

Zugang

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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