

Der Witz der Urteilskraft

Zur politischen Dimension des Humors

GEORG MEIN

In dem irdischen Paradies, das heißt in einer Welt, wo alles Erschaffene dem Menschen zu sagen schien, daß es gut war, lag die Freude nicht im Lachen.

Charles Baudelaire: *Vom Wesen des Lachens*

I.

Im Zentrum von Umberto Ecos 1980 erschienenem, monumentalem Mittelalterroman *Der Name der Rose* steht das verschollene zweite Buch der Poetik von Aristoteles, in dem dieser die Komödie und das Lächerliche behandeln soll. In Ecos Roman besitzt der greise Benediktiner-Mönch Jorge von Burgos das wohl einzige noch erhaltene Exemplar; allerdings hat er die Seiten des Buches mit Gift imprägniert, um sie so vor dem Zugriff potenzieller Leser zu schützen. Wer Aristoteles' Ausführungen über die Komödie dennoch liest und sich zum Umblättern der Seiten die Finger an der Zunge anfeuchtet, nimmt das Gift Seite um Seite langsam, aber sicher in seinen Körper auf und stirbt schließlich qualvoll. Sein sündiges Interesse am Komischen offenbart sich dann posthum anhand eines geschwärzten Fingers und einer geschwärzten Zunge. Der Witz an dieser Geschichte ist, dass Jorge die Wendung vom literarischen Giftschränk zwar wortwörtlich in die Tat umsetzt, gleichzeitig aber, obwohl er blindet, als bibliophiler Bibliothekar nicht dazu imstande ist, das verhasste Buch ganz zu vernichten. Als William von Baskerville mit seinem Adlatus Adson von Melk nach vielen Verwicklungen Jorge schließlich auf die Schliche kommen, gesteht dieser seine Motivation, gerade dieses Buch vor den Augen der Öffentlichkeit verborgen zu halten, mit der folgenden Begründung:

[D]ieses Buch könnte lehren, daß die Befreiung von der Angst vor dem Teufel eine Wissenschaft ist! Der lachende Bauer, dem der Wein durch die Gurgel fließt, fühlt sich als Herr, denn er hat die Herrschaftsverhältnisse umgestürzt. Doch dieses Buch könnte lehren, mit welchen Kunstgriffen, mit welchen schlagfertigen und von diesem Moment an geistreichen Argumenten sich der Umsturz rechtfertigen ließe. Und dann

würde sich in ein Werk des Verstandes verwandeln, was in der unüberlegten Pose des Bauern einstweilen noch und zum Glück nur ein Werk des Bauches ist. Gewiß ist das Lachen dem Menschen eigentümlich, es ist das Zeichen unserer Beschränktheit als Sünder. Aus diesem Buch aber könnten verderbte Köpfe [...] den äußersten Schluß ziehen, daß im Lachen die höchste Vollendung des Menschen liege! Das Lachen vertreibt dem Bauern für ein paar Momente die Angst. Doch das Gesetz verschafft sich Geltung mit Hilfe der Angst, deren wahrer Name Gottesfurcht ist. Und aus diesem Buch könnte leicht der luziferische Funke aufspringen, der die ganze Welt in einen neuen Brand stecken würde, und dann würde das Lachen zu einer neuen Kunst, die selbst dem Prometheus noch unbekannt war: zur Kunst der Vernichtung der Angst!¹

Diese Argumentation leuchtet unmittelbar ein – und sie macht zugleich einen intimen Zusammenhang zwischen Komik und Politik deutlich. Das durch die Institutionen vermittelte Gesetz verlangt Unterwerfung und wie wäre diese besser herzustellen als durch Angst? Mit Blick auf den Lichtbringer Prometheus, Metapher der Aufklärung, den Jorge sicherlich nicht ohne Grund in seiner Philippika gegen die Komik erwähnt, könnte hinzugefügt werden, dass auch das Autonomiepostulat der abendländischen Rationalität diesbezüglich keine Ausnahme darstellt. Denn die Institutionen vollziehen ihr Werk, d. h. die Einbettung der Subjekte in die herrschende Diskursordnung, gleichsam hinter dem Rücken dieser Subjekte. Dies gelingt, weil das Subjekt das Verbot, das von der Institution gehandhabt wird, unbewusst internalisiert. Damit erscheint das Gesetz nicht länger als ein externes, von außen auferlegtes, sondern als selbstgegebenes und damit Autonomie verheißendes Gebot der eigenen Vernunft. Man kann dieses Problem auch umgekehrt formulieren, indem man fragt, durch welche (rhetorischen?) Anstrengungen es dem Menschen gelingt, die Situation unter dem Gesetz als Freiheit zu kodieren? Der Trick liegt darin, so hat es Joseph Vogl einmal treffend formuliert, dass man das Hören der inneren Stimmen trainiert: »Das soll ja der Effekt der ganzen Erziehungsprojekte und Moralunterweisungen sein. Am Ende kann man auf die Stimme des Gesetzes, des Gemeinwillens in sich selbst horchen und weiß, was zu tun ist.«² Offensichtlich aber hat das Komische und Lächerliche in diesem Herrschaftszusammenhang eine subversive und emanzipatorische Kraft. Es ermöglicht eine Distanz zu den herrschenden Verhältnissen und schafft so einen Reflexionsraum, der die Din-

1 | Umberto Eco: *Der Name der Rose*. München 1986, S. 603 f.

2 | »Der Mann ist wie ein Brühwürfel«. Rousseau zum 300. Geburtstag. Zurück zur Natur! Gemeinwohl! Edler Wilder! Die moderne Welt verdankt Jean-Jacques Rousseau viele berühmte Schlagwörter. Zum 300. Geburtstag des Philosophen spricht der Experte Joseph Vogl über dessen Ansichten zur guten Erziehung, erotischen Vorsorge – und perfekten Regierung. In: Spiegel online vom 26. Juni 2012, online unter www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/jean-jacques-rousseau-joseph-vogl-im-interview-zum-300-geburtstag-a-840805-2.html.

ge aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten erlaubt. Odo Marquard bringt dies prägnant auf den Punkt, wenn er definiert: »Komisch ist und zum Lachen bringt, was im offiziell Geltenden das Nichtige und im offiziell Nichtigen das Geltende sichtbar werden läßt.«³ Mit Blick auf den dogmatischen Diskurs der römisch-katholischen Kirche ist dies freilich wenig erheiternd, hat die pastorale Aktivität, wie Michel Foucault betont, doch gerade jene einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt,

daß jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse und sich regieren lassen müsse: daß es sich zu seinem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemandem, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamsverhältnis verbunden sei.⁴

Das Komische rührt an den Grund solcher Gehorsamsverhältnisse, es rührt an den mystischen Grund der Gesetze selber.⁵ Indem das Komische Fragen jenseits der Dezenzregeln der Autorität formuliert, führt es eine Unterscheidung ein, die schon Foucault als Kern jener Bewegung charakterisiert, die hinter dem Begriff Kritik sichtbar wird: die Unterscheidung zwischen Recht und Gerechtigkeit.⁶ Dies gelingt, weil das Lachen und die ihm korrespondierende Geisteshaltung des Humors als die »selbstreflexive Präsentation einer exzentrischen Position gegenüber den verbindlich geltenden Verhaltens-, Einstellungs- und Bezugsmaximen« begriffen werden muss, wie Wolfgang Preisendanz betont.⁷

3 | Odo Marquard: Exile der Heiterkeit. In: Das Komische. Poetik und Hermeneutik VII. Hg. von Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning. München 1975, S. 133-151, hier S. 141.

4 | Michel Foucault: Was ist Kritik? Berlin 1992, S. 9 f.

5 | Michel de Montaigne: Essais. Leipzig 1967, S. 13. »Or les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité : elles n'en ont point d'autre.« (S. 309 (»Von der Erfahrung«))

6 | Foucault (Was ist Kritik?, S. 13 f.) schreibt: »[N]icht regiert werden wollen, nicht dermaßen regiert werden wollen, das heißt auch, diese Gesetze da nicht mehr annehmen wollen, weil sie ungerecht sind, weil sie unter ihrer Altehrwürdigkeit oder unter dem bedrohlichen Glanz, den ihnen der heutige Souverän verleiht, eine wesenhafte Unrechtmäßigkeit bergen. Unter diesem Gesichtspunkt heißt also Kritik: der Regierung und dem von ihr verlangten Gehorsam universale und unverjährbare Rechte entgegenzusetzen, denen sich jedwede Regierung, handelt es sich um den Monarchen, um das Gericht, um den Erzieher, um den Familienvater, unterwerfen muß.«

7 | Wolfgang Preisendanz: Art. »Humor«. In: Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft. Gemeinsam mit Georg Braungart, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar hg. von Harald Fricke. Berlin/New York 2000, Bd. II, S. 100-103, hier S. 101.

Humor bedeutet »die Projektion einer Subjektivität, die den Schein der Unverbindlichkeit alles Verbindlichen und gleichwohl die Unbelangbarkeit dieses Scheins suggeriert, indem sie ihre eigene Komik ausspielt.«⁸

II.

In der Laudatio zum 80. Geburtstag ihres ehemaligen Lehrers und Liebhabers Martin Heidegger bemerkt Hannah Arendt:

Wozu das Lachen gut ist, haben die Menschen offensichtlich noch nicht entdeckt – vielleicht weil ihre Denker, die seit eh und je auf das Lachen schlecht zu sprechen waren, sie dabei im Stich gelassen haben, wenn auch hie und da einmal einer über seine unmittelbaren Anlässe sich den Kopf zerbrochen hat.⁹

Tatsächlich hat das Lachen in der philosophischen Tradition keine besonders gute Reputation. Dies liegt vor allem daran, dass im Lachen etwas sichtbar wird, das demjenigen, dem das Gelächter gilt, nicht unbedingt zum Vorteil gereicht. Schon die berühmte Szene aus dem platonischen Dialog *Theätet* lässt sich diesbezüglich als Beleg anführen. Platon legt dort dem Sokrates eine äsopische Fabel in den Mund, wobei er die ursprünglich anonyme Anekdote nun auf Thales von Milet appliziert. Sokrates zufolge sei Thales, als er nach oben blickte, um die Sterne zu betrachten, in einen Brunnen gefallen, woraufhin ihn eine thrakische Magd verspottet habe, »daß er voll Eifers der Kenntnis der himmlischen Dinge nachtrachte, von dem aber, was vor der Nase und vor den Füßen liege, keine Ahnung habe«¹⁰. Das Lachen der Thrakerin, über das sich noch Hegel sehr geärgert hat, weil es den Thales als einen weltfernen Träumer demaskiert, verbleibt jedoch nicht im Reich der Astronomie, sondern hallt noch all jenen in den Ohren, die sich der Philosophie zugewandt haben. Denn auch der Philosoph habe, erklärt Sokrates, »keine Ahnung von seinem Nebenmann und Nachbar, nicht nur, was er betreibt, sondern beinahe, ob er überhaupt ein Mensch ist oder was sonst für eine Kreatur«¹¹. Plato nutzt also die Steilvorlage der Thales-Anekdote, um seinem Sokrates die Gelegenheit zu geben, sich über sich selbst und über die eigentümliche Art seines ›Realismus‹ lustig zu machen. Denn durch die Adaption der Äsop-Fabel zeichnet den vorsokratischen Natur- und Protophilosophen Thales von Milet schon aus, was für die Philosophie insge-

⁸ | Ebd.

⁹ | Hannah Arendt: *Menschen in finsternen Zeiten*. München 2001, S. 177.

¹⁰ | Platon: *Theätet*. Sämtliche Dialoge, übersetzt und erläutert von Otto Apelt. Hamburg 1988, Bd. IV, S. 82.

¹¹ | Ebd.

samt kennzeichnend ist: die reine Theorie als Schicksal.¹² Und das Komische an der reinen Theorie ist ihre konstitutive und gleichsam unaufhebbare Distanz zu den alltäglichen Dingen des Lebens, wie Hans Blumenberg betont:

Was Sokrates nach seiner Abwendung von der Naturphilosophie entdeckt hatte, ist die Sphäre der Begrifflichkeit der menschlichen Dinge, von der aus erneut die Realität des Nächstliegenden verfehlt und dadurch zur Fallgrube wird.¹³

Die Komik resultiert dann aus dem Zusammenstoß von Wirklichkeitsbegriffen, deren Unverständigkeit gegeneinander lächerlich, in letzter Konsequenz aber auch tödlich sein kann. Und gerade an der Figur des Sokrates wird dieser intrinsische Zusammenhang zwischen Fatum und Komik evident: »Sokrates akzeptiert das Gelächter, so wie er den Giftbecher akzeptieren wird.«¹⁴ Das Misstrauen der Philosophie dem Komischen gegenüber rührt vielleicht aus eben diesem Verdacht, dass sich im Lachen zugleich immer auch das Unabwendbare und Schicksalhafte ankündigt. Und in der Tat: Als Gegenstand des Witzes erscheint der Mensch regelmäßig als die geschlagene und taumelnde Kreatur, die den Brechungen des Lebens schutzlos ausgeliefert ist. Eine tiefere Reflexion über den Grund des Lachens führt folgerichtig eher in die gegenteilige Richtung, in die Melancholie, wie schon Odo Marquard bemerkt hat.¹⁵ Gleichzeitig hat das Nachdenken über den Grund des Lachens auch die kritisch-emanzipatorische Kraft des Humors zutage gefördert. So beschreibt Joachim Ritter in einem viel beachteten Aufsatz aus dem Jahre 1940 das Lachen als eine Bewegung, »mit der der Mensch das seiner Lebensordnung Entgegenstehende und das seinen Leitbildern Feindliche ausspielt«¹⁶. Ritter geht davon aus, dass jede Lebensordnung im Sinne eines »ersten« Schemas auf der Voraussetzung basiere, das Positive und Wesentliche vom Negativen und Nichtigen zu scheiden. Foucault spricht knapp 30 Jahre später von der Funktionsweise der diskursiven Ordnung, die nicht ohne Ausschließungsmechanismen bzw. Grenzziehungen zwischen Wissen und Nichtwissen auskommt. Bei Ritter heißt es:

12 | Vgl. Hans Blumenberg: Der Sturz des Protophilosophen. Zur Komik der reinen Theorie – anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote. In: Preisendanz/Warning, Das Komische, S. 11-64, hier S. 11.

13 | Ebd., S. 12.

14 | Ebd., S. 11.

15 | »[W]as man die Schwermut der Komik nennen könnte: die Untilgbarkeit nämlich des Bewußtseins, daß es überhaupt Verhältnisse gibt, die auf dem Unterschied zwischen Geltendem und Nichtigem beruhen und daß – extrem: im Namen der Aufklärung selber – stillschweigend Aufklärung verboten sein kann darüber, daß das jeweils Geltende nicht unbedingt das Geltende und das jeweils Nichtige nicht unbedingt das Nichtige sein muß.« (Marquard, Exile der Heiterkeit, S. 142)

16 | Joachim Ritter: Über das Lachen. In: Luzifer lacht. Philosophische Betrachtungen von Nietzsche bis Tabori. Hg. von Steffen Dietzsch. Leipzig 1993, S. 92-118, hier S. 97.

Was das Nichtige zum Nichtigen macht, das Entgegenstehende zum Entgegenstehenden und sie ausgrenzt als Ausfallendes, Unwesentliches, Unsinniges, Unverständliches usw., ist je die positive Ordnung selbst, die das Dasein sich gibt. In dieser Ausgrenzung aber verschwindet es nicht überhaupt, es löscht nicht aus, sondern erhält in ihr die Weise zugesprochen, in der es nun als das Nichtige gleichsam hintergründig, aber nichtsdestoweniger wirklich in der Lebenswelt fortbesteht.¹⁷

Das Lachen ist nun genau das Moment, das die geheime Zugehörigkeit des Nichtigen und Ausgeschlossenen zum Dasein sichtbar macht – und in eben diesem Sinne ist es eine Rehabilitationsbewegung, die den Zweifel wieder in sein Recht setzt, um die Ordnungen des Wissens zu hinterfragen. Mit Foucault könnte man insofern von einer gegendiskursiven Funktion des Lachens sprechen, die deshalb so wirkungsmächtig ist, weil sie aus der Sprache kommt, ihr selbst aber nicht zugehört. Dem Lachen ist eine unbestimmte Negativität, eine semantische Leere eigen, die es in den Raum der Unlesbarkeit verweist.¹⁸ Eben dies macht auch die intellektuelle Auseinandersetzung mit diesem Phänomen so schwierig: »Das Lachen läßt sich nicht in ein Objekt des Denkens transformieren, ohne daß es aufhört, Lachen zu sein.«¹⁹ Es gehört nachgerade zum Kennzeichen des Lachens, dass es sich der Logik der Repräsentation entzieht. Insofern könnte man das Lachen als jenen unabgegoltenen Rest begreifen, der »das signifikative Funktionieren der Sprache kompensiert«²⁰. Die Funktionsweise des Gesetzes aber basiert auf eben jener Logik der Repräsentation, die durch die Institutionen überhaupt erst garantiert wird, wie Pierre Legendre in vielen Studien gezeigt hat.²¹ Aus diesem Grund hat das Lachen das Potenzial, jene flüchtigen Gesten zu demaskieren, »mit denen eine Kultur etwas zurückweist, was für sie *außerhalb* liegt«²². In ähnlicher Weise hat Martin Seel den Humor als eine Praxis definiert, »die es sich leistet, ihre Position hartnäckig zur Disposition zu stellen«. Humor, so Seel, sei sich »in der Disparität seiner Stellungen genug« und könne insofern als Beleg dafür gelten, dass man beides

17 | Ebd., S. 103.

18 | Vgl. Peter Rehberg: Lachen lesen. Zur Komik der Moderne bei Kafka. Bielefeld 2007, S. 9.

19 | Rita Bischof: Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne. Berlin 1986, S. 19.

20 | Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main 1974, S. 77.

21 | Vgl. bspw. Pierre Legendre: Das politische Begehren Gottes. Studien über die Montagen des Staates und des Rechts. Aus dem Französischen von Katrin Becker. Wien/Berlin 2012. Zum Werk Legendres insgesamt siehe Georg Mein (Hg.): Die Zivilisation des Interpreten. Studien zum Werk Pierre Legendres. Wien/Berlin 2012.

22 | Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main 1973, S. 9.

haben könne: sowohl das Vertrauen in die Stärke der eigenen Position wie zugleich das Wissen um ihre Schwäche.²³

III.

Der Witz als Inbegriff des Humors und als der Auslöser des Lachens hat nun eine ganz eigene Begriffsgeschichte, deren zentraler Wendepunkt im 17. Jahrhundert lokalisiert ist. Denn hier setzt sich im deutschsprachigen Raum das gesellschaftlich-literarische Ideal des französischen *Bel esprit* durch, mit dem ein aufgeweckter Kopf charakterisiert wird. Johann Christoph Gottsched übersetzt *Esprit* dann auch wörtlich mit ›Witz‹²⁴ und hebt 1730 in seiner berühmten Regelpoetik *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen* besonders die Beziehung des Witzes zur Dichtkunst hervor. Gottsched schreibt:

Das ist nun, meines Erachtens, die beste Erklärung, die man von dem Göttlichen in der Poesie geben kann; davon so viel Streitens unter den Gelehrten ist. Ein glücklicher munterer Kopf ist es, wie man insgemein redet; oder ein lebhafter Witz, wie ein Weltweiser sprechen möchte: das ist, was [...] beyrn Horaz, *ingenium et mens divini*or hieß. Dieser Witz ist eine Gemüthskraft, welche die Aehnlichkeiten der Dinge leicht wahrnehmen, und also eine Vergleichung zwischen ihnen anstellen kann. Er setzt die Scharfsinnigkeit zum Grunde, welche ein Vermögen der Seelen anzeigt, viel an einem Dinge wahrzunehmen, welches ein anderer, der gleichsam einen stumpfen Sinn, oder blöden Verstand hat, nicht würde beobachtet haben.²⁵

Der Bezug auf das lateinische *Ingenium* ist charakteristisch für das semantische Feld, in dem der Witz im Zeitalter der Aufklärung verortet wird. *Ingenium* lässt sich übersetzen mit ›Veranlagung‹, ›Entschlossenheit‹, ›Talent‹, bedeutet aber auch ›Verstand‹, ›Fantasie‹ und ›Scharfsinn‹. In der Tradition des *Ingeniums* steht der Witz folgerichtig im Kontext von Invention und Genie und ist weniger ein Scherz als vielmehr ein Vermögen des Verstandes.

23 | Martin Seel: Humor als Laster und als Tugend. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 56 (2002), H. 9/10 (Sonderheft: Lachen. Über westliche Zivilisation), S. 743-751, hier S. 747.

24 | So in der Anmerkung zum Art. »Bouhours« in der deutschen Ausgabe des Dictionnaire historique et critique des französischen Frühaufklärers Pierre Bayle: Historisches und kritisches Wörterbuch. Nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt, auch mit einer Vorrede und verschiedenen Anmerkungen versehen von Johann Christoph Gottsched. Leipzig 1741, S. 645 A.

25 | Johann Christoph Gottsched: Versuch einer Critischen Dichtkunst. In: Ders.: Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Joachim Birke und P. M. Mitchell. 12 Bde. Berlin/New York 1968 ff., Bd. 6.1, S. 152.

Auch Immanuel Kant zählt den »produktiven Witz« zu den Talenten des Erkenntnisvermögens. Kennzeichnend für den Witz sei, dass er nicht durch Unterweisung erworben werden könne, sondern zu den natürlichen Anlagen des Subjekts gerechnet werden müsse.²⁶ In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* aus dem Jahre 1798 definiert Kant den Witz in Anlehnung an die Urteilskraft. Wenn man die Urteilskraft als ein Vermögen beschreiben kann, »zum Allgemeinen (der Regel) das Besondere auszufinden«, so ist der Witz umgekehrt dasjenige Vermögen »zum Besondern das Allgemeine auszudenken«.²⁷ Diese Definition des Witzes ist insofern überraschend, weil die Fähigkeit, zum Besonderen das Allgemeine zu finden, von Kant bereits als Kennzeichen der reflektierenden Urteilskraft beschrieben wurde. Bekanntermaßen unterscheidet Kant zwischen der bestimmenden und der reflektierenden Urteilskraft. In der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* heißt es:

Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert [...] *bestimmend*. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß *reflektierend*.²⁸

Und in der *Logik* heißt es entsprechend: »Die Urteilskraft ist zwiefach: – die *bestimmende* oder die *reflektierende* Urteilskraft. Die erstere geht vom *Allgemeinen* zum *Besondern*; die zweite vom *Besondern* zum *Allgemeinen*.«²⁹ Die Gegenüberstellung von Urteilskraft und Witz in der *Anthropologie* entspricht somit der Gegenüberstellung von bestimmender und reflektierender Urteilskraft in der *Kritik der Urteilskraft* und in der *Logik*. Diese Entsprechung ist freilich schon bemerkt worden.³⁰ So plädiert auch Gottfried Gabriel dafür, den Begriff der reflektierenden Urteilskraft als das transzendentalphilosophische Substitut für den Begriff des Witzes anzusehen.³¹

26 | Vgl. Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1995, Bd. XII, § 51 (S. 537).

27 | Vgl. ebd., § 41 (S. 511).

28 | Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* [KdU]. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1995, Bd. X, B XXV-XXVI.

29 | Immanuel Kant: *Logik*. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1991, Bd. VI, § 81 (S. 563).

30 | Vgl. unter anderem Reinhard Brandt: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Hamburg 1999, S. 284f.

31 | Gottfried Gabriel: Der »Witz« der reflektierenden Urteilskraft. In: Frithjof Rodi (Hg.): *Urteilskraft und Heuristik in den Wissenschaften. Zur Entstehung des Neuen*. Weilerswist 2004, S. 197-210, hier S. 203, Fn. 26.

Um die strukturelle Stellung zu verdeutlichen, die Kant dem Witz auf diese Weise zuweist, soll noch einmal kurz die Stellung der Urteilskraft im Kontext der oberen Erkenntnisvermögen rekapituliert werden. Kant unterscheidet drei obere Erkenntnisvermögen: Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Der Verstand ist das Vermögen der Regeln; die Urteilskraft das Vermögen, das Besondere als einen Fall dieser Regel zu finden; und die Vernunft ist das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten.³² In einem Brief an den Fürsten von Beloselsky formuliert es Kant sehr prägnant, wenn er schreibt:

Man könnte sagen, durch Verstand sind wir im Stande zu erlernen (d. i. Regeln zu fassen) durch Urtheilskraft vom Erlernten Gebrauch zu machen (Regeln *in concreto* anzuwenden) durch Vernunft zu erfinden Principien für mannigfaltige Regeln auszudenken.³³

Die Urteilskraft nimmt im Gefüge der Erkenntnisvermögen nun insofern eine Sonderstellung ein, weil Kant ihr die Funktion zuschreibt, zwischen Verstand und Vernunft zu vermitteln. Der reflektierenden Urteilskraft als Substitut des Witzes gesteht Kant allerdings nur eine »subjektive Gültigkeit« zu, denn »das Allgemeine, zu welchem sie vom Besondern fortschreitet, ist nur *empirische* Allgemeinheit«³⁴. Die reflektierende Urteilskraft bestimmt daher auch nicht das Objekt, »sondern nur die Art der Reflexion über dasselbe, um zu einer Kenntniss zu gelangen«³⁵. Die Möglichkeit konkreter Gegenstandserkenntnis bleibt der bestimmenden Urteilskraft vorbehalten.

Doch was bedeutet es nun genau, wenn sich Witz und reflektierende Urteilskraft im Theoriedesign der Transzendentalphilosophie wechselseitig substituieren? Worin besteht konkret der Witz der reflektierenden Urteilskraft? Zunächst ist festzuhalten, dass Kant dem Witz durchaus mit einer gewissen Skepsis begegnet. In der *Anthropologie* lesen wir: »Der Witz hascht nach *Einfällen*; die Urteilskraft strebt nach *Einsichten* [...] Der Witz geht mehr nach der *Brühe*, die Urteilskraft nach der *Nahrung*.«³⁶ Derjenige, dem es an Witz mangle, sei zwar »der stumpfe Kopf«, könne des ungeachtet aber dort, »wo es auf Verstand und Vernunft ankommt, ein sehr guter Kopf sein; nur muß man ihm nicht zumuten, den Poeten zu spielen«³⁷. Was aber leistet dann der Witz konkret? Kant schreibt:

Der Witz *paart* (assimiliert) heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Assoziation) weit auseinander liegen, und ist ein eigentümliches

32 | Vgl. Kant: *Anthropologie*, § 40 (S. 509).

33 | Immanuel Kant: Brief an Alexander Fürst von Beloselsky. Sommer 1792. In: Ders.: *Akademie-Ausgabe*. Bd. XI: Briefwechsel 1792, S. 346.

34 | Kant: *Logik*, § 81 (S. 563).

35 | Ebd., § 82 (S. 563).

36 | Kant: *Anthropologie*, § 52 (S. 539).

37 | Ebd., § 43 (S. 515).

Verähnlichungsvermögen, welches dem Verstande [...], sofern er die Gegenstände unter Gattungen bringt, angehört.³⁸

Als ein Verähnlichungsvermögen, d. h. als eine Fähigkeit, »Ähnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen aufzufinden«,³⁹ stiftet der Witz – respektive die reflektierende Urteilskraft – überraschende Sinnzusammenhänge. Im *Deutschen Wörterbuch* der Gebrüder Grimm heißt es entsprechend:

in seinem umfassenden sinne meint *witz* die fähigkeit, versteckte zusammenhänge vermöge einer besonders lebhaften und vielseitigen combinat ionsgabe aufzudecken und durch eine treffende und überraschende formulierung zum ausdruck zu bringen.⁴⁰

Überraschend sind die vom Witz aufgedeckten Zusammenhänge deshalb, weil die reflektierende Urteilskraft – zumindest im Bereich der logischen Erkenntnis – unkonventionell operiert, nämlich vom Besonderen zum Allgemeinen. Folgt man in diesem Zusammenhang der Argumentation von Gottfried Gabriel, so hat die reflektierende Urteilskraft vor allem eine heuristische Funktion, die darin besteht, »probeweise nach Möglichkeiten Ausschau zu halten, die isolierten Gegenstandserkenntnisse in einen einheitlichen Theoriezusammenhang zu bringen«⁴¹. Man könnte auch sagen, dass die reflektierende Urteilskraft vom Individuellen zur Gattung fortschreitet. Der Witz der reflektierenden Urteilskraft liegt also darin, dass sie von dem, was trennt, abstrahiert, um das zu suchen, was verbindet.

IV.

Ich möchte an dieser Stelle nun den Bereich der logischen Erkenntnis verlassen und mich der Frage zuwenden, welche Rolle die reflektierende Urteilskraft im Bereich des Ästhetischen spielt. Dabei gilt auch hier, dass alles, was über die reflektierende Urteilskraft und ihr apriorisches Prinzip der Zweckmäßigkeit gesagt wird, auch für den Witz gelten muss.⁴² Das Ziel der folgenden Erörte-

38 | Ebd., § 51 (S. 537 f.).

39 | Ebd., § 52 (S. 539).

40 | Stichwort »witz« in: *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Bd. 30, Sp. 874, zitiert nach <http://dwb.uni-trier.de>.

41 | Gabriel: *Der »Witz« der reflektierenden Urteilskraft*, S. 207. Insofern sollte nach Gabriel die Betonung »weniger auf dem Vermögen (der Urteilskraft) als vielmehr auf der besonderen Tätigkeit (des Reflektierens) liegen« (ebd.).

42 | Anders als bei der bestimmenden Urteilskraft, deren Verfahren nur subsumierend ist und der die Gesetze durch den Verstand *a priori* vorgegeben sind, bedarf die

rungen ist es daher, aus der spezifischen Struktur des ästhetischen Urteils, das ein Urteil der reflektierenden Urteils kraft ist, zugleich etwas über das Wesen des Witzes in Erfahrung zu bringen. Kant fragt sich zunächst, was an einer Vorstellung notwendig subjektiv ist, was an ihr also »gar kein Erkenntnisstück werden kann«⁴³. Seine Antwort lautet, dass die mit der Vorstellung verbundene Lust oder Unlust notwendig subjektiv sein müsse. Denn durch das Gefühl der Lust oder Unlust wird nichts am Gegenstand erkannt. Gleichzeitig ist die Idee der Zweckmäßigkeit nichts, was einem Gegenstand konkret anhaftet oder an ihm wahrgenommen werden kann. Kant folgert daher, dass ein Gegenstand genau deshalb zweckmäßig genannt wird, »weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist«⁴⁴. Die Lust resultiert letztlich aus der unabsichtlichen Einstimmung von Einbildungskraft und Verstand, wie Kant in der folgenden Passage darlegt.

reflektierende Urteils kraft, weil sie vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet, »eines Prinzips, welches die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Prinzipien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander, begründen soll« (KdU, B XXVII). Da die reflektierende Urteils kraft ein solches transzendentes Prinzip nicht von einer anderen Instanz hernehmen kann – wie das die bestimmende Urteils kraft tut – und auch nicht aus sich selbst heraus der Natur einfach vorschreiben kann, kann das Prinzip nur regulativ sein, d. h. die Art der Reflexion der reflektierenden Urteils kraft selbst bestimmen. Es ist das berühmte Prinzip der Zweckmäßigkeit, das Kant an dieser Stelle einführt. Mithilfe des apriorischen Begriffs der Zweckmäßigkeit kann sich die reflektierende Urteils kraft die Natur so vorstellen, »als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte« (KdU, B XXVIII). Kant verfolgt hier einen Gedanken weiter, den er bereits in der Kritik der reinen Vernunft entwickelt hat. Dort argumentiert er, dass es mit Blick auf das spekulative Interesse der Vernunft schlichtweg notwendig sei, »alle Anordnungen in der Welt so anzusehen, als ob sie aus Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre« (KdV, B 714). Und eben dieser Gedanke, der der Natur hypothetisch ein Telos unterstellt, wird in der Kritik der Urteils kraft wieder aufgegriffen und zu einem Prinzip *a priori* der reflektierenden Urteils kraft ausgebaut. Allerdings gilt dieses Prinzip eben nur »in subjektiver Rücksicht«, schreibt Kant, denn es schreibt nicht der Natur (als Autonomie) ein Gesetz vor, sondern reglementiert das Reflexionsverfahren der Urteils kraft selbst. Mit anderen Worten, auch wenn die reflektierende Urteils kraft aus der Natur selbst kein apriorisches Gesetz ihrer Ordnungsmechanismen ableiten kann, wird doch eine für den Verstand erkennbare Ordnung angenommen bzw. unterstellt. Formale Zweckmäßigkeit ist nichts anderes als eine hypothetisch unterstellte Finalität im Modus des Als-ob. Die Natur wird so betrachtet, als ob sie in sich sinnvoll strukturiert wäre.

43 | KdU, B XLIII.

44 | Ebd.

Wenn mit der bloßen Auffassung (*apprehensio*) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen; und die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen *a priori*) zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft angesehen werden.⁴⁵

Vor dem Hintergrund dieser spezifischen Konstellation formuliert Kant seine Ästhetik als eine Urteilslehre, was in dreifacher Hinsicht sinnvoll ist. Zum einen folgt er damit dem Muster seiner rationalistischen Vorgänger, zum anderen ist der Dreh- und Angelpunkt des ästhetischen Weltbezugs bei Kant die reflektierende Urteilskraft, d. h. konkret das Vermögen, Urteile zu fällen. Schließlich aber – und darauf kommt es mir hier besonders an – ist das Geschmacksurteil die *Conditio sine qua non* dafür, ästhetische Erlebnisse überhaupt mitteilbar zu machen. Mit anderen Worten, erst durch die Urteilsstruktur wird ein Raum geschaffen, in dem schöne Gegenstände erscheinen können, denn erst durch das Geschmacksurteil wird die subjektive Gemütsstimmung, d. h. jene spezifische Korrelation von Einbildungskraft und Verstand, allgemein mitteilbar. Zwar bedarf es zur Hervorbringung schöner Gegenstände des Genies – beurteilt aber werden diese schönen Gegenstände durch den Geschmack, betont Kant.⁴⁶ Daher hängt die Originalität des Künstlers von einem Sich-verständlich-Machen derjenigen ab, die keine Künstler sind.⁴⁷

Von den vier Kategorien, die Kant beim Geschmacksurteil unterscheidet – also Qualität, Quantität, Relation und Modalität –, ist in diesem Kontext vor allem die Kategorie der Modalität interessant, weil Kant hier das Prinzip des *sensus communis* einführt. Überraschend ist dabei seine Feststellung, dass sich »Erkenntnisse und Urteile, samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen [müssen], denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu«⁴⁸. Genau betrachtet heißt das, dass die intersubjektive Bestätigung

45 | Ebd., B XLIV.

46 | Ebd., B 187.

47 | Vgl. Hannah Arendt: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. München 1998, S. 85.

48 | KdU, B 64.

konstitutiv für die Erkenntnis ist, was dem methodischen Solipsismus der ersten beiden Kritiken diametral entgegensteht. Dort nämlich wird die Gültigkeit von Urteilen durch die Einheit des Selbstbewusstseins garantiert – als transzendente Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt – und nicht durch den intersubjektiven Charakter der Urteile.⁴⁹ Wenn man Kants Werk auf diese Frage hin allerdings genauer durchgeht, dann finden sich doch einige sehr aufschlussreiche Stellen. So heißt es in Kants Schrift *Über den Gemeinspruch*: »[E]s ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzuteilen.«⁵⁰ Und in den *Reflexionen zur Anthropologie* liest man: »Die Vernunft ist nicht dazu gemacht, daß sie sich isolire, sondern in Gemeinschaft setze. [...] Wir können das Besondere nur in allgemeiner Vernunft einsehen.«⁵¹ Ich erinnere noch einmal daran, dass Kant die Vernunft als das Vermögen bestimmt, vom Allgemeinen das Besondere abzuleiten – und von diesem Besonderen heißt es nun, dass es nur in *allgemeiner* Vernunft einzusehen sei. Die Vernunft wird hier gleichsam einem Vergemeinschaftungsprinzip unterstellt. In analoger Weise wird in der *Kritik der Urteilskraft* auch die reflektierende Urteilskraft, die ja in umgekehrter Weise funktioniert, indem sie vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitet, aus der Einsamkeit der solipsistischen Reflexion befreit. Und dies geschieht eben durch das Prinzip des Gemeinsinns, den Kant wie folgt definiert:

Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vor-

49 | Auf den ersten Blick scheint sich ja auch das berühmte *Sapere aude!* in das Postulat des einsamen Selberdenkens einzufügen – ein Postulat übrigens, das sein Pendant in der von Platon und Aristoteles begründeten Auffassung findet, dass die höchste und dem Philosophen einzig angemessene Lebensweise der *bios theoretikos* sei. Allerdings ist der kantische Aufruf zur Mündigkeit und zum Selberdenken eben nicht voraussetzungslos zu haben, denn die theoretische Leistung der Benutzung des eigenen Verstandes basiert auf einer praktischen, ja sogar moralischen Leistung, wie Ottfried Höffe betont. Und diese praktische Leistung besteht in einer persönlichen, aber nicht privaten Vorbedingung, nämlich dem besagten Mut als unhintergehbare Voraussetzung für das schwierige Geschäft der Vernunftkritik. Vgl. Ottfried Höffe: »Königliche Völker«. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main 2001, S. 249.

50 | Immanuel Kant: *Über den Gemeinspruch*: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Ders.: Werkausgabe. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1996, Bd. XI, A 267.

51 | Immanuel Kant: *Reflexionen zur Anthropologie*. Nr. 897. In: Ders., Akademie-Ausgabe, Bd. XV, S. 392, zitiert nach Bonner Kant-Corpus online unter www.korpora.org/Kant/aa15/392.html.

stellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten.⁵²

Der *sensus communis* begründet auf diese Weise eine »erweiterte Denkungsart«, führt Kant aus, weil »er sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils« hinwegsetzt und den Menschen in Stand setzt, »aus einem *allgemeinen Standpunkte*« über sein eigenes Urteil zu reflektieren.⁵³ Hannah Arendt hat genau an dieser Stelle den Einlasspunkt für Kants ungeschriebene politische Philosophie lokalisiert. Da Kant den *sensus communis* dezidiert als ein Vermögen verstanden wissen will, das den logischen Eigensinn, d. h. also die Sphäre des Privaten transzendiert, kann der *sensus communis* mit Recht als ein spezifisch menschlicher Sinn zur Herstellung von Öffentlichkeit interpretiert werden. Wenn man – wie Arendt dies tut – in der Konstitution des öffentlichen Raumes die Grundvoraussetzung des Politischen erblickt, erscheint ihre Lesart der *Kritik der Urteilskraft* als einer implizit politischen Philosophie in der Tat plausibel.

Ich fasse den bisher zurückgelegten Argumentationsgang noch einmal kurz zusammen. Es ging mir zunächst darum zu zeigen, dass sich Witz und reflektierende Urteilskraft im Theoriedesign der Transzendentalphilosophie wechselseitig substituieren. Beide Vermögen verlaufen vom Besonderen zum Allgemeinen, wobei Kant den Witz als ein eigentümliches Verähnlichungsvermögen definiert, das in heterogenen Bereichen überraschende Zusammenhänge findet. Die besondere Stoßrichtung der reflektierenden Urteilskraft wird dann im Bereich des Ästhetischen durch einen spezifischen Sinn ergänzt – einen Sondersinn, der eine erweiterte Denkungsart einfordert und den Menschen auf diese Weise in eine Gemeinschaft einfügt. Der *sensus communis* erweist sich als ein Sinn, der das abstrakte Allgemeine, auf das die reflektierende Urteilskraft aus ist, auf die menschliche Gattung hin konkretisiert. Daher kann Hannah Arendt auch behaupten, dass sich im *sensus communis* die eigentliche Humanität des Menschen manifestiert.⁵⁴ Dem Verähnlichungsvermögen des Witzes auf der einen Seite entspricht somit auf der anderen Seite die durch den *sensus communis* evozierte erweiterte Denkungsart der reflektierenden Urteilskraft. Um es pointiert zu formulieren: Die politische Dimension des Witzes liegt in der Herstellung von Öffentlichkeit.

V.

Freilich stellt sich nun die Frage, ob diese politische Lesart eines spezifischen Vermögens im Rahmen der kantischen Transzendentalphilosophie auch dann noch Relevanz beanspruchen kann, wenn man den sukzessiven Verständnis-

52 | KdU, B 157.

53 | Ebd., B 159.

54 | Vgl. Arendt: Das Urteilen, S. 94.

wandel des Witzes von einem Geistesvermögen zu einem scherzhaften Bonmot berücksichtigt. Bringt man die gegenwärtige populäre Comedykultur in Anschlag, so leuchtet unmittelbar ein, dass diese wenig mit dem zu tun hat, was Kant über den Witz als *Ingenium* gesagt hat. Doch wann genau vollzog sich der entscheidende Bedeutungswandel? Einmal mehr war die Epochenschwelle um 1800 entscheidend, denn vor allem die Jenaer Frühromantik wies dem Witz eine Schlüsselfunktion im Rahmen ihrer Universalpoesie zu. Allerdings *findet* der Witz hier weniger Zusammenhänge, sondern *erfindet* sie. »Der Witz ist schöpferisch – er *macht* Ähnlichkeiten«, heißt es etwa bei Novalis.⁵⁵ Dieses Machen von Ähnlichkeiten spitzt den Witz immer mehr auf den witzigen Einfall zu – und eben hier vollzieht sich der Übergang zum Witz als Scherz.⁵⁶ Jetzt steht das Vergnügen des Verstandes beim schöpferischen Hervorzaubern von überraschenden und unerwarteten Bezügen im Vordergrund.

Nun ist es zweifelsohne so, dass auch der Witz, der überraschende Ähnlichkeiten erfindet, konstitutiv darauf hin angelegt ist, die Sphäre des Privaten zu transzendieren. Witze sind immer Kommunikationshandlungen, die eines Gesprächspartners bedürfen und insofern ohne Öffentlichkeit nicht zu haben sind. Allerdings ist es bei Kant ja so, dass die durch den *sensus communis* begründete erweiterte Denkungsart ihr Potenzial aus der Struktur des Urteils bezieht. Anspruch auf Mitteilbarkeit und allgemeine Zustimmung kann das Geschmacksurteil nur seiner inneren Form nach reklamieren, nicht mit Blick auf seinen Inhalt, auf den sich bekanntermaßen kein Interesse richtet. Als Scherz ist der Witz allerdings nicht länger an diese Urteilsstruktur gebunden, weil sich im Prozess des Erfindens von überraschenden Ähnlichkeiten das Gewicht zugunsten des schöpferischen Vermögens der Einbildungskraft verlagert. Dennoch geht, so meine ich, dadurch die politische Dimension des Witzes nicht grundsätzlich verloren. Denn nach wie vor stellt der Witz eine Form von Öffentlichkeit her, deren Potenzialität nachgerade daraufhin angelegt ist, im befreienden Lachen jene Angst der Beherrschten vor der Herrschaft zumindest für einen Augenblick zu kompensieren, wie schon aus den eingangs zitierten Passagen aus Ecos *Der Name der Rose* deutlich wurde.

Doch die Öffentlichkeit, die der Witz konstituiert, wäre ja im Wesentlichen anarchisch – oder, um es in Anlehnung an Jean Paul zu formulieren: Kennzeichen des Humors als das »umgekehrte Erhabene« ist es, das Endliche (also die Wirklichkeit) durch den Kontrast mit der Idee zu vernichten.⁵⁷ Dabei bedient sich der

55 | Novalis: Das Allgemeine Brouillon 1798/99, Nr. 732. In: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Hg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd. 2: Das philosophisch-theoretische Werk. Darmstadt 1999, S. 649.

56 | Vgl. Stichwort »Witz« in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. Bd. 12. Basel 2004, Sp. 988.

57 | Jean Paul: Vorschule der Ästhetik. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. XLI. Berlin 1827, § 32.

Humor eben jenes eigentümlichen Verähnlichungsvermögens des Witzes, das schon Kant hervorgehoben hatte. Wie aber lässt sich von hier aus ein produktives, politisches Potenzial entfalten? Wenn, wie oben vorgeschlagen, die politische Dimension des Witzes in der Herstellung von Öffentlichkeit liegt, dann bedeutet dies zweierlei. Zum einen geht es um die Evokation eines kollektiven Bewusstseins, das im Lachen unmittelbar erfahrbar wird: Da ist etwas, das uns verbindet, nämlich jenes eigentümliche Vermögen, aus dem Vergleich der Wirklichkeit mit der Idee an sich Humor zu schlagen. So stellt auch Henri Bergson in seiner Studie über das Lachen fest: »Wir würden die Komik nicht genießen, wenn wir uns allein fühlten. Offenbar braucht das Lachen ein Echo. [...] Unser Lachen ist immer das Lachen einer Gruppe.«⁵⁸

Weiterhin aber stellen Humor und Witz zugleich eine Distanz zwischen den Subjekten und der Wirklichkeit, die sie beobachten, her. Und erst diese Distanz, die uns die Welt wie eine Bühne betrachten lässt, auf der sich Unmögliches ereignet, macht uns zu emanzipierten Zuschauern, um eine Formulierung von Jacques Rancière aufzugreifen.⁵⁹ Gleichzeitig aber liegt in dieser Distanznahme, die der Witz ermöglicht, auch die Gefahr begründet, die spezifisch moderne Ausgeschlossenheit des Individuums aus dem Zusammenhang der Dinge nicht nur zu beobachten, sondern eben auch zu kompensieren. Das, was Herbert Marcuse als den affirmativen Charakter der Kunst beschrieben hat, gilt ohne Frage auch für die entlastende Distanznahme, die der Witz ermöglicht:

Wie die Kunst das Schöne als gegenwärtig zeigt, bringt sie die revoltierende Sehnsucht zur Ruhe. Zusammen mit den anderen Kulturgebieten hat sie zu der großen erzieherischen Leistung dieser Kultur beigetragen: Das befreite Individuum, für das die neue Freiheit eine neue Form der Knechtschaft gebracht hatte, so zu disziplinieren, daß es die Unfreiheit des gesellschaftlichen Daseins ertrage.⁶⁰

Mit anderen Worten und übertragen auf den Witz: Wer über die bestehenden Verhältnisse noch lachen kann, wird wahrscheinlich wenig Energie aufbringen, sie tatsächlich zu ändern. Weiterhin ist der Witz – und hier liegt vielleicht der entscheidende Unterschied zu ästhetischen Kategorien wie dem Schönen – *per definitionem* nicht unschuldig. Auch wenn der ästhetische Schein, wie Schiller

58 | Henri Bergson: Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen. Übersetzt von Roswitha Plancherel-Walter. Hamburg 2011, S. 15 f.

59 | Jacques Rancière (Der emanzipierte Zuschauer. Aus dem Französischen von Richard Steurer. Wien 2009, S. 27) schreibt über die Macht des emanzipierten Zuschauers: »Es ist die Macht, die jeder oder jede hat, das, was er/sie wahrnimmt, auf seine/ihre Weise mit dem besonderen intellektuellen Abenteuer zu verbinden, die sie jedem anderen ähnlich macht, insofern diese Abenteuer keinem anderen gleicht. Diese gemeinsame Macht der Gleichheit der Intelligenzen verbindet die Individuen [...]«

60 | Herbert Marcuse: Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt am Main 1965, S. 56-101, hier S. 89.

in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* betont hat, notwendig getrennt von allen moralischen Kategorien gedacht werden muss,⁶¹ bleibt er doch immerhin ein Vehikel auf dem Weg zum Vernunftstaat. Der Witz hingegen ist der Moral überhaupt nicht verpflichtet. »Es gibt Witze, die sind spitze«, singt Funny van Dannen.⁶² Aber es gibt eben auch Witze, die richtig schlecht sind, weil sie auf Kosten von Minderheiten gehen, weil sie rassistisch oder sexistisch sind und vieles mehr. Auch sie konstituieren eine Gemeinschaft, aber der will man vielleicht lieber nicht angehören. Gleichzeitig aber scheint im Lachen, und sei es auch durch einen schlechten Witz evoziert, stets ein Momentum jener ursprünglichen Freiheit auf, die für jedwede Form des Widerstands gegen die Regierungsintensivierung unverzichtbar ist. Aus der Sicht der Psychoanalyse erklärt Freud das Potenzial dieses Widerstands wie folgt:

Das Großartige [des Humors] liegt offenbar im Triumph des Narzißmus, in der siegreich behaupteten Unverletzlichkeit des Ichs. Das Ich verweigert es, sich durch die Veranlassungen aus der Realität kränken, zum Leiden nötigen zu lassen, es beharrt dabei, dass ihm die Traumen der Außenwelt nicht nahe gehen können, ja es zeigt, dass sie ihm nur Anlässe zum Lustgewinn sind [...]. Der Humor ist nicht resigniert, er ist trotzig, er bedeutet nicht nur den Triumph des Ichs, sondern auch den des Lustprinzips, das sich hier gegen die Unlust der realen Verhältnisse zu behaupten vermag.⁶³

VI.

Aus Sicht der Literaturwissenschaft ließe sich allerdings noch eine weitere Antwort formulieren und diese hängt mit der bereits erwähnten semantischen Inkompatibilität zusammen, die dem Lachen eigen ist. Genauer: Das Lachen ließe sich als die vielleicht einzige intentionale Äußerung *lesen*, welche die Differenz von grammatikalischer und rhetorischer Bedeutung markiert und damit der Ideologie des Ästhetischen, auf der Paul de Man immer wieder insistiert, entkommt.

What we call ideology is precisely the confusion of linguistic with natural reality, of reference with phenomenalism. It follows that, more than any other mode of inquiry, including economics, the linguistics of literariness is a powerful and indispensable

61 | »Nur soweit er *aufrichtig* ist, [sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt] und nur soweit er *selbständig* ist, [allen Beistand der Realität entbehrt] ist der Schein ästhetisch.« (26. Brief)

62 | Funny van Dannen: *Saufen*. Auf: Basics (CD). 1996.

63 | Sigmund Freud: *Der Humor*. In: Ders.: Studienausgabe. Bd. 4, Frankfurt am Main 1972, S. 277-282, hier S. 278.

tool in the unmasking of ideological aberrations, as well as a determining factor in accounting for their occurrence.⁶⁴

Was de Man zufolge nicht akzeptiert werden kann, ist, dass irgendein Leser oder gar ein Autor die vollständige Kontrolle über die Bedeutung eines Textes haben kann. Vielmehr ist es nach de Man unmöglich, den Wahrheitswert einer Interpretation durch Bezug auf den gelesenen Text zu verifizieren, denn die figurale Dimension der Sprache – der sich keine Lektüre entziehen kann – kollidiert stets mit dem Wunsch, einem Text eine feste Bedeutung zuzuschreiben. Interpretation meint ja eben dies: Entfaltung – und nicht: Schlichtung – der Spannung zwischen dem figurativen und referenziellen Sinn eines Textes; und diese Spannung teilt sich in ihrer Unauflöslichkeit der Interpretation selber mit.⁶⁵ In *Blindness and Insight* schreibt de Man:

Since they are not scientific, critical texts have to be read with the same awareness of ambivalence that is brought to the study of non-critical literary texts, and since the rhetoric of their discourse depends on categorical statements, the discrepancy between meaning and assertion is a constitutive part of their logic.⁶⁶

Mit anderen Worten: Rhetorik ist ein Sprachgebrauch, der ständig auf etwas anderes als sich selbst verweist. Bei de Man kondensiert diese Einsicht in der rhetorischen Figur der Allegorie, deren Kennzeichen es ist, stets auf ein anderes Zeichen und nie auf die eigentliche Sache selbst zu verweisen. Im Anschluss an Walter Benjamin definiert de Man die Allegorie daher als eine Leerstelle, »that signifies precisely the non-being of what it represents«⁶⁷. Dabei gilt, dass für de Man letztlich alle Erzählungen Allegorien sind, weil jede Lektüre nicht nur etwas hervorbringt, was die Erzählung nicht sagt, sondern auch etwas, was der Leser nicht zu sagen meint; daher bezieht sich die Interpretation eines Textes stets (auch) auf etwas anderes als den Text selbst. Genau aus diesem Grund hat sich de Man gegen alle Versuche gewehrt, zwischen einem primären Text, dessen vermeintlich eindeutige Botschaft durch die Materialität der Zeichen vermittelt wird, und einer vernunftbasierten Sprache der Interpretation zu unterscheiden.

64 | Paul de Man: *The Resistance to Theory*. Minneapolis/London 1986, S. 11.

65 | Werner Hamacher: *Unlesbarkeit*. In: Paul de Man: *Allegorien des Lesens*. Frankfurt am Main 1988, S. 7-27, hier S. 9.

66 | Paul de Man: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis 1983.

67 | Ebd., S. 35. Das Zitat bezieht sich auf Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.1. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991, S. 406: »Das schlechthin Böse, das als bleibende Tiefe sie hegte, existiert nur in ihr, ist einzig und allein Allegorie, bedeutet etwas anderes als es ist. Und zwar bedeute es genau das Nichtsein dessen, was es vorstellt.«

Vielmehr hätte er darauf insistiert, dass jede Sprache, ob ästhetisch oder theoretisch, von der Materialität des Signifikanten beherrscht wird, von einem rhetorischen Milieu, das letztlich die Illusion jeder unvermittelten Referenz auflöst.

Indem de Mans Literaturtheorie auf die Linguistik der Literarizität abhebt, öffnet sich ihr Gegenstandsbereich weit über die Literatur hinaus und erscheint, wie de Man selbst betont, als »a powerful and indispensable tool in the unmasking of ideological aberrations«.⁶⁸ Dem stimmt auch der Politikwissenschaftler Ernesto Laclau zu:

Gone are the times in which the transparency of social actors, of processes of representation, even of the presumed underlying logics of the social fabric could be accepted unproblematically. On the contrary, each political institution, each category of political analysis shows itself today as the locus of undecidable language games. The overdetermined nature of all political difference or identity opens the space for a generalized tropological movement and thus reveals the fruitfulness of de Man's intellectual project for ideological and political analysis.⁶⁹

Laclau ist nicht ohne Grund von de Mans Ansatz fasziniert, steht doch auch im Zentrum seiner Hegemonietheorie des Politischen eine leere Struktur, genauer: ein leerer Signifikant, »der kein Signifikat hat, weil er die unmögliche Fülle der Gemeinschaft repräsentiert«.⁷⁰ Gesellschaft ist für Laclau und Mouffe kein feststehendes Konzept, das als Raum, in dem sich Identitäten entfalten, gedacht werden könnte. Die Gesellschaft als etwas objektiv Gegebenes existiert überhaupt nicht. Vielmehr begreifen Laclau und Mouffe in ihrem Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* Gesellschaft als ein dynamisches Konstrukt, das gekennzeichnet ist von antagonistischen Interessen und Konstellationen, durch die überhaupt so etwas wie Gesellschaft erst entsteht. Soziale Konstellationen sind daher nichts anderes als dynamische, niemals abgeschlossene Momentaufnahmen politischer Kämpfe:

Was wir hervorheben wollen ist, daß Politik als eine Praxis des Erzeugens, der Reproduktion und Transformation sozialer Verhältnisse nicht auf einer bestimmten Ebene des Gesellschaftlichen verortet werden kann, da das Problem des Politischen das Pro-

68 | De Man: *The Resistance to Theory*, S. 11.

69 | Ernesto Laclau: *The Politics of Rhetoric*. In: *Material Events*. Paul de Man and the Afterlife of Theory. Hg. von Tom Cohen, Barbara Cohen, J. Hillis Miller und Andrzej Warminski. Minneapolis/London 2001, S. 229-253, hier S. 230.

70 | Ernesto Laclau: *Ideologie und Post-Marxismus*. In: Martin Nonhoff (Hg.): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie*. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Bielefeld 2007, S. 25-39, hier S. 31.

blem der Einrichtung des Sozialen ist, das heißt der Definition und Artikulation sozialer Beziehungen auf einem kreuz und quer von Antagonismen durchzogenen Feld.⁷¹

Damit wird der klassischen Vorstellung, die Gesellschaft als mehr oder minder klar definierten sozialen Raum denkt, ebenso eine Absage erteilt wie einem geschichtsphilosophischen Prozessmodell, demzufolge sich die Gesellschaft sukzessive (geleitet durch Hegels ›List der Vernunft‹ oder die Dynamik des marxischen Klassenkampfes) auf ein finales Telos zubewegt. Vielmehr entfaltet sich die Geschichte der Gesellschaft nicht nur durch die Antagonismen der Subjekte und Klassen, sondern sie wird durch diese überhaupt erst konstituiert. Mit anderen Worten, das, was man gemeinhin als stabile gesellschaftliche Handlungs- und Beziehungsmuster wahrnimmt, ist stets das Ergebnis von hegemonialen Auseinandersetzungen, deren kontroverser Charakter in Vergessenheit geraten ist. Was als selbstverständlich oder zumindest unpolitisch angesehen wird, ist das sedimentierte Soziale, wie Laclau betont:

Insofar as an act of institution has been successful, a ›forgetting of the origins‹ tends to occur; the system of possible alternatives tends to vanish and the traces of the original contingency to fade. In this way, the instituted tends to assume the form of a mere objective presence. This is the moment of sedimentation.⁷²

Wichtig ist nun, dass das dynamische Spiel der antagonistischen Kräfte, das Laclau als ›Diskurs‹ bezeichnet, getragen wird von der Idee eines leeren Signifikanten. Die Idee des leeren Signifikanten, der im Gravitationszentrum des von antagonistischen Kräften konstituierten Gesellschaftsdiskurses steht, ist deshalb so zentral, weil auf diese Weise die Idee eines letzten Garanten der Wahrheit verabschiedet wird. Verabschiedet wird damit auch jedwede Fiktion von Letztbegründung des Rechts oder der Macht, womit Laclau der Einsicht Rechnung trägt, dass der letzte Grund der Gesetze leer ist und leer bleiben muss. In den Worten Pierre Legendres: »Der Staat erweist sich im Prinzip als leere Form.«⁷³ Seine Fülle ist das Ergebnis einer Inszenierung des Mangels bzw. der Abwesenheit, wofür eben der leere Signifikant steht. Nur auf diese Weise bleiben die antagonistischen Kräfte gleichberechtigt aufeinander bezogen. Sie agieren wie die dekonstruierten Signifikanten in Saussures Signifikantenkette, d. h. als ein System der Differenzen: Sie bleiben stets nur aufeinander bezogen und bezeichnen *etwas* nur insofern, als dass sie stets die signifizierende Kraft

71 | Ernesto Laclau/Chantal Mouffe: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. 3. Aufl. Wien 2006, S. 193.

72 | Ernesto Laclau: New Reflections on The Revolutions of Our Time. London/New York 1990, S. 34.

73 | Pierre Legendre: Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montagen des Staates und des Rechts. Aus dem Französischen von Katrin Becker. Wien/Berlin 2012, S. 90.

aller anderen Signifikanten mitführen und sich dazu ins Verhältnis setzen. Das Signifikat *an sich* bleibt ebenso unerreichbar wie das Intelligible bei Kant.

Ideologische Machtstrukturen tendieren nun dazu, jenen leeren Platz zu okkupieren und sich so als die Inkarnation des Willens der Gemeinschaft zu inszenieren. Damit wird wahre Demokratie allerdings unmöglich. Denn wie Laclau immer wieder betont, muss die echte demokratische Gesellschaft permanent die Kontingenz ihrer Grundlagen sichtbar machen.⁷⁴ Mit anderen Worten, keine partikuläre Position des Diskurses darf den Ort des Universalen für sich okkupieren. Wenn man zeigen könnte, so Laclau,

dass es schon in der Struktur der Signifikation etwas in der Art einer *konstitutiven* Unmöglichkeit gäbe, wenn die essentielle Bedingung von Signifikation die Gegenwart von etwas wäre, das nicht signifiziert werden kann, dann wären wir der Lösung unseres Rätsels einen Schritt näher gekommen.⁷⁵

Da, wie eben gezeigt, Laclau den antagonistischen Gesellschaftsdiskurs im Sinne eines Sprachspiels begreift, macht es durchaus Sinn, dass er bei der Suche nach einem Modell für den leeren Signifikanten im Bereich der Rhetorik fündig wird und die Figur der Katachrese ins Spiel bringt. Katachresen sind zum einen konventionalisierte Metaphern, deren metaphorische Bedeutung im alltäglichen Sprachgebrauch nicht mehr wahrgenommen wird (Tisch-Bein, Fluss-Bett usw.). Zum anderen aber sind Katachresen vor allem Bildbrüche, d. h. Übertragungen von einem semantischen Feld in ein anderes bzw. die Kombination von eigentlich heterogenen Metaphern: »Die konjunkturelle Talsohle ist nur die Spitze des Eisbergs.«⁷⁶ Auf diese Weise fungieren Katachresen als sprachliche Innovationsmotoren, da sie Ausdrücke für neuartige Gegenstände oder Forschungsfelder kreieren. Die Katachrese ist somit ein figürlicher Ausdruck, dem kein wörtlicher entspricht, wodurch sie, wie Laclau hervorhebt, als Modus der Signifikation die Komplementarität von wörtlich und figürlich beseitigt.⁷⁷ Daher ist die Katachrese keine spezifische Trope, sondern sie stellt eine Bewegung dar, die »in allen Tropen vorhanden ist und die Rhetorizität als solche auszeichnet.

74 | »The only democratic society is one which permanently shows the contingency of its own foundations – in our terms, permanently keeps open the gap between the ethical moment and the normative order.« Ernesto Laclau: *Identity and Hegemony. The Role of Universality in the Constitution of Political Logics*. In: Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek (Hg.): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London/New York 2000, S. 44–89, hier S. 86.

75 | Laclau: *Ideologie und Post-Marxismus*, S. 29.

76 | Hadumod Bußmann: *Lexikon der Sprachwissenschaft*. 2., völlig neu bearbeitete Aufl. Stuttgart 1990, S. 371.

77 | Vgl. Laclau: *Ideologie und Post-Marxismus*, S. 30.

Wörtlich wären dann einfach jene Ausdrücke, die die Spuren der eigenen Rhetorizität verbergen; folglich wäre Rhetorizität für Sprache konstitutiv.«⁷⁸

Überschaut man den bisherigen Gang der Argumentation, so fällt auf, dass Katachresen offensichtlich genau das leisten, was oben als Kennzeichen des Witzes beschrieben worden ist, nämlich das Stiften von Ähnlichkeiten. Gleichzeitig sind Katachresen selbst häufig sehr witzig, weil sie durch das systematische Übertreten semantischer Grenzen zunächst unstimmmige sprachliche Bilder miteinander verbinden und dadurch überraschen (*Der Zahn der Zeit wird Gras darüber wachsen lassen*). Katachresen sind Stilmittel zur Erzeugung von Komik. Um noch einmal das Zitat von Kant in Erinnerung zu rufen: »Der Witz *paart* (assimiliert) heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Assoziation) weit auseinander liegen.«⁷⁹ Die These wäre also, dass im Lachen ebenso wie in der Katachrese die Grenze zwischen dem figurativen und dem referenziellen Sinn unmöglich zu ziehen ist. Das Lachen ist insofern ein Grenzphänomen, das Bedeutungsmuster jedweder Art sofort wieder subvertiert, es lässt sich als jener leere Signifikant lesen, der stets aufs Neue die Idee subvertiert, dass eine partikuläre Position des demokratischen Diskurses den Ort des Universalen für sich okkupiert. Kein Wunder also, dass Umberto Ecos greiser Jorge als Vertreter einer Institution, die im bzw. von dem Glauben lebt, dass *Omnia scrinia habet in pectore suo* (*der Kaiser trägt alle Archive in seiner Brust*),⁸⁰ alles unternimmt, um die Popularisierung eines solchen Mittels zu verhindern. Vergeblich, wie wir wissen. Denn der lachende, leere Signifikant poltert gerade dort besonders laut durch die Flure, wo das Haus wohl eingerichtet scheint und der Hausvater das Zepter schwingt. Natürlich stellt man einem solchen Hausgeist

keine schwierigen Fragen, sondern behandelt ihn – schon seine Winzigkeit verführt dazu – wie ein Kind. »Wie heißt du denn?« fragt man ihn. »Odradek«, sagt er. »Und wo wohnst du?« »Unbestimmter Wohnsitz«, sagt er und lacht; es ist aber nur ein Lachen, wie man es ohne Lungen hervorbringen kann. Es klingt etwa so, wie das Rascheln in gefallen Blättern.⁸¹

78 | Ebd.

79 | Kant: Anthropologie, § 51 (S. 537f.).

80 | Vgl. dazu auch Pierre Legendre: »Die Juden interpretieren verrückt.« Gutachten zu einem klassischen Text. In: Ders.: Vom Imperativ der Interpretation. Wien/Berlin 2010, S. 165–188.

81 | Franz Kafka: Die Sorge des Hausvaters. In: Ders.: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hg. von Hans-Gerd Koch. Frankfurt am Main 2001, Bd. I, S. 222.