivre. Paris: Gallimard 2011.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Franz Kafka: Briefe 1902-1924. Gesammelte Werke. Hg. von Max Brod. Frankfurt a.M.: Fischer 1975.

Franz Kafka: Tagebücher 1910-1923. Gesammelte Werke. Hg. von Max Brod. Frankfurt a.M.: Fischer 1983.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer 1900 ff. Seit 1923: de Gruyter. (AA).

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Band III und IV. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [13]1995.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Band X. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.

Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Hg. von Reinhard Brandt. Hamburg: Meiner 2000.

Kleist, Heinrich von: Über das Marionettentheater. In: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe. Hg. von Helmut Sembdner. München: dtv [2]2008. Zweiter Band. 338-345.

Koestler, Arthur: Insight and Outlook. An inquiry into the common foundations of science, art and social ethics. New York: Macmillan 1949.

Koonz, Claudia: The Nazi Conscience. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 2003.

Kues, Nikolaus von: Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Mit einer Einleitung von Karl Bormann. Hamburg: Meiner 2002. (Lizenzausgabe für die WBG).

Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Aus dem Amerikanischen von Kurt Simon. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.

Lacan, Jacques: Écrits I. Paris: Seuil 1999.

Lacan, Jacques: Le séminaire. Livre III: Les psychoses. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil 1981.

Lacan, Jacques: Le séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil 1986.

Lacan, Jacques: Le séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil 1973.

Lacan, Jacques: Le séminaire. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil 1991.

Landgrebe, Ludwig: Prinzipien der Lehre vom Empfinden. In: Zeitschrift für philosophische Forschung VIII/2. 195-209.

Landgrebe, Ludwig: Meditation über Husserls Wort „Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins". In: Tijdschrift voor Filosofie 36 (1974) 1. 107-126.

Landgrebe, Ludwig: Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte. In: Phänomenologische Forschungen (Alte Folge) 3 (1976). 17-47.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Die philosophischen Schriften. Hg. von Carl Immanuel Gerhardt. Berlin: Weidmann 1875-1890. (GP).

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld. Introduction, texte et commentaire Georges Le Roy. Paris: Vrin ^{6}1993.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Discours de métaphysique. Suivi de ‚Monadologie' et autres textes. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris: Gallimard 2004.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: Nouveaux essais sur l'entendement humain. Chronologie, bibliographie, introduction et notes par Jacques Brunschwig. Paris: Flammarion 1990.

Levinas, Emmanuel: Le temps et l'autre. Paris: PUF ^{9}2007.

Levinas, Emmanuel: De l'existence à l'existant. Paris: Vrin 2004.

Levinas, Emmanuel: Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité. Paris: Librairie générale française 1990.

Locke, John: An Essay concerning Human Understanding. Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press 1975.

Lohmar, Dieter: Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis. Dordrecht: Kluwer 1998.

Lohmar, Dieter: Phänomenologie der schwachen Imagination. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung. Dordrecht: Springer 2008.

Lotz Christian: The Historicity of the Eye. A Phenomenological Defense of the Culturalist Conception of Perception. In: Phänomenologische Forschungen (2009). 79-94.

Nancy, Jean-Luc: Larvatus pro Deo. In: Volker Bohn (Hg.): Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990. 468-501.

Malebranche, Nicolas: De la recherche de la vérité. Livres IV-VI. Présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout. Paris: Vrin 2006.

Mann, Thomas: Buddenbrooks. Verfall einer Familie. Frankfurt a.M.: Fischer 1990.

Mathieu, Marc-Antoine: Julius Corentin Acquefacques, prisonnier des rêves. Paris: Delcourt. 1: L'Origine 1991. 2: La Qu… 1991. 3: Le Procéssus 1993. 4: Le Début de la fin 1995. 5: La 2, 333^{e} dimension 2004.

Maul, Stefan M. (Hg.): Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert von Stefan M. Maul. München: Beck ^{4}2008.

Melle, Ulrich: Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty. Den Haag: Nijhoff 1983.

Merleau-Ponty, Maurice: Phénoménologie de la perception. In: Œuvres. Édition établie et préfacée par Claude Lefort. Paris: Gallimard 2010. 655-1167.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Merleau-Ponty, Maurice: Le langage indirect et les voix du silence. In: Signes. Paris: Gallimard 1960. 63-135.

Merleau-Ponty, Maurice: Das indirekte Sprechen und die Stimmen des Schweigens. In: ders.: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Auf der Grundlage der Übersetzung von Hans Werner Arndt, Claudia Brede-Konersmann, Friedrich Hogemann, Andreas Knop, Alexandre Métraux und Bernhard Waldenfels neu bearbeitet, kommentiert und mit einer Einleitung hg. von Christian Bermes. Hamburg: Meiner 2003. 111- 175.

Milton, John: Paradise Lost. Ed. by Alastair Fowler. Revised second edition. Harlow: Pearson 2007.

Möckel, Christian: Einführung in die Transzendentale Phänomenologie. München: Fink 1998.

Montaigne, Michel de: Essais. Édition présentée, établie et annotée par Emmanuel Naya, Delphine Reguig-Naya et Alexandre Tarrête. Paris: Gallimard 2009.

Moore, Alan; Lloyd, David: V for Vendetta. New York: DC Comics 2005.

Moore, Alan; Williams III, J.H.; Gray, Mick: Promethea. Book Four. New York: DC Comics 2003.

Morgenstern, Christian: Galgenlieder. Gedichte. Frankfurt a.M.: Fischer 2008.

Moseley, Nicholas: Pius Aeneas. In: The Classical Journal 20 (1925) 7. 387-400.

Neumann, Frederick: Über das Lachen. In: Über das Lachen und Studien über den Platonischen Sokrates. Den Haag: Nijhoff 1971. 9-37.

Pascal, Blaise: Œuvres complètes. Préface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Seuil 1961. (Die *Pensées* sind zitiert nach der Zählung von Lafuma („L."); Zahlen gefolgt von „a" bzw. „b" verweisen auf die Seiten und die linke bzw. rechte Spalte).

Pascal, Blaise: Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Hg. von Jean-Robert Armogathe. Aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann. Stuttgart: Reclam 1987.

Paul, Jean: Vorschule der Ästhetik. Nach der Ausgabe von Norbert Miller herausgegeben, textkritisch durchgesehen und eingeleitet von Wolfhart Henckmann. Hamburg: Meiner 1990.

Pfaller, Robert: Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft. Symptome der Gegenwartskultur. Frankfurt a.M.: Fischer ^{3}2010.

Pfaller, Robert: Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie. Frankfurt a.M.: Fischer ^{5}2011.

Pico della Mirandola, Giovanni: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Lateinisch/Deutsch. Auf der Textgrundlage der Editio princeps hg. und übersetzt von Gerd von der Gönna. Stuttgart: Reclam 2009.

Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Hg. von Günther Eigler. Darmstadt: WBG ^{4}2005.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften. Hg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker und Mitwirkung von Richard W. Schmidt, Angelika Wetterer und Michael-Joachim Zemlin. Band VII: Ausdruck und menschliche Natur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.

Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Aus dem Französischen von Richard Steurer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

Recki, Birgit: So lachen wir. Wie Immanuel Kant Leib und Seele zusammenhält. In: Ursula Franke (Hg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants *Kritik der Urteilskraft*. (Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Sonderheft des Jahrgangs 2000). Hamburg: Meiner 2000. 177-187.

Ricœur, Paul: La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil 2000.

Roubaud, Jacques (éd.): Les troubadours. Anthologie bilingue. Introduction, choix et version française de Jacques Roubaud. Paris: Seghers 1971.

Quignard, Pascal: Rhétorique spéculative. Paris: Gallimard 1995.

Sartre, Jean-Paul: L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Édition revue et présentée par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard 2005.

Sartre, Jean Paul: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Édition corrigée , avec index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard 1943.

Sartre, Jean-Paul: Réflexions sur la question juive. Paris: Gallimard 1954.

Sartre, Jean-Paul: Les mots. Paris: Gallimard 1964.

Saussure, Ferdinand de: Cours de linguistique générale. Publié par Charles Bally et Albert Séchehaye. Édition critique préparée par Tulllio de Mauro. Paris: Payot 2005.

Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Hg. von Christian Bermes unter Mitarbeit von Annika Hand. Hamburg: Meiner 2014.

Schick, Johannes F.M.: Erlebte Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Intuition und Emotion bei Henri Bergson. Berlin: Lit Verlag 2012.

Schopenhauer, Arthur: Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand hg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmanns 1999.

Schrott, Raoul: Die Erfindung der Poesie. Gedichte aus den ersten viertausend Jahren. München: dtv 1999.

Shakespeare, William: Julius Caesar. Ed. by Marvin Spevack. Updated edition. Cambridge: Cambridge UP 2004.

Shakespeare, William: Coriolanus. Ed. by Lee Bliss. Updated edition. Cambridge: Cambridge UP 2010.

Sepp, Hans Rainer: Paranoisches Lachen. In: Journal Phänomenologie 39 (2013): Lachen. 43-49.

Shelley, Mary: Frankenstein: or, the Modern Prometheus. London: Penguin 1984.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Simondon, Gilbert: L'individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Paris: PUF 1964.

Sophokles: Antigone. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und hg. von Norbert Zink. Stuttgart: Reclam 1981.

Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, hg., mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Meiner [3]2010.

Staiti, Andrea: Das Eigene das Fremde und das Husserlsche Einstimmigkeitstheorem. In: Philippe Merz, Andrea Staiti, Frank Steffen (Hg.): Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls. Würzburg: Ergon 2010. 151-168.

Süss, Wilhelm: Lachen, Komik und Witz in der Antike. Zürich: Artemis 1969.

Theweleit, Klaus: Männerphantasien 1 + 2. Band 1: Frauen, Fluten, Körper, Geschichte. Band 2: Männerkörper – zur Psychoanalyse des weißen Terrors. Mit zahlreichen Abbildungen. Mit einem Nachwort zur Taschenbuchneuausgabe. München: Piper [4]2009.

Todorov, Tzvetan: Éloge du quotidien. Essai sur la peinture hollondaise du XVII[e] siècle. Paris: Seuil 1997.

Truffaut, François: Mr. Hitchcock, wie haben Sie das gemacht? Hg. von Robert Fischer. Aus dem Französischen von Frieda Grafe und Enno Patalas. München: Heyne [3]2003.

Wirth, Uwe: Abduktion, Witz und Komik im Zeichen der Drei: Peirce, Freud und Eco. In: Markus Heilmann und Thomas Wägenbaur (Hg.): Macht – Text – Geschichte. Lektüren am Rande der Akademie. Würzburg: K&N 1997. 48-59.

Zahavi, Dan: Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik. Dordrecht: Kluwer 1996.

Ziegler, Robert Hugo: Jean Cavaillès: Wissenschaftstheorie und Phänomenologie. In: Phänomenologische Forschungen (2006). 21-64.

Ziegler, Robert Hugo: Die Phänomenologie und die Provokation des Unbewussten. In: Husserl Studies 26 (2010). 107-130.

Ziegler, Robert Hugo: In den Bogenmaßen des Seins. Zum Transzendentalen bei Husserl und Deleuze. In: Husserl Studies 29 (2013) 2. 89-111.

Ziegler, Robert Hugo: Das Subjekt im Anspruch. In: psycho-logik 8 (2013: Arbeit und Kreativität). 12-40.

Ziegler, Robert Hugo: Von Dingen und Wörtern in Zeiten der Differenz. In: Ingo Günzler, Karl Mertens (Hg.): Wahrnehmen, Fühlen, Handeln. Phänomenologie im Wettstreit der Methoden. Münster: mentis 2013. 383-399.

Ziegler, Robert Hugo: Eros – Trieb – Begehren. Transformationen eines anthropologischen Grundbegriffs. In: texte 33 (2013) 2. 18-42.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ziegler, Robert Hugo: ‚Ich sehe was, was Du nicht siehst.' Zu den transzendentalen Grundlagen der Kreativität. In: Johannes F.M. Schick, Robert Hugo Ziegler (Hg.): Die innere Logik der Kreativität. Würzburg: K&N 2013. 135-152.

Ziegler, Robert Hugo: Von verschrobenen Menschen, ersetzbaren Dingen und den Namen der Eisblumen. Metonymie und Metapher bei Lacan. In: Walter Schweidler (Hg.): Zeichen – Person – Gabe. Metonymie als philosophisches Prinzip. Freiburg: Alber 2014. 321-350.

Ziegler, Robert Hugo: Metaphysik und Phänomenologie. In: Phänomenologische Forschungen (2014). 217-239.

Ziegler, Robert Hugo: Apeirontologie. Würzburg: K&N 2016.

Žižek, Slavoj u.a.: Was Sie schon immer über Lacan wissen wollten und Hitchcock nie zu fragen wagten. Aus dem Englischen von Isolde Charim, Thomas Hübel, Robert Pfaller, Michael Wiesmüller. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

Žižek, Slavoj: Die Parallaxe. Aus dem Englischen von Frank Born. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

Žižek, Slavoj: Violence. Six sideways Reflections. New York: Picador 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosophie

Björn Vedder

Neue Freunde

Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

März 2017, 200 S., kart.
22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4
E-Book
PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8
EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4

Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5
E-Book
PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9
EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5

Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.
22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3
E-Book
PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7
EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Philosophie

Franck Fischbach
Manifest für eine Sozialphilosophie
(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter, mit einem Nachwort von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.
24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6
E-Book
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0

Claus Dierksmeier
Qualitative Freiheit
Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8
E-Book
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8

Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 S., kart.
24,99 € (DE), 978-3-8376-3102-9
E-Book
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3102-3

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839441008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -