

# Kapitel 1: Was ist und was soll der Vertex?

---

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

Marc-Antoine Mathieu, *Le processus*

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

## DIE ALLGEMEINEN STRUKTURELEMENTE DES VERTEX

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Von diesem Zwang und dieser Enge befreit die Tendenz des Geistes, der sich über die Beschränkung des Buchstaben zu erheben sucht. Ihre Versicherung ist die einer Gerechtigkeit, die allen Formalismus abgestreift hat und mir ganz direkt gerecht zu werden vermöchte. Freilich paart sich diese Befreiung und Versicherung mit der Gefahr, sich im Versuch, sich selbst und diese ganz gerechte Anerkennung zu erringen, zu *verlieren*. Insofern ist das Geistige des Gesetzes das, was die Ethnologen das *Liminale* nennen: das Liminale ist jenes Zwischen, an dem der Buchstabe, nämlich die starren Gegensätze wie etwa Leben und Tod, versagt; die Gefahr, die in diesem Liminalen liegt, kann nur gebannt, seine Möglichkeiten nur eröffnet werden dadurch, dass ein Gesetz anderer Art buchstäblich eingehalten wird, nämlich der Buchstabe des Rituals.

Auch die *Sprache* ist jeweils eine andere auf den beiden Seiten des Gesetzes. (Man muss hier wirklich von zwei Seiten sprechen: Das Gesetz ist gewissermaßen nur die Grenzlinie, an der sich die buchstäbliche und die geistige Auffassung seiner konstituieren. „An sich“ kommt es ebenso wenig zur Erscheinung wie irgendetwas anderes.) Die Sprache des Buchstabens ist konservativ, performativ und bestimmend. Dabei ist sie aber durchaus, wie Barthes anhand der Mythen des Alltäglichen in einer bürgerlichen Ideologie gezeigt hat, vielfältig: Sie kann plastisch von Autos, der Liebe, von Filmen und Essen sprechen, in der Tat von allem, was einem so begegnen kann.

Sehr viel schwerer hat es die Sprache auf Seiten des Geistes: Sie kann hier nur entweder ganz leer, rein evokativ oder performativ sein. Sie ist leer z.B. dort, wo der in der Tat völlig leere Begriff der Freiheit angeführt wird. Allerdings ist dieser Begriff gerade als ein leerer zugleich der performative Motor eines im strengen Sinn politischen Aktes, wie Rancière in *Das Unvernehmen* gezeigt hat. Auch kann die Sprache, wo sie sich auf Freiheit und Gerechtigkeit stützt, keine „vollen“, gesättigten Vorstellungen einer Zukunft entwerfen: Wieder macht sich die Unabkürzbarkeit der Zeit und der Geschichte geltend, denn wenn man schon so einfach sagen könnte, wie die Welt auszusehen hat und vor allem aussehen wird, dann wäre es überhaupt nicht erklärlich, dass sie nicht schon so *ist*.<sup>6</sup> (Das sollte man allerdings nicht im Sinn des Sophismus' der faulen Vernunft anführen, um solche Änderungen nicht in Angriff zu nehmen, die vollzogen werden können; überhaupt gilt hier Kants Wort, wonach man eben nur dadurch herausfinden kann, wozu man die Kraft hat, indem man es versucht.) Die Sprache ist evokativ in der Literatur, in Prosa ebenso wie in Lyrik. Dort greift sie einem Wesen der Dinge vor, für das noch keine Worte gefunden sind, und sie gesteht dabei offen die Differenz der Sprache zu sich selbst,

---

6 Vgl. auch hierzu Barthes: *Mythologies*. Vor allem: ‚Le mythe, à gauche‘.

nämlich ihrem üblichen Gebrauch, und dem Ding ein – eben dadurch wird sie gelingendenfalls evokativ. Die Sprache ist performativ dort, wo sie einem Gegenstand vorgreift, den genau zu bestimmen ihr noch oder überhaupt die Mittel fehlen. Sie bringt erst dadurch, erst indem sie sich der Unnennbarkeit stellt und sie zu überwinden sucht, eine Wahrheit hervor, die zuvor noch nicht *war*. Gelingt dieser Text, so stehen am Ende vielleicht der Vertex und die Dialektiken der Altermination als „Ergebnisse“ da, die in und durch den Text hervorgebracht wurden.

An diesem Oszillieren zwischen Buchstabe und Geist des Gesetzes hängt und entscheidet sich alles, in ihm verdichtet sich alle dialektische Bewegung, d.h. die Zeit und die Geschichte selbst, in ihm spielt sich die Doppelseitigkeit des Vertex ab, an ihm entscheidet sich Stabilität und Anarchie der Welt. *Buchstabe und Geist sind die beiden irreduziblen Vertices des Gesetzes.*

Um die Doppelseitigkeit des Vertex noch näher zu fassen, soll in aller Kürze und vorausgreifend der Prozess der Erkenntnis betrachtet werden. Erkenntnis ist dabei sowohl eine Art der Dialektik als auch diese selbst, dann nämlich wenn man unter „Erkenntnis“ den Prozess der Konstitution und Artikulation von Welt überhaupt versteht. Beides hat durchaus seine Berechtigung. Ich will zunächst nur einige grobe Andeutungen bringen, die sich zum einen in den folgenden Beispielen, zum anderen in den Ausführungen zur „Theorie der Theorie“ noch näher präzisieren werden.

Das Erkennen wird immer in Gang gesetzt durch eine Verunsicherung dieser oder jener Art. Es besteht ein Zweifel, eine Unsicherheit, ein Rätsel. Ein solches Rätsel bezieht sich aber höchstens bei sehr trivialen Beispielen auf einen isolierten Sachverhalt. Wo wirkliche Erkenntnis auf dem Spiel steht, da ist die kategoriale Strukturierung von Welt überhaupt in Frage, und sei es auch nur in einem Teil.<sup>7</sup> So stellt sich die Aufgabe einer Neustrukturierung der kategorialen Instrumente oder auch der Einsetzung neuer Kategorien. Solange diese Aufgabe aber als Aufgabe besteht, ist noch keineswegs sicher, worin diese Neustrukturierung bestehen kann oder welche Kategorie in der Lage wäre, die Leerstelle zu besetzen, die bislang nur negativ und vage angezeigt ist. Auf der Grundlage verschiedener Wege, die in keiner Weise methodisch diszipliniert werden können, mag der Erkennende dann auf eine „Lösung“ stoßen, die verspricht, das Rätsel zu klären. Ist eine solche Lösung gefunden, dann muss sie sich allerdings noch bewähren. Das tut sie dadurch, dass von ihr aus der Weg zu dem Rätsel zurück gefunden werden muss; es darf aber nicht der

7 Denn natürlich lässt sich auch kein Teil dieser kategorialen Strukturierung verändern, ohne zugleich das Gesamt derselben in Mitleidenschaft zu ziehen. Zwar steht es dem so Fragenden frei, aus Ermattung, Faulheit, Ignoranz oder auch aus weniger tadelnswerten Gründen diese Mitleidenschaft dahingestellt zu lassen; im Prinzip aber kann es keine nur örtliche Veränderung geben.

gleiche sein, auf dem sie gefunden wurde, denn sonst würde ja nur der zufällige, kontingente, „irrationale“ Entdeckungsgang wiederholt. Vielmehr muss es möglich sein, unter Einbehaltung der Regeln, die der Denkstil vorschreibt, oder doch unter nur geringfügiger Verschiebung zu ihm einen Weg zu finden, der Rätsel und „Lösung“ miteinander verbindet. Wo das gelingt, ist eine Antwort gefunden, die akzeptiert werden kann.

Das ist nun ein genaues Bild der angesprochenen Doppelseitigkeit des Vertex: Ein Aufstieg, der sein Ziel noch nicht kennt und nur ungenau und meist durch Ausschluss bestimmen kann, wie in etwa es auszusehen hätte – wobei sich diese Charakterisierungen gewöhnlich im Vollzug der Suche nicht einfach nur präzisieren, sondern sogar verschieben und verändern. Dann, wo der Vertex festgeschrieben (und damit verfehlt) wurde, der Rückgang, indem der so festgeschriebene Vertex als neue Kategorie zur Bestimmung des zuvor Un- oder doch Unterbestimmten dienen kann. Dieser festgeschriebene Vertex wird so zum *Text*.<sup>8</sup>

## SÜNDE UND SEUFZEN: DER RÖMERBRIEF

Diese sehr abstrakten Thesen zu Horizont und Vertex sollen nun anhand von einigen Beispielen kurz illustriert werden. Am Anfang soll dabei ein Text stehen, dessen Bedeutung sowohl für die Geistesgeschichte überhaupt als auch für das hier in Frage Stehende nicht überschätzt werden kann: der *Römerbrief* des Paulus. Das Faszinierende dieses Textes liegt darin, dass die Unschärfe der Adressaten eine wirkliche Etappe und geistige Arbeit andeutet, an deren Explikation man unmittelbar teilnimmt. Sicher, Paulus wendet sich an die Gemeinde in Rom. Aber an was für eine Gemeinde? Das Entscheidende ist, dass der *Begriff des Christen* dort noch nicht vorkommt, dass er noch nicht zur Verfügung steht – *es ist dieser Text, der allererst versucht, diesen Begriff zu erarbeiten, zu entwerfen und zu fixieren*. Der Leser des *Römerbriefs* ist also ein direkter Zeuge der Arbeit am Vertex. Auf der anderen Seite ist Paulus einer der größten Dialektiker der Geschichte (im Doppelsinn des Genitivs): Nicht nur lässt sich an seinem Denken die Dialektik *in vivo* ablesen,

---

8 Es wird aus unseren Voraussetzungen schon deutlich sein und es muss auch im Folgenden immer bedacht werden, dass eine Unterscheidung in ein göttliches und ein nur menschliches Gesetz für eine Philosophie der Immanenz keine prinzipielle Geltung beanspruchen kann. Das „göttliche Gesetz“ ist eine transzendente Setzung, von der herkommend sich ein „nur positives Gesetz“ als reine Abstraktion erweist. Göttliches – menschliches Gesetz: Auch diese Unterscheidung ist eine, die sich (gegebenenfalls, d.h. keineswegs zwangsläufig, geschweige denn als eine die Reflexion beherrschende) erst im Prozess der Thematisierung und Artikulation des Gesetzes ergibt.

er konzipiert selbst auch Geschichte als eine dialektische. Was ihn von unserer Perspektive trennt, ist die Teleologie, die seine geschichtliche Dialektik durchherrscht, gestützt auf das Vertrauen auf einen transzendenten Gott – was ihn so wertvoll macht, ist der radikale Ernst, mit der er sich der Unmöglichkeit aussetzt, sich diesem Gott unmittelbar und vor allem aus eigener Kraft zu nähern, eine Unmöglichkeit und Unverfügbarkeit des Glaubens, die die Dialektik erst antreibt. Außerdem dreht sich die Elaboration dieser Dialektik um nichts anderes als um den Begriff des Gesetzes.

Es lassen sich im *Römerbrief* vier Stufen des Gesetzes ausmachen, vier Epochen einer Geschichte der Dialektik also. Am Anfang steht das, letztlich ganz willkürliche Verbot, das von Gott an Adam ergeht. Dadurch dass Adam dieses Verbot bricht, das Gesetz verletzt, ist das weitere Schicksal der Menschheit besiegelt: *die Seinsweise des Menschen ist fortan die Sünde selbst*.<sup>9</sup> Für Paulus ist eine nicht-sündige Menschheit nicht einmal vorstellbar. Gleichwohl hört das Gesetz nicht einfach auf, die Menschen werden keineswegs der Gleichgültigkeit übergeben. Vielmehr verschiebt sich das Gesetz, zunächst auf die Ebene der menschlichen Vernunft: Auch die Heiden, so Paulus, sind nicht zu entschuldigen, denn sie können sehr wohl mithilfe ihrer Vernunft erkennen, dass die Welt von einem allmächtigen und guten Gott geschaffen wurde, der darum ihre Liebe verdient (1, 18-32; 2, 12-16). So entsteht eine erste Dyade: Während das Gesetz, dem Adam unterstand, ein ganz *buchstäbliches* ist, das eine *Handlung* betrifft, ist das Gesetz, dem die Heiden unterworfen sind, bereits ein *geistiges*, das primär ein *Erkennen* betrifft.

Es schließt sich aber sogleich eine zweite Dyade an: Die Juden haben ein neues Gesetz bekommen, das wiederum ein *buchstäbliches* ist, das auf Handlungen geht (freilich auch schon auf Haltungen, etwa wenn man das Weib des anderen nicht *begehren* soll); wurde Adam etwas *gesagt*, dann wird den Juden nun ein *Text* anvertraut, den sie einhalten sollen. Zugleich ist dieser Text in gewisser Hinsicht bis in den Körper derjenigen eingeschrieben, denen er anvertraut ist: die *Beschneidung* als sichtbares Merkmal der Zugehörigkeit zu diesem neuen Gesetz verlegt die Beziehung zu ihm in eine leibliche Intimität (2, 25-3, 2). Diese wird aber mit dem Auftreten Christi noch einmal überboten: Das neue Gesetz, das Christus bringt, „befreit“ vom alten der Juden (7, 1-6), doch ist diese Befreiung eine durchaus ambivalente Angelegenheit: Was nun gefordert wird, ist keine Handlung mehr, kein Erkennen, keine chirurgischer Eingriff mehr, der eine ethnisch-religiöse Zugehörigkeit bezeugt; es ist nichts, was mit den natürlichen menschlichen Mitteln erreichbar wäre

---

9 5, 12 ff. Hier heißt es, die Sünde, nämlich die Adams, sei schon vor dem Gesetz in der Welt gewesen. Demnach hätte es für Adam kein Gesetz gegeben. Die Aufklärung dieser Schwierigkeit wird gleich erfolgen. Es genügt zunächst festzuhalten, dass Adam durch eine „Übertretung“ gesündigt hat (5, 14). Wie sollte man etwas übertreten, es sei denn eine gesetzte Grenze?

(man kann sein Tun immerhin disziplinieren, man kann sich der Erkenntnis bzw. der Spekulation zuwenden, man kann sich beschneiden lassen und andere beschneiden – all das stellt kein prinzipielles Problem an das menschliche Wollen). Was nun gefordert ist, ist eine Liebe, zu Gott und zu den Nächsten.

Als wäre diese exorbitante Forderung noch nicht genug, als wäre es nicht schon unmenschlich und grausam genug, von jemandem zu *fordern*, einen anderen zu *lieben*, beharrt Paulus sogleich darauf, dass die Möglichkeit der Erfüllung dieser Forderung und damit auch die Möglichkeit der Gerechtigkeit und der Erlösung von einer radikal unverfügbaren Gnade abhängt, die kein Werk der Welt erwerben kann (3, 20; 3, 24-25; 11,5-6). Und noch mehr: Es kann sich keiner sicher sein, ob er der Gnade teilhaftig geworden ist; wir sind, da Gott unendlich transzendent bleibt, selbst in seiner Gnade nur auf jene absolute und unerforschliche Innerlichkeit des Herzens und des Geistes verwiesen, die sich jedem Zugriff entzieht, in der jeder vergeblich nach der Bestätigung dafür suchen wird, dass er Gott und den Nächsten wirklich und tatsächlich aufrichtig liebt – und nicht etwa nur zum Zwecke der Erlösung.<sup>10</sup> Es etabliert sich also das vierte Gesetz, wiederum ein geistiges, diesmal aber kein epistemisch begründetes, sondern eines, das eine Innerlichkeit fordert, die bedingungslos glauben und lieben soll.<sup>11</sup>

Paulus' Dialektik hat eine klare Richtung: Es ist eine der fortschreitenden Verinnerlichung des Gesetzes. Sein erster Gegenstand ist ein beliebiger Baum, der Adam bezeichnet wird, zu dem dieser kein ersichtliches Verhältnis hat; sein zweiter das ganze Universum, dessen Teil der Erkennende ist; der dritte sind schriftlich niedergelegte Gebote und die Beschneidung als eine Schrift auf und in dem Leib; der vierte eine unverfügbare und unmögliche Liebe. Christus wird von Paulus so als die Vollendung, das *Telos* des Gesetzes angesehen (und nicht etwa nur das „Ende“, wie sowohl Luther als die Einheitsübersetzung schreiben, 10, 4).<sup>12</sup>

10 Die Ausführungen über die Hoffnung auf Rechtfertigung und Verherrlichung in 8, 18-30 weisen besonders deutlich auf das Problem hin. Die folgenden Beschwörungen der Liebe Gottes (8, 31-39) wirken dagegen eher wie trotzig Ermutigungen in dunkler Nacht. Mag die ganz explizite theologische Aussage hier vielleicht auch fehlen: Die Dialektik von Gesetz und Sünde lässt nichts anderes zu. Und die Phänomenologie der Schuld ist erst recht auf dieses Problem zentriert: dass die wirkliche und gewisse Rechtfertigung nirgends auffindbar ist – wohl einfach deswegen, weil es dazu eines autonomen letzten Zipfelchens der Seele bedürfte, in dem ein jeder souverän seine Entscheidungen trafe – und dass es daher keine Gewissheit über die eigene Moralität geben kann.

11 Paulus bezieht das Liebesgebot meist vor allem auf den Nächsten (z.B. Römer 13, 9; Galater 5, 14), während die Gott entsprechende Beziehung primär die des Glaubens ist.

12 Man könnte dieselbe Geschichte auch noch einmal anders, wenn auch keineswegs widersprechend so nachzeichnen: Verbot zu erkennen (Adam) – Möglichkeit, Gott abstrakt zu erkennen und zu lieben (Heiden) – persönliche Ehrung Gottes durch Tun und Unterlas-

Es fällt nun im ganzen Text auf, dass es eine Vielzahl von Gestalten des Gesetzes gibt, und dass Paulus dennoch nur von dem einen Gesetz schreibt bzw. die Verwendungen, die er dem Begriff gibt, fast nie (etwa durch Adjektive) differenziert. An manchen Stellen muss der Leser dieser Differenzierung selbst vollziehen, wenn er nicht in eklatante Widersprüche geraten will. So heißt es in 5, 13: „Sünde war schon vor dem Gesetz in der Welt [...].“ Und direkt danach wird von Adams „Übertretung“ (*parábasis*) gesprochen. Dagegen heißt es in 4, 15: „wo es aber das Gesetz nicht gibt, da gibt es auch keine Übertretung“ (*parábasis*). Solche Stellen lassen sich ja nur dann zusammenbringen, wenn man die verschiedenen Bedeutungen des Gesetzes unterscheidet; dann meint „Gesetz“ in 5, 13 das *mosaische* Gesetz, wie der direkt folgende Satz auch nahe legt. Das heißt aber eben nicht, dass Adam ganz ohne Gesetz gewesen wäre.

Dennoch ist es bezeichnend, dass Paulus den oft nicht näher bestimmten Singular „das Gesetz“ aufrechterhält. DAS GESETZ „gibt“ es nur im Plural der Gesetze. Und dennoch ist es als Prinzip und Funktion nicht nur das Einigende der Gesetze im Plural, sondern noch das Prinzip dieses notwendigen Plurals selbst!<sup>13</sup> Denn DAS GESETZ entlässt in seinem notwendigen und unaufhebbaren Oszillieren von Buchstabe und Geist aus sich die Dramatik von Gesetz und Sünde, die dialektische Geschichte selbst.

Jede neue Stufe der Dialektik verschiebt nicht nur das, was „Gesetz“ bedeutet, sondern mit ihm auch die Ansprüche und Möglichkeiten, Sünde und Verherrlichung. Zwar sterben alle Menschen in Adam, aber seine Übertretung war, obzwar Sünde, noch nicht *anrechenbar* (5, 13). (Freilich bleibt unklar, was genau damit

---

sung (Judentum) – Gebot, Gott und den Nächsten durch Christus zu lieben (anderes Judentum). Man sieht, dass der Endpunkt derselbe ist. Im Übrigen erscheint der „Tod“ so nicht so sehr als Strafe für die Übertretung Adams, sondern vielmehr als Erfüllung seines Wunsches zu wissen. Es ist, als sagte Adam zu Gott: „Ich will wissen, was Du weißt.“ Und Gott antwortet: „Nun gut: Ich weiß, dass Du sterben musst. Damit musst Du nun klarkommen.“ In Miltons *Paradise Lost* ist schön beschrieben, wie sich Adam und Eva wundern, dass sie nicht gleich vernichtet werden. Sie müssen erst lernen, was es heißt, zu sterben; das heißt letztlich vor allen Dingen – mit den Worten Heideggers – ein „Sein-zum-Tode“ zu sein und den „Tod als Tod zu vermögen“.

- 13 Ganz ähnlich ergeht es Kant, der überall das „moralische Gesetz“ im Singular vorzufinden glaubt und zum Zentrum seiner Praktischen Vernunft macht. Doch in dem Augenblick, wo er versucht, dieses eine Gesetz zum Ausdruck zu bringen, muss er eine Reihe von Texten verfassen, in denen es sich mal in Bezug auf die Vernunft als solche, mal in Abgrenzung zum Religiösen im Besonderen etc. gibt, in denen es zugleich in seiner reinen formalen Gestalt entwickelt wird und dabei doch wieder nur in einer Vielfalt von Figuren auftreten kann (deren Einheit freilich – und solches ist immer bezeichnend – *nachdrücklich behauptet* wird).

gemeint ist.) Die Juden haben gegenüber den Heiden einen „Vorzug“: „Ihnen sind die Worte Gottes anvertraut.“ (3, 2) Die Juden sind von Gott selbst auserwählt, sein Volk zu sein; sie erreichen damit eine Nähe zur Erlösung, die den Heiden nicht gegeben ist. Aber zugleich ist dieser Vorzug auch eine Last, denn die Untreue kann nur umso schwerer wiegen: „Sind wir als Juden im Vorteil? Ganz und gar nicht. Denn wir haben vorher die Anklage erhoben, dass alle, Juden wie Griechen, unter der Herrschaft der Sünde stehen [...]“ (3, 9). So ist denn auch die Beschneidung zugleich Zeichen der Privilegierung und eines erhöhten Anspruchs, dem Jude-Sein gerecht zu werden (2, 25-29). Das Gesetz führt in seiner Bewegung dazu, die Sünde als solche zu erkennen; keineswegs kann es sie überwinden: „Denn durch Werke des Gesetzes wird niemand vor ihm gerecht werden; durch das Gesetz kommt es vielmehr zur Erkenntnis der Sünde.“ (3, 20)

Es ist nur logisch, wenn diese echte *Dramatik der Sünde* mit Christus nicht ihr „Ende“, sondern im Gegenteil ihren Höhepunkt erreicht. Schuld ist performativ, da sie sich in der Auseinandersetzung mit ihr nicht mindert, sondern potenziert. Zwar ist der alte Mensch mit Christus gekreuzigt worden (6, 6), doch ist die Befreiung, das Versprechen auf Erlösung noch nicht zugleich seine Einlösung:

Heißt das nun, dass wir sündigen dürfen, weil wir nicht unter dem Gesetz stehen, sondern unter der Gnade? Keineswegs! Ihr wisst doch: Wenn Ihr euch als Sklaven zum Gehorsam verpflichtet, dann seid ihr Sklaven dessen, dem ihr gehorchen müsst; ihr seid entweder Sklaven der Sünde, die zum Tod führt, oder des Gehorsams, der zur Gerechtigkeit führt. (6, 15-16)

Diese Doppeltheit von Befreiung und Unterwerfung gewinnt in der Gegenüberstellung zur juristischen Verbindlichkeit ihre extremste Kontur: Bin ich jemandem verpflichtet, so erlöscht diese Verpflichtung mit seinem Tod. So auch hier: Jesus ist gestorben, damit bin ich von der Verpflichtung auf das (mosaische) Gesetz entbunden. Aber Jesus ist doch nicht Moses! Jesus ist doch *irgendwer*, der vor langer Zeit in einer römischen Provinz starb! Wie kann der mich von einer Pflicht entbinden? Er entbindet mich von einer rein formellen Pflicht, sozusagen *als Mensch*, dem ich verpflichtet sein kann. Er unterwirft mich aber genau durch diese Entbindung einer ganz anderen Pflicht, einer, die ebenso sehr wie die Sünde selbst nur eine *ontologische* sein kann.

Es eröffnet sich so eine Dimension, die mit vollen Recht neben und sogar vor die klassischen Modalitäten von Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit gestellt zu werden verdient. Als Mensch kann ich mir nicht aussuchen, nicht in ihr zu stehen. Diese *ontologische Dimension* ließe sich vielleicht als das *Deontische* bezeichnen. *Das Deontische beschreibt die Tatsache, dass ich immer unter einem Gesetz stehe, zu dem ich mich zu verhalten habe. Weil dieses Gesetz aber unab-schließbar zwischen Buchstabe und Geist oszilliert, kann ich es zwangsläufig nicht erfüllen.* Das ginge nur, wenn es ein ganz ausformulierbares wäre, also eine rein

buchstäbliche Fassung kennen könnte. Wäre es andererseits nur Geist, könnte es mich gar nicht betreffen. Es ist wichtig, dieses Deontische in seiner ganzen ontologischen Tragweite zu belassen, da seine Einschränkung auf das Naheliegende, das Moralische, von der Einsicht in seine Tragweite (z.B. auch, aber nicht nur, für die Erkenntnis) ablenken würde.

Das Deontische schlägt in voller Kraft auf den Menschen, das Subjekt zurück. Denn wie auch immer das Gesetz im Einzelnen auftritt, es *spaltet* das Subjekt in ein Diesseits und ein Jenseits des deontisch Gesetzten. Daher kann Paulus, gewissermaßen als „Gesetz der Gesetze“, als ein Gesetz, das durch einen dass-Satz spezifiziert ist, formulieren: „Ich stoße also auf das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will.“ (7, 21) Man sollte „böse“ und „gut“ hier zunächst ganz formal nehmen: als das Gesetzliche und das Ungesetzliche, das Deontische und das Me-Deontische.

Das Gesetz durchschneidet also den Menschen wie ein Messer. Dieser Schnitt wird in der Dramatik der Sünde beständig vertieft. Die Extreme der Erlösung und der Sünde nähern sich an (der Möglichkeit und dem Anspruch nach) und entfernen sich zugleich voneinander (der Realität nach: denn ihre Unterschiedenheit und Unvereinbarkeit erscheint immer drastischer).<sup>14</sup> Dieser Schnitt durch den Menschen wird bei Paulus überall deutlich, nicht nur in den berühmten Sätzen von 7, 14 ff. Auch in dem schon zitierten Satz von 6, 16, wo deutlich ist, dass nicht nur der Nicht-Erlöste mit sich uneins ist, da er Sklave der Sünde ist, sondern auch der Erlöste, denn auch er kann nicht im eigenen Namen sein, sondern ist verkauft und Sklave, diesmal allerdings des Gehorsams. Bis in die allerersten Worte des Briefes lässt sich dieser Schnitt und Spalt zurückverfolgen: „Paulos doulos Christou Iesou“, heißt es dort. Von Anfang an ist Paulus gezwungen, in zweierlei Namen zu sprechen: seinem „eigenen“ und dem, dessen Sklave er ist, oder genauer: von dem er weiß, dass er sein Sklave sein *zu sein hat*. Die Dramatik der Sünde gipfelt also mit Christus in der Zusammengehörigkeit von radikaler Entäußerung und Selbstaufgabe („Sklave Christi“) und unabweisbarer Selbstverantwortlichkeit („Paulus“).<sup>15</sup>

14 So heißt es im *Galaterbrief* ganz drastisch: „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist [...]“ (3, 13). Und doch schreibt Paulus bald darauf: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit.“ (5, 1) Ist Paulus' Dialektik einmal erfasst, besteht hier kein Widerspruch mehr.

15 Selbst bei den Heiden lässt sich so eine Verdoppelung des Ich finden, wenn auch in ganz undramatischem Maß. Denn ihr „Gewissen“, das Zeugnis davon ablegt, dass ihnen ein Gesetz ins Herz geschrieben wurde (2, 15), ist im Griechischen „syneidesis“, also ein „Mit-Wissen“. Das Wort trägt die Trennung von sich selbst, die in diesem Phänomen stattfindet, sehr viel deutlicher mit sich. Im Übrigen wird dadurch auch klar, dass diese sich steigernde Dialektik bewusst etwas Schematisches hat: Wenn die Heiden sich ihrer Verpflichtung gegenüber dem Gesetz im Gewissen bewusst werden können, dann können

Man sieht, wie diese Dialektik des Gesetzes, die Paulus zeichnet, und die in den berühmten Sätzen von 7, 7-13 zu ihrem theoretischen Höhepunkt getrieben werden, eine performative ist: Das Gesetz selbst bringt aus sich und notwendig die Bewegung hervor, die es verschiebt, in eine Pluralität der Gesetze aufspaltet und nun, mit Christus, zu einem unüberbietbaren Klimax gekommen ist. Diese Dialektik lässt sich nach Paulus in fünf Aspekte aufdröseln: 1) Es ist erst das Gebot und das Gesetz, das die Sünde ermöglicht. 2) Es sind ebenso Gebot und Gesetz, die ihre eigene Überschreitung herausfordern, also nicht bloß formal, sondern konkret und kräfte-mäßig am Ursprung des Sündhaften sind. 3) Das Gebot muss aber überschritten werden, um die Sünde als Seinsweise, in der wir uns immer schon befinden, auch sichtbar zu machen. 4) Das Gesetz in seiner klimatischen Dramatik muss die Sünde auf ihren Höhepunkt führen; nur so kann die Sünde als Seinsweise auch erahnt werden (während ohne das die Sünde nur „empirisch“, als Tatsache in den Blick gerät). 5) Diese vielfältige Dialektik von Gesetz, Gebot und Sünde ändert aber nichts am Grundsätzlichen, sondern verstärkt es sogar noch: Die Sünde ist eben Sünde, sie ist Tod und unaufhebbare Schuld, auch und gerade als Seinsweise.

Der Text von Paulus stellt nun eine weitere, eine absolut unhintergehbare Etappe dieser Dialektik dar. Und auch das ist bemerkenswert, sieht Paulus doch im Gegenteil die Dialektik mit dem Tod Christi auf ihrem Endpunkt (*telos*) angekommen. Doch genau das ist sie nicht; vielmehr stellt sich auch dieses Ereignis vor allen Dingen als eine Aufgabe und ein Antrieb für diese Dialektik dar. Deren nächste Etappe ist eben das, was der *Römerbrief*, seinerseits darin performativ, leistet: die *konzeptuelle Elaboration jenes „anderen Juden“*, der im Anspruch Jesu steht. Und es ist weiter bemerkenswert, dass diese konzeptuelle Elaboration zu einer *kulturellen Realität* wird, die ihrerseits – auf theoretischem wie auf allen anderen Ebenen des Lebens – die Dialektik des Gesetzes fortreibt; diese Realität ist „das Christentum“, dessen Konstitution sich hier gewissermaßen embryologisch verfolgen lässt.

Dass die Dialektik auch mit dem *Römerbrief* nicht abgeschlossen ist, zeigt eine andere Tatsache an: Wissen wir mit ihm genau, was von diesem „anderen Juden“ gefordert ist und gefordert werden kann? Ich hatte gezielt eine sehr starke und radikale theologische Interpretation bevorzugt, die jede Sicherheit der Erlösung dahingestellt sein lässt. Eine solche Auslegung muss schwer lasten auf den „Gläubigen“ – die sich ja auch ihres Glaubens nicht sicher sein können! Die größtmögliche Befreiung schlägt also wieder in ihr Gegenteil um. Es folgt daher ebenfalls einer dialektischen Notwendigkeit, wenn sich gegen diese Deutung sofort eine andere etabliert (wobei die Frage des Primats irrelevant ist), nämlich eine „mildere“, wonach der Gläubige seines Glaubens und der Erlösung hinreichend sicher sein kann. Die

---

das natürlich die Juden auch und erst recht. Ebenso wird es später auch „Christen“ geben, die diesen Namen nicht verdienen. Die Dialektik geht nicht einfach durch die Geschichte, sondern wiederholt sich in jeder Epoche.

Dialektik setzt sich auch hier fort und ist, bis heute, nicht „abgeschlossen“ – eben weil es eine Dialektik ist, die man nicht abschließen kann.

Was bleibt in dieser Situation, in der sich der Mensch zerrissen findet zwischen den verschiedenen Formen von Gewalt und Befreiung, von Anspruch und Bestätigung, die das Gesetz ihm auferlegt? Was bleibt vor allem dort, wo diese Zerrissenheit ihren höchsten Grad erreicht, mit dem Tod Christi als Opfer und Auftrag? Da der Glaube wesentlich als etwas Unverfügbares erlebt wird, kann sich der Gläubige seines Glaubens und damit seiner Erlösung nie sicher sein. Aber diese an sich unerträgliche Situation wird dadurch lebbar gemacht, dass sich zwischen den asymmetrischen Gegensätzen von (Glaube an) Gott und (dem Bewusstsein der unaufhebba- ren) Sünde ein Drittes, ein Heterogenes konstituiert, das gerade aus dieser Spannung erst erwächst. Dieses Dritte ist für Paulus die *Hoffnung*. Denn sicher ist nur die Seinsweise der Sünde; der Geist kann keine Erfüllung in diesem Leben gewähren, er ist aber deswegen nicht einfach ein leeres Versprechen. Oder genauer: Der Geist *wirkt* allererst, *indem* er Versprechen ist. Er gewinnt eben dadurch eine *performative Kraft*. „Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung.“ (8, 24) Dabei ist diese Hoffnung die exakte Formel jenes Verhältnisses zum Vertex, die uns allein zugänglich ist, denn in der Hoffnung greift der Gläubige in eine *Zukunft* aus, greift nach einem Geist, der ihm eine Möglichkeit der Erlösung eröffnen soll, deren Gestalt sich allererst im Durchgang durch sie artikulieren kann. Unterdessen, solange wir noch nicht erlöst sind – also in philosophischer Strenge gesprochen: für das einzig bekannte Subjekt –, lässt diese Hoffnung aber durchaus die Welt in neuer Gestalt entstehen, sie artikuliert im Rückgang vom Vertex das, was Leben, Gerechtigkeit, Weisheit, Mensch, Selbst etc. für uns je heißen kann.<sup>16</sup> Darin liegt die performative transzendente Beziehung, die in der Hoffnung als Ausgreifen auf einen sich entziehenden Geist gestiftet ist. „Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht?“ (8, 24)

16 Interessanterweise erkennt Paulus die Verschiebbarkeit der Artikulation von Welt, führt sie aber auf den zurück, der sie eigentlich überwinden müsste: „Auf Jesus, unseren Herrn, gründet sich meine feste Überzeugung, dass an sich nichts unrein ist; unrein ist es nur für den, der es als unrein betrachtet.“ (14, 14) Der zweite Satz stimmt mit allem überein, was hier als Altermination bezeichnet und in den Mittelpunkt der Analyse gerückt wurde. Es scheint zunächst eigenartig zu sein, dass ausgerechnet der Sohn Gottes als Garant dieser Verschiebbarkeit auftritt. Aber solange der Glaube das beschriebene Ausgreifen ist, das in dieser Welt seine Erfüllung nicht finden kann, ein Oszillieren zwischen dem Buchstaben und Geist, wobei der ungreifbare Geist letzter Richter zu sein hat, so lange kann kein buchstäblicher Sinn, also keine bestimmte Sinnstiftung eine absolute und unbezweifelbare Geltung beanspruchen. Gerade weil der Aufstieg zum Vertex mit einer Unsicherheit behaftet bleibt, dürfen die Resultate, auf die der Abstieg, die Bestimmung durch den vermeinten Geist, führt, nicht verabsolutiert werden.

Paulus geht sogar noch einen Schritt weiter in seiner an Radikalität kaum zu überbietenden Dialektik im Zeichen Christi. Nicht nur konstituiert sich die Welt und das Selbst so in anderer Weise, deren begrifflicher Artikulation der Text gewidmet ist (und die ihrerseits die Artikulation von Welt und Selbst vorantreiben wird). Diese Beziehung zu einem Vertex, der als ein sich entziehender grundsätzlich anerkannt ist, der zugleich für den Gläubigen – anders als für den nachvollziehenden Philosophen – nur im Singular gedacht werden kann und der eben deswegen nicht *eine* Differenz von vielen möglichen bezeichnet, sondern *die Differenz schlechthin* (DAS GESETZ, gedacht jenseits aller Dialektik), an der sich das Schicksal aller in der Ewigkeit zu entscheiden hat – diese Beziehung der Hoffnung hat ihr ganz präzises leibliches Korrelat. „Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können.“ Luther übersetzt hier: „sondern der Geist selbst vertritt uns aufs Beste mit unaussprechlichem Seufzen.“ (8, 26)

Ein *Seufzen* ist in leiblicher Hinsicht jenes Dritte, das aus einer Spannung der Inkommensurablen des Geistes und der Schwachheit entsteht. Ein Seufzen, von dem es heißt, es sei „alalétos“: unaussprechlich, still. Zugleich stellt sich dieses Adjektiv seinem zugehörigen Verb „laleo“ entgegen, das im Neuen Testament auch in der Bedeutung von „lehren, etwas anweisen“ auftritt. Dieses Seufzen steht also diesseits des Wortes, auch diesseits irgendeiner inhaltlichen Eingebung oder Lehre. Mit ihm ist *absolut nichts* gewonnen, es ist nicht das Geringste *gesagt*. Und doch ist es nicht sinnlos. Wer seufzt, der holt Atem. Aber im Seufzen kommt das Atemholen selbst und für sich zur Erscheinung, jenseits des „biologischen“ Zwecks der Luftzufuhr, diesseits des artikulierten Wortes oder auch nur Lautes. Das Seufzen ist das Ringen mit dem Atem selbst – und der Atem ist im Griechischen nichts anderes als „Pneuma“, das Wort, das bei Paulus als „Geist“ überall auftritt. So schreibt sich das Gesetz des Geistes in präziser Weise in eine Leerstelle des Leiblichen ein, in jenen Akt, der nicht bloß animalisch ist, sondern auf dem Weg zu einer Bedeutung ist, die aber nicht erreicht wird. Es ist so, als müsste das Hingehen auf ein Bestimmtes (ein bestimmtes Objekt vor allem) zurückgenommen werden in die Bewegung des Hingehens selbst, ohne dass dieses an eine Bedeutung gebunden wäre. Nur so lässt sich eine Leere, ein Nichts, ein Abgrund fühlbar machen, der durch Nichts (nichts Bestimmtes) gefüllt werden kann. Das Seufzen ist somit der paradigmatische Ausdruck eines Wesens, das seiner Seinsweise nach sündig ist, an das Fleischliche, das Bestimmte, das Weltliche verfallen, und das darin doch immer nur ein Nichts aufzutut, weil es auf dem Weg zu einer Bedeutsamkeit ist, die durch keine Relativierung mehr belangt werden könnte und die sich immer entzieht. *Das Seufzen ist ein Geist-Holen, das notwendig in sich zurückfällt.* Dazu passt, dass die „affektive Charakteristik“ des Seufzens keineswegs bestimmt ist; man kann aus einem schweren Herzen ebenso seufzen wie aus einem leichten. Im Seufzen wird die fundamentale *Bewegung* dieses Wesens *anschaulich*, aber nur um den Preis, dass sonst alles stehen

bleibt: Wer seufzt, hält *an sich* und hält *inne*. Die Sprache verrät hier die Intimität und das Ergebnis des Vorgangs; die Bewegung, die ihn eigentlich ausmacht, entgeht ihr.

Freilich gilt wie immer so auch hier, dass das alltägliche Phänomen des Seufzens zuerst unter der Beleuchtung eines bestimmten Vertex gesehen werden muss, um als ein bedeutsames und – sei es auch in seiner sprachlosen Abgründigkeit – verständliches Phänomen gesehen werden zu können. Für Paulus spannt sich eben zwischen Glaube und Hoffnung einerseits und der sündigen Seinsweise andererseits eine asymmetrische Differenz auf, die keine Worte kennt und nur noch erlebt werden kann, im Seufzen. Es ist dabei bezeichnend, dass Paulus genau die Dimension des Unbestimmten und Unbestimmbaren, das in diesem Phänomen selbst noch seiner eigenen Beschreibung nach zentral ist, in die Stabilität eines an sich fest bestehenden, sich nur uns sündigen Menschen entziehenden Punktes zurückzuführen sucht, nämlich in Gott selbst. Denn bei Paulus ist das Seufzen nicht primär der autonome Ausdruck eines auf ein sich Entziehendes ausgreifenden Menschen; der Mensch bei Paulus ist nirgends „autonom“, sich selbst Gesetze gebend. Paulus dreht, wieder eine Volte seiner Dialektik, das Ganze vielmehr um: Im Seufzen, das uns wie ein Ausgreifen des Menschen nach dem Geist erscheint, greift in Wirklichkeit der Geist nach uns aus! Durch diese spekulative Figur – die als metaphysische Gründung der „visio Dei“ als ein Gesehenwerden *durch* Gott in der Geschichte wiederkehren wird – versucht Paulus, die Fäden der Dialektik fest zu verknoten. Die Metaphysik muss an irgendeinem Punkt den Operator „Gott“ in einen Eigennamen umdeuten.

## NAMEN UND GESCHICHTEN (DER NAME, 1)

Es muss sich aber nicht unbedingt um einen Eigennamen handeln, der das höchste Wesen bezeichnet. Es gibt keine Notwendigkeit, Gott zu denken, geschweige denn einen einzigen Gott, oder einen persönlichen, einen monotheistischen. „Gott“ tritt als ein Operator auf, der zugleich das ganze Bestimmte und das Prinzip aller Bestimmung vertritt. Als solcher tritt in der Durchführung jeder „Metaphysik“, auch der nicht explizit philosophischen, immer ein *Name* auf; dieser Name ist dann das, was Lacan einen *signifiant maître* nennt.

Als „Namen“ bezeichne ich jede Begrifflichkeit, die in sich unauflöslich ein deskriptives Element mit einem normativen verbindet. Man muss hier allerdings noch unterscheiden zwischen den verschiedenen Niveaus, auf denen sich Namen anordnen. In jedem System von Begriffen, Theorien, selbstverständlichen Anschauungen und Auffassungen gibt es eine herrschende Begrifflichkeit, in Bezug auf die sich die anderen in ihrer Bedeutung und Rolle bestimmen. Es sind nur diese herrschen-

den Namen, die eigentlich mit dem *signifiant maître* zusammenfallen. Sie sind es, die allen anderen Begriffen die normative Dimension mitteilen, die sie ebenfalls zu Namen machen kann. Eine besonders grobe Denkweise mag als Beispiel dienen: Für den Nationalsozialismus sind der in der Geschichte so aufgeladene und emphatische Begriff des Menschen sowie jede Vorstellung eines ethisch Guten einseitig von dem des Volkes abhängig.

Dasselbe Beispiel zeigt aber auch an, dass man unterstellen muss, dass es nicht nur einen beherrschenden Begriff gibt, sondern immer mindestens zwei. So ist für eine rassistische Ideologie das „Volk“ ja eben jenes Gesetz, das in sich die Unterscheidung in ein herausgehobenes, metaphysisch privilegiertes Volk – schon diese Charakterisierung macht den Widersinn deutlich – und im Gegenteil solche „Völker“, Rassen, ethnisch oder anders definierte Gruppen etc. trägt, die als Bedrohung, als Feind, als Hindernis usw. aufgefasst werden. Es ist dabei bezeichnend, dass diese anderen „Völker“ im Plural ausgesagt werden, und zwar nicht nur deswegen, weil es mehrere gibt, im Gegensatz zur vermeinten unverbrüchlichen Einheit des privilegierten Volkes, sondern weil sie als das Prinzip der unbeherrschbaren und unbeherrschten Vielheit überhaupt auftreten. Dagegen ist das privilegierte Volk nicht nur eines, sondern für den Rassisten geradezu der Garant jeder Einheit überhaupt. Man sieht, wie man selbst noch in solchen Beispielen auf die Asymmetrie zwischen dem Operator „Gott“ einerseits und dem Prinzip der Unbestimmtheit andererseits zurückkommt. Weiter ist dieses Beispiel dadurch eindrucksvoll, dass es die von jeder möglichen Erfahrung unbekümmerte Verzweiflung anzeigt, mit der an dieser metaphysischen Aufteilung festgehalten wird.<sup>17</sup> Diese Gefahr besteht überall dort, wo jemand nicht in der Lage oder bereit ist, sich selbst als Subjekt zu begreifen, das zu keinem Zeitpunkt *einfach* mit sich identisch sein kann, also als menschliches Subjekt. Daher ist auch Sartres Charakteristik des Antisemiten als eines Menschen, der alles lieber sein möchte als ein Mensch, so überaus treffend.<sup>18</sup> Dieses

---

17 Als gegen Mitte der 30er Jahre trotz forciertes Forschung deutlich wurde (ja: *durch* sie!), dass es nicht einmal die Ahnung eines Anhalts für einen biologischen Unterschied zwischen „Ariern“ und Juden gibt, gab man den Antisemitismus nicht etwa auf. Vielmehr suchte man umso verbissener in angeblichen kulturellen Eigenarten den Unterschied. Vgl. dazu das eindrucksvolle Buch von Claudia Koonz: *The Nazi Conscience*. 128 ff.

18 „En adhérant à l’antisémitisme, il n’adopte pas simplement une opinion, il se choisit comme personne. Il choisit la permanence et l’impénétrabilité de la pierre, l’irresponsabilité totale du guerrier qui obéit à ses chefs, et il n’a pas de chef. [...] Il choisit enfin que le Bien soit tout fait, hors de question, hors d’atteinte, il n’ose le regarder de peur d’être amené à le contester et à en chercher un autre. Le Juif n’est ici qu’un prétexte: ailleurs on se servira du nègre, ailleurs du jaune. Son existence permet simplement à l’antisémite d’étouffer dans l’œuf ses angoisses en se persuadant que sa place a toujours été marquée dans le monde, qu’elle l’attendait et qu’il a, de tradition, le droit de

krasse Beispiel von „Seelenblindheit“ (Husserl) führt auf ein Problem, dessen transzendente Charakteristik uns noch wird beschäftigen müssen: eine verinnerlichte Überzeugung schafft eine erlebte Erfahrung, deren theoretische Rechtfertigung dann erst im Nachhinein erschlossen werden muss (wenn das überhaupt als nötig empfunden wird).

Wir müssen aber nicht zu solchen drastischen Beispielen greifen. Wir haben ja schon bei Paulus gesehen, wie sich das Gesetz in eines des Geistes (Gott) und eines des Fleisches (Sünde) verdoppelt. (Man sieht nun auch, worin die besondere Tragweite des *Römerbriefs* besteht: Während etwa der rassistische Begriff des „Volks“ sich als Gesetz setzt, steht bei Paulus an der Stelle der transzendentalen und dialektischen Funktion des Gesetzes ausdrücklich: das Gesetz!) Das Gesetz als ein solches fordert also die Verdoppelung der Herrschaftssignifikanten. Weiterhin zeigt die Notwendigkeit der Dialektik, wie auch diese sich einer beständigen Neubestimmung und Verschiebung unterziehen müssen, die sogar bis zur völligen Umwertung oder zur Aufgabe bestimmter Begriffe führen kann. Anstatt also in der Stabilität eines begrifflichen Systems oder in der Konstanz eines *signifiant maître* das „Normale“ zu sehen und in den Abweichungen hiervon ein Zeichen von Schwäche oder Unbeständigkeit, wäre es angemessener, die Punkte, in denen sich solche Stabilität und Konstanz verdichtet, einer besonders kritischen Überprüfung zu unterziehen. Vielleicht ist das „Pathologische“ gerade im Festhalten an dem einmal Gewissen zu sehen.<sup>19</sup>

Ein besonders deutliches Beispiel eines solchen Verfehlens, zugleich ein Beispiel der Wirksamkeit der *signifiants maîtres* ist Shakespeares *Coriolan*.<sup>20</sup> Dieses Stück dreht sich ganz ausschließlich um die Kraft des Namens. Das beginnt schon damit, dass der Protagonist den Namen, den das Stück als Titel trägt, erst im Laufe der Handlung verliehen bekommt; zunächst heißt er Caius Martius. Sein Name Coriolan ist ein Ehrenname, der ihm für seine erfolgreiche (und militärisch aberwitzige und brutale) Eroberung der Stadt Corioles vom römischen Senat erteilt wird. Schon dieser Name also ist mit dem Feuer des Krieges geschmiedet. Vor allem aber ist dieser Coriolan in einer Weise auf den *Namen* fixiert, die ihn letztlich ins Verder-

---

l'occuper. L'antisémitisme, en un mot, c'est la peur devant la condition humaine. L'antisémite est l'homme qui veut être roc impitoyable, torrent fourieux, foudre dévastatrice: tout sauf un homme.“ (Sartre: *Réflexions sur la question juive*. 64 f.)

19 „Normal“ und „pathologisch“ sind hier in dem Sinn gebraucht, den Canguilhem ihnen gibt. Dann ist das Normale die Fähigkeit und Möglichkeit, beständig neue Normen zu entwerfen; das Pathologische ist eben die Einschränkung einer im Grundsatz *dynamischen* Fähigkeit. Vgl. Georges Canguilhem: *Le normal et le pathologique*. (Der Hauptteil, die medizinische Doktorarbeit, wurde zuerst 1943 veröffentlicht.)

20 Da ich andernorts eine umfangreiche Studie dieses Stücks vorgelegt habe (vgl. *Apeironologie*. 65-136), beschränke ich mich hier auf einige recht grobe Andeutungen.

ben führen wird. „Rom“ ist dabei ein Hauptname, ein echter *signifiant maître*. Aber, und damit beginnt das Problem, es ist keineswegs ganz klar, wer Römer ist! Hier zeigt sich die notwendige Doppeltheit von Deskriptivem und Normativem, die den Namen im strengen Sinn auszeichnet: Rein deskriptiv ist jeder Römer, der Sohn eines Römers ist; der *populus romanus* also. Doch Coriolan hat da seine Zweifel: Er ist von einer geradezu panischen Angst und Abscheu vor der Menge der „Namenlosen“ besessen. Diese, die *plebs*, gehört für ihn nicht in die Zahl derjenigen, die Rom eigentlich bilden. Ausschließlich die Patrizier dürfen sich wirklich Römer nennen. Doch was geschieht, wenn sich diese Patrizier zu weit zu den Namenlosen herablassen? Werden sie dadurch nicht etwa kontaminiert? Drohen sie nicht, ihre Auszeichnung, Römer zu sein, gerade dadurch zu verlieren, dass sie sich mit denen gemein machen, die nur nominell auch Römer sind? In diesem Widerstreit, der das Stück durchherrscht, drückt sich die Doppelstruktur der Namen aufs Deutlichste aus. Coriolan wird schließlich auf dem Höhepunkt der dramatischen Zuspitzung, im III. Akt, durch seinen Hass auf die *plebs* und die politisch begründete Forderung, sich ihr wenigstens dem Schein nach zu unterwerfen, dazu getrieben, in einem Ausruf größten Ekels die radikale Konsequenz dieser Spaltung des Namens zu vollziehen:

You common cry of curs, whose breath I hate  
As reek o'th'rotten fens, whose love I prize  
As the dead carcasses of unburied men  
That do corrupt my air, I banish you. (III, 3, 128-131)

Er ist plötzlich alleine Rom – und einer der Volkstribunen hatte längst geahnt, dass diese Absolutheit des Anspruchs Coriolan dazu führen müsste – und verbannt *in diesem Namen* die gesamte *plebs* aus der Stadt. Freilich ist das nicht möglich; ein Mann kann keine Stadt sein. Daher bleibt nichts anderes übrig als im Gegenteil Coriolan zu verbannen. In dieser Trennung von seinem *signifiant maître* fallen nach und nach alle Namen von Coriolan ab, bis es von ihm heißt:

He was a kind of nothing, titleless,  
Till he had forged himself a name o'th'fire  
Of burning Rome. (V, 1, 13-15)

Wie er seinen Namen Coriolan in den Feuern jener Stadt erhalten hat, so müssen es nun die Feuer Roms sein – also jener Stadt, die ihm alle Namen bisher verliehen hatte –, in denen er sich einen neuen Namen schmieden muss.<sup>21</sup>

---

21 Es ist nicht unwichtig, dass es nicht Coriolan selbst ist, der so spricht. Er wird vielmehr in diesem Botenbericht als vollkommen schweigsam dargestellt. Und in der Tat: Wie sollte

Wir haben hier eine Reihe von Charakteristika, die den Namen und seine Bedeutung für die Dialektik ausmachen. Erstens wird hier die Doppeltheit aus Deskription und Normativität vollkommen deutlich: „Rom“ für Coriolan bezeichnet nicht nur eine geographische, politische oder historische Einheit. „Rom“ ist vor allen Dingen ein Ideal, das den geographischen, politischen, ethnischen, historischen, sozialen... „Gegebenheiten“ allererst ihren Sinn, ihre *Wirklichkeit* in einem strengen Sinn gibt. „Römer-Sein“ bezeichnet nicht einen Verfassungsstatus, sondern einen Anspruch und eine Auszeichnung. Wer diese trägt, der kann souverän entscheiden, wer außerdem noch das Recht hat, sie sein zu nennen. Ein so verstandener Name schafft allererst soziale Realitäten, die sich dann benennen und untersuchen lassen. *Insofern* steht der Name am Ursprung des Sozialen.

Zweitens grenzt der Name einen Bereich derer, die den Namen tragen dürfen, von denen ab, die ihn nur von Gnaden der ersteren „mit-tragen“ dürfen, wenn überhaupt. Diese sind für Coriolan ausdrücklich die Namenlosen. Die gängigen Bezeichnungen für sie verdecken ihm nur notdürftig den Mangel eines echten Namens. Vor allen Dingen erscheinen sie aber als das Prinzip der Unbestimmtheit selbst, als eine wuselnde Menge, ohne unterscheidbare Struktur und Ordnung, die ihm zwangsläufig Bilder von Tierhorden und diffusen ansteckenden Krankheiten, sowie von Fäulnis in den Geist ruft. Auf der anderen Seite aber sieht man, dass der Name „Rom“, in dem allein Coriolan (zunächst) zu sprechen und zu handeln fähig ist, eine Vervielfältigung erfährt: Zwar ist „Rom“ das Prinzip aller Namen dieser Stadt; doch gibt es dieses „Rom“ nur dank der Namen jener adeligen Familien, die ihren Ruhm begründet haben. Und selbst wenn der Kreis dieser Familien ein für alle Mal eingeschränkt bliebe auf die immergleichen, dann wäre damit der Multiplikation der Namen nicht Einhalt geboten: Will einer dem Namen „Rom“ gerecht werden, dann muss er ihn sich durch sein Tun nachträglich verdienen, obwohl er ihm *de jure* immer schon zusteht. Und wenn er dem Namen diesen Dienst leistet, dann erhält er, wie Martius selbst, früher oder später tatsächlich einen neuen Namen. In einer solchen traditionalistischen Gemeinschaft vervielfacht sich mit den Namen somit immer auch der Anspruch an den, der den Namen Roms beanspruchen will. Was Coriolan also nicht versteht, ist die Tatsache, von der sein eigener Name Zeugnis ablegt: dass die Geschichte fortschreitet, dass keine Gliederung für immer besteht, dass keiner sich der Dialektik der Namen entziehen kann.

Damit ist drittens ein Punkt erreicht, an dem deutlich wird, dass alles Sprechen und Handeln *im Namen von...* stattfinden muss. Paulus hatte diese Problematik klar erkannt, als er sich in den ersten Worten des *Römerbriefs* sowohl im eigenen Namen als auch im Namen Christi vorstellte. Zwar bin ich es, der handelt und spricht,

---

man auch ohne einen *signifiant maître* sprechen können, wenn nur er das undifferenzierte Feld möglicher Worte in eine reliefierte und artikulierte Ordnung der Bedeutungen umdeuten kann. Man spricht immer *im Namen von...*!

doch spreche und handle ich immer *als* ein bestimmter: Sohn, Bruder, Vater, Mann, Wissenschaftler, Dozent, Künstler, Politiker... Man darf diesen ganz zentralen Punkt nicht trivialisieren: Es geht nicht darum, dass „ich“ je verschiedene gesellschaftliche Rollen einzunehmen habe. Es geht darum, dass dieses „ich“ sich als der unzerstörbare aber auch unerfahrbare Rest aller Funktionen, in denen es steht, gibt. Das Prinzip der Altermination, das der dialektischen Struktur korreliert, muss auch und vor allen Dingen auf das Ich selbst Anwendung finden. Dieses Ich erscheint so in einer eigenartigen Sonderstellung: Es steht mir am nächsten und zugleich am fernsten; es ist das Vertrauteste und doch das Fremdeste; ich bin ganz ich, und doch ist mir dieses Ich-Sein ganz unverfügbar. Das ist es alleine schon deswegen, weil es für mich nur eines davon geben kann. Über jede Farbe, jedes Buch, jedes Niesen oder Räuspern ist es leichter, verständliche Aussagen zu treffen, weil sie mir als Gegenstände vorliegen können. Zwar gilt das Prinzip der Altermination für sie ganz ebenso wie eben für alles, aber das Ich liegt mir eben nicht vor Augen, es kann nicht verglichen werden, ich kann keinen anderen dazu befragen und es hat zudem nicht einmal annähernd die Gestalt eines begrenzten Gegenstandes. Außerdem ist es seinem Wesen nach etwas Relationales, d.h. von einem Ich lässt sich nur sprechen in Beziehung auf die Welt, die diesem Ich erscheint. Haben wir uns bislang vor allem mit dieser Welthabe beschäftigt, dann lässt sich nun, mithilfe der Problematik des Namens, der Blick zurückwenden – in dem Bewusstsein freilich, dass von einem Ich „an sich“ überhaupt nichts sinnvoll ausgesagt werden kann. Aus dieser Aporie löst uns allerdings die beschriebene Dialektik, denn durch sie wird *Geschichte* zur einzigen möglichen Dimension der Wahrheit. Dass das Ich immer ein historisch verumständetes, ein kontingentes und gewissermaßen zufälliges ist, ist dann nicht mehr das Ende, sondern vielmehr der Anfang und die Möglichkeitsbedingung alles Wissens um es.

Man darf aber hier auch nicht in einen Historismus verfallen, demzufolge sich alle Wahrheit einfach nur in der geschichtlichen Abfolge der Epochen konstituiere. Das ist zwar richtig, doch es erklärt nicht, wie es so etwas wie Abfolge überhaupt geben kann, wie diese Geschichte zugleich und untrennbar durch Kontinuität und Neuanfang konstituiert sein kann. Das Ich, das einen Namen trägt, kann das aber sehr wohl erklären.

Insofern das Ich einen Namen trägt, den Namen, den die Eltern ihm gegeben haben, d.h. immer auch: insofern es in einer Kultur steht, in einer (bestimmten) Sprache spricht, insofern es weiter neue Namen annehmen oder besser: verliehen bekommen kann, insofern es Wissenschaftler oder Künstler oder Bäcker werden kann, insofern es auf der schmutzigen Unterseite jeder Kultur Ausgestoßener, „Asozialer“, „Lumpenproletarier“, Krimineller, ein *Namenloser* eben sein kann – alles Namen, die ein anderer ihm gibt und zu denen es sich, so oder so, zu stellen hat; insofern diese gespannte Beziehung zum Namen besteht, lebt in jedem Ich und gewissermaßen vor dem Ich eine Geschichte. Es ist dabei wichtig, dass die Gespal-

tenheit des Subjekts, die schon Paulus bemerkt und die in jüngerer Zeit besonders konsequent von der Psychoanalyse formuliert wurde, bereits in dem ersten Akt spielt, der einen Menschen einer Kultur aneignet: Dem Kind wird ein Name verliehen, von einem anderen. *Es ist immer der andere, der mich benennt.* Und ein jeder von uns trägt mindestens zwei „Namen“, die exakt die grundsätzliche Gespaltenheit wie die *im* Subjekt und *durch* es in der Geschichte, bzw. *als* Geschichte wirksame Dialektik widerspiegeln: Denn jeder hat einen Eigennamen, und jeder ist – „ich“!

Bereits in dieser Doppelbenennung, in der alle Problematik des Subjekts beschlossen liegt, kommt die Dialektik zum Tragen. Denn es ist eigenartigerweise mein mir eigener, zugehöriger Name, der mich aus bloßer Partikularität löst: Ich heiße Robert Hugo Ziegler, und daher und dadurch kann ich von anderen als jemand und als derselbe und als ein in dieser und jener Kultur stehender erkannt werden. Weil ich einen Eigennamen habe, kann ich mit anderen in einen Austausch oder auch einen Konflikt treten. Im Gegenteil ist der Name, den ohne Ausnahme jeder trägt, der also das eigentlich Universale sein müsste, gerade das, was mich auf eine unvermittelbare, ganz private, unüberwindlich einzige Welt einschränkt. Was „ich“ für „mich“ bin, was die Welt für „mich“ ist, das bleibt so sehr in „mir“, dass ich es selbst nicht in einer Weise finden könnte, die sich ausdrücken ließe.

*Aber genau deswegen ist das Ich nicht nichts.* Zwar lässt sich darüber „nichts“ sagen; zu ergründen, was dieses „ich“ für Eigenschaften hätte, wäre eine vergebliche Mühe. Es lässt sich aber immerhin eines sagen: Gerade weil das Ich so einzig und ganz mein ist, ohne mir doch zu „gehören“, sind die Namen, in denen ich stehe, nicht einfach objektive Vorgegebenheiten für sich bestehender Kulturen etc. Jedes Ich *lenkt* den Namen *ab*, in einem physikalischen Sinn. *Das Ich ist das Clinamen der Geschichte.* Es ist „auffindbar“ immer nur als der Rest, der sich allen Namen entzieht; daher ist „ich“ der Name, der die Grenze aller Namen anzeigt. Zugleich ist es nur deswegen überhaupt „auffindbar“, weil es Namen gibt, zu denen es sich in dialektische Spannung begeben muss. Und drittens ist es das, was in seiner Wirksamkeit sehr wohl beobachtet werden kann, nämlich eben als jene minimale Ablenkung jedes Namens, die Geschichte aus einer blöden Durchreichung von Ansichten und Theorien herausbricht und damit erst zu Geschichte macht.<sup>22</sup>

Ebenso ist das Problem des Sozialen und der „Intersubjektivität“ intim mit dem des doppelten Namens verbunden. Der Name wird mir von einem anderen gegeben. Insofern ist der „Ursprung“ des Sozialen immer schon mir und meinem Namen voraus. Insofern „ich“ aber andererseits „mich“ zu diesem (und allen folgenden) Namen stellen muss, mir also nachträglich den Boden zu erschließen habe, auf dem ich immer schon stehe, ist dieses Soziale in einem „ich“ gegründet, das sich mit ihm erst entwirft. Auch hierfür bietet etwa Sartre ein hervorragendes Beispiel: Sein

---

22 Dieser gesamte Komplex zum Problem des Subjekts wird ausführlich im Dritten Teil Gegenstand werden.

Schicksal als Schriftsteller wurde durch den Großvater besiegelt, der gerade dadurch, dass er diese „Karriere“ in all ihren abstoßenden Seiten beschrieb, dem Jungen vermittelte, dass er, der Großvater, die Entscheidung zu ihr als längst gefallen ansah. Der Großvater ist Moses, der das Neue Gesetz diktiert. Wäre er damit hausieren gegangen, dass der Enkel ein großer Schriftsteller werde, Sartre hätte sich mir Grausen abgewandt. So aber deutete ihm sein Großvater das eigene Tun um und machte es zu einer Aufgabe, zu dem Namen, in den sich Sartre zu stellen habe.<sup>23</sup>

Man spricht und handelt also immer im Namen von..., und darin liegt gerade kein Widerspruch dagegen, dass man „als man selbst“ spricht und handelt. Der Name, der mir verliehen wird, ist äußerliche Bezeichnung und Anspruch zugleich. Das gilt schon für den Eigennamen, das gilt für den Namen, in den ich mich stelle, indem ich eine Profession ausübe, das gilt für die Namen der Religionen, Weltanschauungen, Ideologien, für die Namen der Ethik erst recht (etwa „Gerechtigkeit“). Diese Namen wirken immer als genau Bestimmtes und als Prinzip aller Bestimmung (d.h. das andere wird auf sie bezogen und von ihnen her bestimmt und bewertet). Da solche Namen, echte *signifiants maîtres*, als Gesetz auftreten – Buchstabe/Deskription und Geist/Normativität zugleich – erfüllen sie in Wirklichkeit die Funktion der Bestimmung, während ihre eigene vollkommene Bestimmtheit bloße *Unterstellung* bleibt, aber eine *notwendige* Unterstellung. (So wie man auch von Gott *behaupten* kann, er sei das ganz und gar Bestimmte, die Ordnung, die Gerechtigkeit, die *Wahrheit*, diese Behauptung aber nur schwerlich mit Substanz füllen kann; allzu oft bleibt doch nur der Verweis auf seine Unergründlichkeit.)

Man kann sich auch leicht davon überzeugen, was geschähe, wenn dieses im Namen eines anderen sprechen nicht mehr möglich wäre. Es bliebe dann: *keine Motivation des Tuns und Sagens*: erst der *signifiant maître* gibt der Welt eine Artikulation und ein Relief, das ein Handeln und Sprechen möglich macht, weil nur dann etwas *gewollt* werden kann; *keine Performativität*: das Sprechen und Tun im Namen von... stützt und bestätigt diesen Namen – darin schreibt sich Geschichte fort;<sup>24</sup> *keine Geschichte*: dieses Sprechen und Tun im Namen von... modifiziert und

---

23 Jean-Paul Sartre: Les mots. 128 ff.

24 Diese Performativität hat im Übrigen auch einen ganz konkreten Aspekt, nämlich den der Invokation. Die Nennung eines (heiligen) Namens ist immer auch die (magische) Realisierung der Präsenz des so Benannten. Das führt aber gerade dazu, dass die heiligsten Namen aus Scheu bzw. die unheiligsten (d.h. die negativ heiligen) aus Angst vermieden werden müssen. So wird kurz gesagt der Name Gottes und der seines Widersachers so weit wie möglich umkreist oder doch mit einer besonderen Achtung behandelt. Daraus folgt vielfach eine Verschiebung und Vervielfachung der Begriffe, die z.B. von Hermann Güntert in seinem Buch über die Göttersprache (Von der Sprache der Götter und Geister)

verschiebt diesen Namen zugleich, zumindest dort, wo es sich um einen authentischen Akt handelt; *keine Verständlichkeit und damit Intersubjektivität*: solche Namen stiften einen Anspruch, der zugleich mein eigener und persönlicher werden kann und der doch grundsätzlich ein überpersönlicher ist. In diesen Namen verdichtet sich so die Dialektik von Individuum und „Menschheit“, von Partikularität und Universalität.

In dieser Analyse des Sprechens und Tuns im Namen von... wird deutlich, wie exakt Shakespeare den Verlust des Namens nachzeichnet: Als Coriolan all seiner Namen entblößt ist, ist er tatsächlich ein „Nichts“, nun allerdings nicht mehr in den Bedeutungen, die wir dem Wort bislang zu geben versucht haben; er ist nämlich nicht ein wohlbestimmtes Nichts, nicht ein solches, das zum Ansatzpunkt weiterer Bestimmungen werden kann. Er tritt vielmehr als ein *absolutes Nichts* auf, das sich jeder äußeren wie inneren Bestimmung ent schlagen hat. Aus ihm kann nichts entstehen, es kann sich keine Geschichte fortschreiben. Es ist auch nur folgerichtig, dass er dort nicht selbst spricht, sondern vielmehr stumm bleibt und niemanden *erkennt!* Ein solches absolutes Nichts, das auf dem Wege ist, sich durch ein brutales und zerstörerisches Ausagieren seine Bestimmung zu erobern, kann auf den anderen nicht anders als *dämonisch* wirken. Es ist die unmögliche Forderung, sein eigener Ursprung zu werden. Diese Forderung teilt Coriolan in jenem Augenblick mit Miltons Satans, freilich mit dem wichtigen Unterschied, dass dieser trotzig und aus freien Stücken beansprucht, wozu sich jener von den anderen verdammt sieht.

Damit ist aber auch ein weiterer Punkt geklärt: Dieses Sprechen und Handeln im Namen von... ist die Weise, in der Metaphysik uns immer schon begegnet, in der sie unsere Lebenswelt strukturiert und artikuliert. Was wir hier entwerfen und mit so komplizierten Namen versehen, bezeichnet also nicht bloß – wohl aber auch – das Entwerfen abstrakter Theorien über Gott und die Welt, sondern das konkrete und erlebte Sein der Subjekte in ihrer Welt, vor aller „Theorie“. „Selbstverständlich“ ist immer das, was an der Spitze einer Geschichte von Sinnsedimentierung steht, die uns aber nicht bewusst ist. Die Namen – als Statthalter des „Bestimmtheitsoperators“ auf der Ebene der Metaphysik – wiederholen diese Sedimentierung und stiften dadurch ein „Selbstverständliches“, das uns als Welt erscheint. Es ist nicht allzu leicht, zu beschreiben, in welcher Weise wir von dem wissen, was uns nicht Gegenstand eines expliziten Wissens ist und was doch unser Sein-zur-Welt überall wie in Bahnungen leitet. Ich schlage vor, dass der Name im hier bestimmten Sinn als ein solcher Anhalt eines *notwendig undeutlichen Wissens* fungiert. Das Wissen ist deswegen *notwendig* undeutlich, nicht etwa nur, weil wir es nicht gehörig reflektierten oder seine Ursprünge vergessen oder gar verdrängt hätten; dieses „Wissen“ ist auch deswegen undeutlich und vor allem deswegen not-

---

ausführlich beschrieben wurde – ein Buch, das sich wie ein vorwegnehmender Beleg von Derridas Theorie der *différance* liest.

wendig undeutlich, weil es das Wissen um ein Gesetz ist: die Doppeltheit des Namens zwischen einer buchstäblichen und einer normativen Bedeutung.

Es sind solche *Spannungen zwischen Inkommensurablen*, in denen überhaupt *Etwas* entstehen kann: zwischen dem leeren „ich“ und dem kontingenten Namen; zwischen der deskriptiven und der normativen Dimension aller Namen; zwischen der Einzigkeit des Ich und dem Anspruch, der im Namen von einem anderen an ihn ergeht; zwischen dem metaphysischen Operator der Bestimmtheit und dem Chaos des durch ihn ausgeschlossenen Unbestimmten; zwischen dem Vertex und dem Horizont auf transzendentaler Ebene; zwischen der metaphysischen und der transzendentalen Ebene, wo die Philosophie als ein Drittes erscheint; zwischen Geist und Buchstabe des Gesetzes; zwischen der Bestimmtheit und dem Unbestimmten allgemein – welche letztere Spannung die vorigen zusammenfasst, indem sie das Korrelat des Gesetzes ist und die je andere Spitze der Geschichte, die *Gegenwart*, allererst als das, was sie ist, konstituiert.<sup>25</sup>

## ETWAS MUSS ENTSTEHEN

Nachdem wir bei Paulus das *Protokoll einer dialektischen Erarbeitung* angetroffen hatten, sehen wir nun im *Coriolan* die *Inszenierung einer Verweigerung und eines Scheiterns*. (Wir werden später mit Ludwik Fleck noch die *Analyse der Mechanismen von Theorie* kennen lernen.) Man erkennt nun auch, woran Coriolan scheitern muss. In seinem verzweifelnden Festhalten an der Unveränderlichkeit sowohl der Funktion wie auch der exakten Gestalt des Namens – d.h. dass nur bestimmte und sehr wenige einen Namen tragen dürfen und deswegen befragt werden können –, das sein Gegenstück in einer körperlichen Abscheu gegen all die Namenlosen hat, verfehlt er das Wesen der Namen. Sie sind nur, indem sie weitergeführt werden, nicht indem sie wiederholt werden und starr bleiben. *Den Namen unantastbar machen*: das kann als Formel alles Fanatismus dienen.<sup>26</sup> Da Coriolan in diesem Bestreben vollkommen unflexibel bleibt, ist er irgendwann nicht nur einfach alleine, in dem Sinne, dass er Rom und all seine Vertrauten, seine Familie verlassen muss. Er hat sich auch jenes anderen Anderen entledigt, den Lacan als den großen Anderen bezeichnet: er steht ohne jedes Gesetz, ohne Vertex, damit letztlich auch ohne Iden-

---

25 Man sieht, dass unter „Lebenswelt“ sicher kein letzter und unveränderlicher Grund verstanden werden darf. Die Idee einer ungeschichtlichen Grundlage oder Basis der Welt ist so sinnvoll wie die einer vor aller Abschattung liegenden Wahrheit räumlicher Gegenstände.

26 Es ist nur eine andere Art, dasselbe zu sagen, wenn man es so ausdrückt: *das Spiel des Vertex festsetzen* oder *dem Ansturm des Unbestimmten Einhalten gebieten*.

tität und Sein da.<sup>27</sup> Alles, was ihm nun noch bleibt, ist ein blindes Dreinschlagen, das noch den letzten Rest einer Verankerung in einer Geschichte auflöst. Er muss den Ort seiner Herkunft und seiner alten Namen *vernichten*, um sich aus dem Limbo der Namenlosigkeit *von selbst* (das ist das dämonische Element) einen neuen Namen, ein neues Sein geben zu können. Das letzte, was jemand, der keinen Namen hat und dem keiner mehr zugestanden wird, tun kann, ist *zuschlagen*. Das ist nicht in erster Linie psychologisch gemeint, sondern vielmehr *streng transzendental*. Der Gewaltakt ist ein Akt, der *unzweifelhafte Wirklichkeit* schafft. Das Wort „Wirklichkeit“ hat im Deutschen den Vorteil, dass es die Welt nicht in stumpfer Präsenz dessen, was ist, erstarren lässt, sondern bereits den unvermeidlich *performativen Charakter* alles Seienden anzeigt: Alles Seiende ist, insofern es fortwirkt. Wir hatten gesehen, wie die beschriebene Dialektik die Artikulation dessen, was Welt bedeuten kann, beständig vorantreibt; es ist bezeichnend, dass selbst noch der nackte und unbeschönigte Gewaltakt – jene Handlung also, die meist als Grenze des Menschlichen oder gar als das Jenseits dieser Grenze gefasst wird – davon keine Ausnahme bildet. Wer zuschlägt, der setzt Wirklichkeit, der setzt etwas ins Sein, was zwangsläufig seine Wirkungen ausbreiten muss. Wie lässt es sich verstehen, dass nicht selten die letzte und verzweifeltste Zuflucht in der Gewalt gesucht wird? Wenn die Gewalt die „einfachste“ und direkteste Form ist, Wirklichkeit zu vollziehen, dann können wir mutmaßen, dass dort – in der Erzeugung einer Wirklichkeit aus einer Geschichte heraus, die mir immer uneinholbar vorangeht und die ich mir im strengen (und uneinlösbaren) Sinn aneignen muss, um *jemand* zu werden – jener Punkt erreicht ist, in dem sich die transzendentalphilosophische Problematik mit der psychoanalytisch-anthropologischen trifft. Dieser Punkt ist ebenso konkret wie er unerreichbar ist, denn hier ist ein Anspruch wirksam, der unmöglich erfüllt werden kann und auf den doch jede Tat hinzielt: *Da ich selbst der Mittelpunkt, das „unendliche Zentrum“<sup>28</sup> meiner Welt bin, müsste ich doch auch derjenige sein, der am Ursprung und Ziel dieser Welt ist*. Was ich erfahre, ist aber das Gegenteil: *Der Name, das Gesetz wurden immer schon, von einem anderen und ohne mein Zutun, erlassen*. In dieser asymmetrischen Spannung – dass meine Welt *die* Welt ist und dass sie nur *Welt* sein kann, insofern sie von einem anderen dazu gemacht wurde – fasst sich das zusammen, was man gern die „*conditio humana*“ nennt. Die vielfältigen Formen asymmetrischer Spannung, aus denen Etwas als solches entsteht, finden in dieser ihre strukturelle wie „*existentielle*“ Gründung: Es ist die Spannung, die ganz

27 Paulus hätte ihn eines Besseren belehren können: „Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber [...]“ (Römer 14, 7).

28 Der Ausdruck stammt von Nikolaus von Kues, bezeichnet im Kontext seiner höchst spekulativen Metaphysik und Theologie allerdings das „maximum“, also Gott, vgl. Nikolaus von Kues: *De docta ignorantia*. Buch I. Kapitel 21. In: Nikolaus von Kues: *Philosophisch-theologische Werke*. Band I. Erster Teil. 86.

eigentlich das Subjekt als ein solches kennzeichnet und in Bezug auf die überhaupt erst die gesamte Architektonik von dialektischen Spannungen verständlich wird und ihr Fundament in einer *Seinsweise* erhält. Das Subjekt ist jenes Seiende, das sowohl die ganze Welt ist als auch sich als gesetzt erfährt, schon in „biologischer“ Hinsicht, viel grundsätzlicher aber in Hinsicht darauf, dass ihm das Gesetz in seiner selbst pluralen Form immer vorhergehen muss. Zudem wird hier genau beobachtbar, weshalb die Spannung, von der immer die Rede ist, eine *asymmetrische* ist: Das Subjekt, das sich durch das Gesetz gespalten erfährt, steht der Welt gegenüber, die ein Haarriss durchzieht, einer durch einen Vertex geordneten Welt, die in dieser Ordnung die Potentialität ihrer Neuordnung trägt. Schon Subjekt und Welt lassen sich nicht als symmetrische Oppositionen verstehen (wie „hell“ und „dunkel“ z.B.); noch viel weniger gilt das aber für das, was sie spaltet bzw. als Riss durch sie geht: Das Gesetz auf der einen Seite ist gerade nichts anderes als ein Bestimmungsgrund, der zwar als unscharfer auftritt, der aber dennoch unzweifelhaft *wirkt*, und zuerst dadurch, dass er einen Anspruch entwirft, dem sich das Subjekt unterworfen findet. Der *Haarriss des Seins* aber ist mehr als nur die Doppeldeutigkeit des Vertex, etwa seine „Geistigkeit“, die jede Formulierung des Vertex immer als vorläufig entlarvt; er ist vielmehr die in die erfahrene Welt selbst eingeschriebene Pluralität der Vertices, die Unmöglichkeit des Einen Gesetzes. Das ist sichtlich etwas anderes als ein Anspruch, der mich als Subjekt übersteigt und zu dem ich mich nicht nicht verhalten kann. So tut sich konkret der Bereich des Tuns und Sprechens auf in der Spannung zwischen einem zwischen Buchstabe und Geist oszillierenden Gesetz einerseits und andererseits der bestimmten Unbestimmtheit der Welt, der Beschränktheit aller Gesetze. Das heißt auch: Es lässt sich immer noch *anderes* erfahren.

Wir finden so auf der Ebene einer strukturellen und dialektischen Erhellung des Seins von Welt das wieder, was Husserl als die Paradoxie der Subjektivität bezeichnet hat. Freilich verschiebt sich für uns der Blickwinkel wiederum (der Vertex schwankt), so dass es weniger die Subjektivität ist, die im Mittelpunkt steht, als viel mehr die Prozesse der Artikulation von Welt selbst – eine Welt, zu der auch ein Subjekt gehört, von dem man etwas wissen kann. Man sollte daher vielleicht eher von einer Paradoxie der Welt oder, was dasselbe ist, der Zeit sprechen. Dass man damit nicht in eine naiv ontologische Perspektive zurückfällt, ist klar: Welt und ihre Artikulation in der Zeit ist immer nur für ein Subjekt. Zugleich ist dieses Subjekt dadurch, dass das Gesetz ihm von einem anderen gegeben wird, in dessen Namen es sich stellen kann – oder dessen Namen es zugunsten eines anderen verweigern kann –, immer schon in die Beziehung auf einen Anderen hineingestellt. Die „Intersubjektivität“ kommt also nicht nur in der Forderung nach der Möglichkeit von Objektivität in das Subjekt hinein, wie Husserl meinte, sondern es ist die unheimli-

che Anwesenheit eines Anderen, die das Subjekt erst als ein solches konstituiert.<sup>29</sup> Wir verlassen also nicht den Boden der Phänomenologie, sondern entdecken ihn vielmehr erst in seiner ganzen Ausdehnung und Tiefe. (Und so wird auch ein solcher philosophischer Text notwendig zu einer Auseinandersetzung mit einem Namen, in dem man spricht: „Husserl“, „Phänomenologie“, „Philosophie“, „Wissenschaft“...)

Wir können also festhalten, dass jede Handlung darauf zielt, sich nicht einfach nur den Boden zu erschließen, auf dem man immer schon steht, sondern diesen Boden mit allem, was auf ihm zu stehen kommen kann, *nachträglich zu schaffen*. Die beiden Vertices der Transzendentalphilosophie und der psychoanalytisch inspirierten Anthropologie treffen sich also in einem simplen Postulat: *Etwas muss entstehen* – ein Kind, ein Buch, ein Name... (Unnötig zu erwähnen, dass die Tatsache, dass dieser Anspruch nicht erfüllt werden kann, anzeigt, dass ich nicht Gott bin; dass das Aufgeben dieses exorbitanten Anspruchs äußerst heilsam für mich wie für alle ist, die mit mir leben; dass die Anfreundung mit der Endlichkeit und Schuldigkeit vielleicht in die Nähe dessen rückt, was man manchmal als „Glück“ bezeichnet hat.) Es gibt dafür zwei Möglichkeiten: Die „zivilisierte“ ist diejenige, sich so oder so in einen Namen zu stellen, der einem eine überpersönliche Aufgabe zuteilt, also eine solche, die zwar mein Sein übersteigt, die mich aber als genau derjenige, der ich bin, fordert. „Zivilisiert“ ist dieser Weg, weil er die symbolische und systemische Gewalt einer gegebenen Kultur zumindest im Grundsatz akzeptiert, sich ihr unterwirft, sie fortschreibt, sie aber vielleicht auch unterhöhlen kann. Der andere Weg ist der „barbarische“: Es ist der Versuch Coriolans, sich aus sich selbst heraus zu gründen, und das durch das Mittel der Gewalt. „Barbarisch“ ist dieser Weg, insofern er *sprachlos* ist, so wie das „barbaros“ das unverständliche „Gebrabbel“ – wir ver-

---

29 Unsere Analyse trifft damit hier, sowie in den entsprechenden Kapiteln des Dritten Teils (vor allem III, 3 und 4), mit den Theorien von Levinas einerseits und Lacan andererseits zusammen, wenn auch mit mancher Akzentverschiebung. So erschließt sich uns erst mit der *phänomenologischen* Analyse des Fungierens der Namen die prominente Stellung, die bei Lacan der *Nom-du-Père* einnimmt. Andererseits scheint sich schon, dies gegen Levinas, „im“ Subjekt jene Verunmöglichung der Totalität zu finden, die Levinas im Anderen verankert. Man könnte also sagen, dass wir Levinas und Lacan gegeneinander auspielen, allerdings nur um sie einander anzunähern. Zu Levinas und Lacan und der Problematik des Anderen vgl. auch Assoun: *Le sujet et l'Autre chez Levinas et Lacan*, der übrigens (135) die Erfahrung des Anderen, wie sie Levinas beschreibt, mit dem Begriff zusammenhält, den wir oben ebenfalls wie selbstverständlich verwendet haben und den Assoun auf seine Konzeptualisierung durch Freud zurückführt: das Unheimliche.

wenden noch dieselben Laute „b“, „a“, „r“<sup>30</sup> – der Nicht-Griechen bezeichnete. Zwischen diesen beiden steht freilich eine dritte Möglichkeit, sich des eigenen Seins durch ein Funktionieren zu versichern, das sich immer auch in Namen stellt, die aber nicht zu einem überpersönlichen, sondern zu einem *unpersönlichen* Auftrag werden. Der Unterschied besteht darin, dass der unpersönliche Auftrag im Prinzip von jedem erfüllt werden *kann*, während der überpersönliche zwar erfahren wird als einer, der von jedem erfüllt werden *muss*, den ein jeder, der sich ihm unterstellt, aber nur in immer ganz eigener Weise erfüllen kann. Diese Abweichung sieht der unpersönliche Auftrag nicht vor. Es handelt sich dabei letztlich um eine bürokratische Auffassung des Seins, es handelt sich auch um den Versuch, das Gesetz auf seinen Buchstaben festzuschreiben. Daher müssen in diesem Agieren die Namen, die wirklichen *signifiants maitres* unbefragt bleiben. Ihre Verschiebungen geschehen dann unter der Hand oder hinter dem Rücken des Subjekts, während die Unterstellung unter die überpersönliche Aufgabe immer auch eine bewusste Konfrontation mit dieser Unsicherheit der Namen mit sich bringt. Die beiden „zivilisierten“ Wege sind ein Versuch, das eigene partikulare Sein in die Universalität eines Namens aufzuheben; im Unpersönlichen steht diese fest, im Überpersönlichen richtet sich wiederum eine subversive Gewalt gegen den Namen selbst, wenn auch ohne jede Absicht. Es geschieht, weil es geschehen muss. Es ist die Gewalt des Aufstiegs zum Vertex. Somit verraten der „zivilisierte“ Weg des Überpersönlichen und der „barbarische“ Weg der subjektiven Gewalt ihre heimliche Solidarität, nicht zuletzt in ihrem Ringen mit der Sprache und der Erfahrung der Sprachlosigkeit.

Die Gewalt weist aber auf mehr noch hin. Sie ist uns bisher begegnet als ein notwendiger Aspekt der Dialektik des Gesetzes, sowohl auf Seiten des Buchstabens als auf Seiten des Geistes. In der Tat ließe sich Žižeks Unterscheidung in subjektive, systemische und symbolische Gewalt<sup>31</sup> mithilfe dieser Dialektik wiederfinden: Die subjektive Gewalt, also der nackte Gewaltakt benennbarer Täter, stünde dann auf Seiten des Geistes, also des noch ungerichteten Aufstiegs zu einem Vertex. Die systemische Gewalt wäre jene Bestimmung, die gewissermaßen von oben über einen jeden kommt und ihm sagt, wer er zu sein hat, mit allem, was das an Verpflichtungen und Zwängen mit sich bringt. Die symbolische Gewalt wäre die konservative und performative Sprache, die der Buchstäblichkeit des Gesetzes entspricht und korreliert. Müsste nicht, so könnte man fragen, auch auf Seiten des Aufstiegs zum Vertex, als Korrelat der „subjektiven Gewalt“ eine sprachliche Form von Gewalt stehen? In der Tat gibt es die, und sie zeigt zugleich die Grenzen des Sprachlichen

30 Und nicht zuletzt in dieser anderen Reminiszenz an das Wort „Barbar“: So gibt es im Deutschen die Möglichkeit, einen unverständlichen Wortschwall, halb scherzhaft und nur leicht verächtlich, zu kommentieren mit: „Rhabarber, Rhabarber.“

31 Vgl. dazu Žižek: *Violence*. Die Unterscheidung findet sich bereits in der Einleitung; die sechs Studien deklinieren die Aspekte dieser drei Arten von Gewalt durch.

an wie sie andererseits die Reflexion über die Dialektik zur nächsten, ganz zentralen Stufe bringt.

## GEWALT, SCHMERZ, SCHREI: DIE REALITÄT UND DAS „NATÜRLICHE ZEICHEN“

Welche Äußerung würde der subjektiven Gewalt entsprechen? Keine andere als der *Schrei*. Auch dafür finden sich Anhalte bei Shakespeare, der seinen Coriolan im Gewusel der Namenlosen immer auch das Gekreische wilder Tiere mit Grausen vernehmen lässt. So belegt er sie in der Wutrede, die oben auszugsweise zitiert wurde, mit dem Ausdruck „you common cry of curs“; in dem englischen Wort, mit dem Coriolan die *plebs* als Köterpack bezeichnet, ist die Konnotation des unartikulierten Schreiens noch präsent. (Eine wörtlichere Übersetzung würde daher vielleicht von „Kötergekreisch“ sprechen.)

Nun ist aber der Schrei gerade keine wirkliche Äußerung. Er teilt mit anderen Weisen des Sich-Äußerns – mit dem Knurren, dem Stottern, dem Stöhnen, auch mit dem Seufzen? – die Eigenschaft, dass er sich bestenfalls *auf der Grenze zwischen dem unartikulierten und dem artikulierten Laut bewegt*, aber nicht bei letzterem ankommt und in ihm aufgeht. Ein Schrei bedeutet nichts, oder zumindest: Wenn er etwas bedeutet, dann lässt sich diese Bedeutung nicht von ihm als Akt abtrennen, wie die Bedeutung eines Satzes – eben insofern sie Bedeutung ist – von den Umständen seiner Äußerung unabhängig ist. Im extremen Fall des Schmerzensschreis führt die Erklärung überhaupt nicht mehr auf eine Äußerungsabsicht zurück, sondern vielmehr auf eine Kausalursache: den Schmerz.

Aber haben wir damit mehr noch als nur die Grenze des Sprachlichen, die Grenze der Logik der Altermination vor uns? Gewalt, Schmerz, Schreie – sind das nicht Sachen, die einfach nur sind, was sie sind? Alles, was man von ihnen noch sagen kann, kommt immer erst nach, und damit zu spät. Als Erleben sind sie, so scheint es, einer Altermination nicht zugänglich. Man will einwenden: Es gibt doch auch vielfältige rituelle Formen der Gewalt, von einer geradezu gewohnheitsmäßigen Bierhausschlägerei bis zum Duell; ebenso sind die Formen, in denen Schmerz empfunden wird, so variabel, dass er gar als echte Lust erscheinen kann; und noch der Schrei ist längst in die Sprache eingegangen, so sehr, dass der Deutsche „Au!“ schreit, der Franzose aber „Ai!“. Das ist alles richtig, doch der Verdacht hält sich, dass eben diese Ritualisierungen und Einreihungen in eine Sprache und Kultur Versuche sind, der grundlegenden Gnadenlosigkeit unkontrollierter und unvermuteter Gewalt, der Sprachlosigkeit unerträglichen Schmerzes und dem puren Lärm eines nackten Schreiens Einhalt zu gebieten.

In der Tat sind Gewalt, Schrei, Schmerz der Horos des Horizonts, seine Grenze. Das aber nicht in dem Sinn, in dem sich zwischen Horizont und Vertex eine Dialektik entfaltet. Vielmehr sind diese „Phänomene“ – und man muss durchaus fragen, ob dieses Wort dann noch passt – ebenso auch der Horos jedes Vertexes: In ihnen schmilzt die Welt auf einen Punkt ohne Horizont zusammen. Kein Horizont, kein Vertex, keine Altermination – das scheint das Resultat in Bezug auf Gewalt, Schmerz und Schrei zu sein.

Es ist von absolut grundlegender Bedeutung, an diesem Punkt nicht in einen von zwei Irrtümern zu verfallen: Man kann hier entweder in eine Betroffenheitsmystik ableiten, und davon schwätzen, wie schlimm Gewalt doch ist (oder auch wahlweise in der Erhabenheit der Gewalt schwelgen). Solche undifferenzierten Verdammungen (oder Verklärungen) sind nun aber das gerade Gegenteil eines Bemühens um Verständnis.<sup>32</sup> Der symmetrische Irrtum bestünde darin, Gewalt, Schmerz, Schrei auf das hin zu überspringen, worin sie ihre Erfüllung, Rechtfertigung oder Überwindung finden würden. Gerade die Perspektive strenger Immanenz, von der diese Ausführungen überall getragen sind, verbietet es, in das Erlittene als solches jenen „Sinn“ hineinzuverlegen, den es im Nachhinein vielleicht annehmen kann. Sie sind zunächst in der Tat nur das, was sie sind.

Interessanterweise ist ausgerechnet Paulus wieder ein Referenzpunkt, dessen Wert wir hier voll ausschöpfen müssen. Mysterium und Skandalon des Kreuzes sind bei ihm noch nicht so zur Willfährigkeit der Phrase verkommen, als die sie in der Geschichte des Christentums allzu oft auftreten sollen. Da wurde einer gequält und umgebracht, Leiden und Tod gab es. Und Christus kann nur deswegen zu einer Erlösergestalt werden, weil sein Leiden und sein Tod vollkommen real waren. Sicherlich, er wurde von den Toten auferweckt; aber dazu muss man eben in allem Ernst zuerst sterben. Paulus verankert seine Dialektik an ihrem höchsten Punkt ganz bewusst in einer Realität, die realer nicht sein könnte. Dass Jesus so bestimmend in das „Spiel der Differenzen“ eintreten kann, wie das heute heißt, dass Paulus etwa die typologische Lesart der Bibel begründen kann, wonach z.B. Adam und Jesus aufeinander verweisen – übrigens ebenfalls in einer asymmetrischen Spannung –, das ist nur möglich, weil das, was er erlebt und erlitten hat, *insofern er es erlitten hat*, gerade überhaupt nicht symbolisch war!

---

32 Davon abgesehen, dass das Handeln aus Betroffenheit meist auch weiter hinter dem eigenen ethischen Anspruch zurückbleibt als ein nüchterneres – nicht so sehr, weil der ethische Anspruch beiderseits vielleicht ein anderer wäre, sondern deswegen weil die Betroffenheit zum einen nicht selten einer falschen Dringlichkeit das Wort redet und zum anderen weil das daraus folgende Handeln dazu tendiert, dem anderen, in dessen Interesse man zu handeln glaubt, zu einem Teil die eigene Verantwortung abzunehmen, und zwar ungefragt. Tendenziell ist dieses Handeln aus Betroffenheit also eine Entmündung desjenigen, der als Opfer wahrgenommen wird.

Wir geraten also in eine eigenartige Position: Hatten wir mit dem Prinzip der Altermination jeden Materialismus oder naiven Realismus überwunden, so kommen wir durch die Analyse der Dialektik auf „Gegenstände“, die scheinbar dem Prinzip der Altermination Einhalt gebieten. Diese Spannung, selbst wieder Dialektik, muss ausgehalten und weiter bedacht werden. Eines ist aber sicher: Gelingt es, sie verständlich zu machen, so führt dieser zweite Aspekt aus dem „Symbolismus“, dem bloßen Spiel der Differenzen oder Signifikanten heraus, aus jener Sichtweise also, die in der Nachkriegsphilosophie eine gewisse Verbreitung erfahren hat und uns doch „laisse sur notre soif“. Man muss also ernst nehmen, dass sich „Phänomene“ wie Gewalt, Schmerz und Schrei nicht sogleich in eine Bedeutung auflösen lassen und dass sie dem Prinzip der Altermination eine Grenze zu setzen scheinen.

Wahrscheinlich muss man diesen Satz aber in Wirklichkeit umkehren. Dieses Irreduzible zeigt nicht einfach bloß eine Grenze der Altermination an, sondern vielmehr deren *Möglichkeitsbedingung*. Es ist hier an der Zeit, unsere Vorstellungen über das Zeichen neu zu bedenken. Nachdem die Philosophie das Zeichen lange als ein bloßes, dem Denken äußerliches Instrument (etwa zur Übermittlung des Gedachten an einen anderen) unterschätzt hatte, drängte sich in der Philosophie der letzten etwa 100 Jahre eine andere Vorstellung in den Vordergrund, wonach es das Zeichen selbst ist, das das Gedachte erst als ein solches hervorzubringen in der Lage ist. Es ist sehr bezeichnend, wie Saussure das Fungieren des Zeichens beschreibt:

In psychologischer Hinsicht und von seinem Ausdruck durch die Worte abstrahiert ist unser Denken nur eine amorphe und undeutliche [*indistincte*] Masse. Philosophen und Linguisten waren sich immer darin einig, dass wir ohne die Hilfe der Zeichen nicht in der Lage wären, zwei Ideen auf klare und konstante Weise zu unterscheiden. Für sich genommen ist das Denken wie ein Nebel, in dem nichts notwendigerweise abgegrenzt ist. Es gibt keine präetablierten Ideen, und nichts ist distinkt vor dem Auftreten der Sprache.

Gäben die Laute angesichts dieses schwankenden Reiches durch sich etwa im Vorhinein umrissene Entitäten? Ebenso wenig. Die phonische Substanz ist nicht fester oder starrer; es ist keine Gussform, der sich das Denken notwendig anzugleichen hätte, sondern eine plastische Materie, die sich ihrerseits in distinkte Teile teilt, um die Signifikanten zu liefern, deren das Denken bedarf. [...] Das Denken, seiner Natur nach chaotisch, ist gezwungen sich zu präzisieren, indem es sich zerlegt. Es gibt also keine Materialisierung der Gedanken, auch keine Vergeistigung der Laute, sondern es handelt sich um diese in gewisser Weise mysteriöse Tatsache, dass das ‚Laut-Denken‘ [*la ‚pensée-son‘*] Unterteilungen impliziert und dass die Sprache ihre Einheiten entwickelt, indem sie sich zwischen zwei amorphen Massen konstituiert.<sup>33</sup>

Dieser Text ist in vielfacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen finden wir dort, in einem sprachwissenschaftlichen Text und zugleich in einem Gründungstext des

---

33 Saussure: Cours. 155 f. Meine Übersetzung.

neueren Denkens überhaupt, jenen Unbestimmtheitsgedanken wieder, der sogar dem Wort nach auf seine kosmologische antike Idee zurückgeführt wird: das Chaos. Amorph, indistinkt, chaotisch, unbestimmte Ebene, Nebel, schwankendes Königreich – das sind die Begriffe, die Saussure verwendet, um das Denken und das Lautliche vor dem Entstehen der Sprache zu bezeichnen. Natürlich kann man von einem Denken im engen Sinn dann auch nicht sprechen, ebenso wenig wie von einem irgendwie erforschbaren Feld des Lautlichen (wenn man im Gedankenspiel intelligente Forscher unterstellt, die keine lautlichen Zeichen verwenden und für die das Lautliche daher ein „reiner“ Gegenstand der Untersuchung wäre).

Es ist also im Zusammenspiel, in der Spannung zwischen zwei in sich unbestimmten Reichen, dass ein bestimmtes Etwas – das „Laut-Denken“ – entstehen kann. Man sieht, dass Saussure zwar eine metaphysische Argumentation aufrechterhält, insofern als er von den Strukturen der Gegenstände geradehin spricht (also nicht in einer transzendentalen Reflexion);<sup>34</sup> man sieht aber auch, dass er das metaphysische Schema dadurch überwindet, dass er den transzendenten Operator der Bestimmtheit Außen vor lassen kann. Die Bestimmtheit der Sprache, die – das wusste Saussure ganz genau, auch wenn man ihm manchmal anderes andichtet – nur eine geschichtliche sein kann, entsteht aus ihr selbst heraus, nicht durch das Wirken eines Prinzips, das der Sprache und ihrer Geschichte noch einmal transzendent wäre. Man sieht drittens, wie wichtig diese Beschreibungen auch für die hier anvisierten Thesen sind, und zugleich, warum sie so zentral für die Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jhs. wurden, die durchaus einer Philosophie der Immanenz auf der Spur war (und die sogenannte „Postmoderne“ ist ja nichts als der philosophische Kurzschluss, eine Philosophie ohne Transzendenz durch die Verweigerung der Metaphysik erreichen zu können).

Hier liegt also sowohl die Idee der reinen und in sich ruhenden (oder vielmehr gerade nicht ruhenden) Geschichtlichkeit, die Idee einer dynamischen Bestimmung, einer Abgrenzung und immer neuen Positionierung gegen das Unbestimmte, sowie die Grundlage einer dialektischen Analyse dieses Geschehens vor. In anderer Hinsicht bleibt aber manches unterbelichtet, und das ist es, worin die sich auf Saussure stützende Philosophie zu oft ungenügend blieb.

Der Standardeinwurf ist der, dass durch eine ganz auf die Semiotik gestützte Denkweise die Realität verfehlt wird. Dieser Einwurf wäre gerechtfertigt gegenüber Saussure, wenn es diesem denn je um die Realität gegangen wäre. Gegenüber den

---

34 Natürlich ist das nicht eine Kritik oder ein Vorwurf. Saussure ist Sprachwissenschaftler, kein Philosoph, und es geht ihm in dieser nachträglichen Rekonstruktion sichtlich nicht um die Behauptung irgendwelcher Realitäten „an sich“, sondern um die zurückfragende Etablierung der Bedingungen von Sprache, wobei sich ergibt, dass diese „Bedingungen“ nur im Zusammenspiel überhaupt zu solchen werden können. Die Ausführungen haben also mehr heuristischen als affirmativen Wert.

sogenannten Strukturalisten erweist er sich als wenig begründet: Vielmehr wird durch die Hervorhebung der irreduziblen Funktion der Signikanten und Signifikate auch von dieser Seite her nur deutlich gemacht, was für jede Philosophie spätestens seit Kant eigentlich ein Grundsatz (genauer: eine Grundfrage) sein sollte: dass nämlich, was „Realität“ ist, überhaupt erst zu klären ist.

Die Frage an den „Strukturalismus“, die zugleich die Frage nach dieser Realität ist, muss daher anders gestellt werden. Man muss nicht sogleich fragen, wo die Realität der Welt jenseits der Zeichen bleibt, sondern vielmehr wo *die Realität der Zeichen selbst* bleibt. Eigenartigerweise verstellt die schnelle und häufigste Reaktion auf den „Strukturalismus“ den Blick für das eigentliche Problem: Selbst angenommen, der „Strukturalismus“ drohte, die Realität der Welt in ein gleichgültiges Spiel der Zeichen aufzulösen, dann ist doch das viel grundlegendere Problem, dass er dazu neigt, das Sein der Zeichen in das ihrer „Bedeutungen“ aufzulösen. Freilich sind diese „Bedeutungen“ nicht mehr mit irgendeiner klassischen Vorstellung von stabiler Bedeutung etwa einer Rede identisch; sie sind nicht einmal mit den Signifikaten im engen Sinn identisch. Signifikant und Signifikat stellen ja in ihrer ursprünglichen Fassung bei Saussure (die auch durch alle Verschiebungen der Rezeption hindurch *als Grundlage* wirksam bleibt) nur die beiden unselbständigen Seiten des Zeichens dar. Aber weil das Zeichen nur zu einem Zeichen wird, indem es Element eines Systems ist, weil es außerhalb davon nur mehr dem Reich des Unbestimmten, des Chaotischen angehören kann, lässt sich so etwas wie „Bedeutung“ nur noch als das Zusammenspiel dieser Elemente in dem System selbst fassen, als die (durchaus auch dynamische) Gesetzmäßigkeit, durch die ein System seine internen Beziehungen regelt. *Sein und Sinn des einzelnen Zeichens (in seiner Doppelseitigkeit) ist also einseitig und hinreichend in diesem System gegründet.* Dieses geht den einzelnen Zeichen immer vorher. Man kommt so zu dem paradoxen und der ersten Intuition widersprechenden Ergebnis, *dass erst das Zeichen in seiner Realität verschwunden sein muss, damit die Welt verschwinden kann.*

Damit etwas ein anderes bedeuten kann, muss es erst selbst ein etwas sein. Was Zeichen werden soll, muss schon „gegeben“ sein, wenn auch die Zeichenhaftigkeit eine Altermination darstellen wird. Doch wie geht das mit dem Prinzip der Altermination zusammen, wonach es ein Etwas, das zuerst „für sich“ erschiene, nicht geben kann? Und auf der anderen Seite: Liegt darin nicht eine fast sträfliche Ignorierung der jedermann bekannten Struktur des Zeichens, das nur Zeichen ist, insofern es immer schon auf seine Bedeutung hin überschritten ist? Wir bewegen uns sichtlich auf dünnem Eis.

Trotzdem oder gerade deswegen dürfen wir hier nicht zurückweichen. Ein Schlag ins Gesicht, ein Schrei – mit diesen Phänomenen kommen wir sichtlich an die Grenze des Zeichenhaften. Kann man sagen, dass ein Schlag oder ein Schrei etwas „bedeuten“ oder „bezeichnen“? Hat man es da mit „Ausdrucksphänomenen“ zu tun? Ich denke nicht, dass diese Kennzeichnung das Wesentliche trifft. Sicher-

lich lässt sich im Nachhinein ergründen, weshalb jemand zugeschlagen hat, sicherlich hatte das auch seine Ursachen oder Gründe – je nachdem welcher Metaphysik der Gewalt man anhängt –, sicherlich können wir auch feststellen, dass ein Schreiender vielleicht unerträgliche Schmerzen hat oder einer überwältigenden Verzweiflung unterliegt. Dennoch ist ein Schlag und ein Schrei doch noch etwas anderes als der „Ausdruck“ eines „inneren Zustands“ oder eine Folge oder Wirkung: Sie sind wesentlich eine *Wirklichkeit*, die *hingestellt* wird. Es muss dabei noch nicht einmal unbedingt um irgendeine erhoffte oder unbewusst herbeigesehnte „Reaktion“ gehen, so wie Gewalt vielleicht als ungeleitetes Bemühen um eine soziale Interaktion erscheinen mag. Genauer: Solches können Schrei und Schlag nur deswegen sein, weil sie Etwas sind. Wenn es so etwas wie eine rohe Gewalt, einen reinen Schrei gibt, also nicht eine bereits in soziale Formen gegossene Gewalt, nicht ein Schreien, das bereits in Rituale des Klagens eingelassen ist, dann haben wir darin Weisen vor uns, *ein Etwas in die Welt zu stellen, das für sich bestehen kann*. Nur wegen dieser, zumindest erfahrenen (wohlgemerkt: nicht intendierten) ontologischen Selbständigkeit können und müssen sie zum Ansatzpunkt ihrer Verständlichmachung werden, d.h. der Altermination in besonderer Weise unterliegen, sie geradezu herausfordern.

Deswegen trifft aber die Struktur der Altermination nicht weniger auf sie schon im Prinzip zu. Das lässt sich allein schon daran ablesen, dass es „den Schlag ins Gesicht“ nicht gibt: Was es gibt, ist ein Schlagen und ein Geschlagen-Werden. Beides ist sichtlich nicht dasselbe; die Realität des Schlages konstituiert sich vielmehr, wiederum und diesmal ganz konkret und anschaulich, in einer asymmetrischen Situation, durch die aber der „Schlag ins Gesicht“ erst als solcher Wirklichkeit erlangt.

Komplizierter scheint das Beispiel des Schreis, denn der kann doch auch ausgetrieben werden, wenn niemand zuhört, er scheint keine Asymmetrie, keine Struktur mit mehreren Polen zuzulassen. Aber ist das so sicher? Wenn einer aus Wut oder Hass schreit, ohne dass ihn ein anderer hören kann, richtet er sich damit nicht doch auch an einen anderen? Wieder wird eine Wirklichkeit geschaffen, an der sich, wenn sie auch kein anderer anerkennen mag, zumindest der Schreiende selbst aufrichten kann, die er zum Gegenstand seiner weiteren Eroberung der Welt machen kann. Der Schreiende hört sich also sehr wohl selbst, er wird zum Zeugen seines Schreis – und diese Wirklichkeit des Schreis ermöglicht es ihm, sich entweder noch tiefer in seinen Hass hineinzuwühlen oder aber sich erschrocken im Widerschein seines Schreis als Hassender zu erkennen. Die Altermination des Schreis liegt daher bereits in seiner Doppeltheit, dass er nämlich ausgetrieben und gehört wird, und sei es von derselben Person.

Andererseits weist der Schmerzensschrei auf eine letzte Grenze hin. Denn wer im unerträglichen Schmerz schreit, der setzt wiederum Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist nichts anderes, als der *letzte verzweifelte Versuch, eine Altermination zu vollziehen*, die Wirklichkeit des Schmerzes durch eine andere Wirklichkeit zu

spiegeln, sie *abzuschatten*. Es ist wichtig, dass es eine Grenze dieser Möglichkeit gibt, dass es einen Schmerz gibt, der so stark ist, dass er nur noch einen Weg offen lässt: die *Ohnmacht*. Wo die Welt durch den Schmerz so zusammenschmilzt, dass sie nur noch ein Punkt ist, der Punkt des Schmerzes selbst, wo also keine Altermination mehr möglich ist und kein Vertex entworfen werden kann – da muss sie enden, zumindest zeitweise. Kulturen bilden vielfältige Weisen aus, den Schmerz zu domestizieren, ihn durch die Einbindung in Rituale, die bis zu seiner gezielten und kontrollierten Hervorrufung gehen können,<sup>35</sup> „verständlich“ zu machen, ihn in ein Netz von Alterminationen einzubinden. Und ein jeder bildet seine eigenen Techniken aus, mit ihm zurechtzukommen: Ob heroisches Ignorieren oder hypochondrisches Analysieren – solche Techniken sind äußerst wirksam, wenn es darum geht, das „Reale“ des Schmerzes zu mildern. So ist selbst noch der Schmerz dem universalen Prinzip der Altermination unterworfen, denn es gibt ihn immer nur in den Weisen seiner Bestimmung, deren letzte der nackte Schrei ist; wo dieser nichts mehr vermag, da erlöscht das Bewusstsein und mit ihm auch der Schmerz. (Dass hier die philosophische Rede eine Serenität suggeriert, die dem Erleben in nichts ähnelt, braucht kaum erwähnt zu werden.) „An sich“ gibt es den Schmerz ebenso wenig wie irgendetwas anders.

Na gut, wird man sagen, dann haben wir also etabliert, dass auch Schmerz, Schrei und Gewalt der Altermination unterliegen. Was ist dadurch gewonnen? Was soll überhaupt gezeigt werden? Ging es nicht zuletzt um die Struktur von *Zeichen*? Was haben diese mit solchen grausigen Dingen zu tun, die doch wieder in eine Betroffenenphilosophie zu führen scheinen?

Allerdings bewegen wir uns durchaus noch im Kontext der Fragen um das Zeichen. Denn die Gewalt, das Schreien und erst recht der Schmerz werden geradezu spontan als Zeichen, gerne sogar als „natürliche Zeichen“ verstanden.<sup>36</sup> Es ist nun interessant, dass man „natürliche Zeichen“ ausgerechnet in diesen Phänomenen sehen will. „Natürliches Zeichen“ ist freilich ein Widersinn. Aber es ist ein sehr sinn-

---

35 Solche Rituale sind „kontrolliert“, insofern sie im Beisein der Gemeinschaft geschehen und die Wahrscheinlichkeit eines tödlichen Ausgangs oder einer dauerhaften Verletzung, die eine massive Beeinträchtigung darstellen würde, durch Erfahrung ausschließen oder doch stark verringern. Sie sind aber, insofern sie Begegnungen mit dem Schmerz sind, durchaus auch ein Heranführen an die Grenze aller Kontrolle. Man sieht, wie dieser Versuch seine gesicherte rituelle Einbindung zwingend erfordert. Ansonsten würden sich wohl die Erlebnisse verschieben, vom Schmerz zur *Angst*.

36 Die Gewalt verweist auf ihre Gründe und Ursachen, deren letzte, wenn man sich aller Fragen ent schlagen möchte, die schlichte Bosheit des Gewalttätigen ist; der Schrei ist das Zeichen eines inneren Zustandes; der Schmerz wird fast immer, gleich wie er darüber hinaus im Einzelnen konzipiert wird, als Zeichen für einen (physiologischen) Fehlzustand gewertet.

voller Widersinn: Die Idee eines natürlichen Zeichens liegt notwendig jeder Art von Metaphysik zugrunde, ganz egal wie man das Metaphysische sonst so verstehen will. *Das natürliche Zeichen ist in der Metaphysik das Scharnier, das die prinzipielle Differenz überwindet, die die Metaphysik erst gestiftet hat*, nämlich die zwischen einer „Erscheinung“, dem „Empirischen“, dem „Vergänglichen“, dem „Schein“... einerseits und der metaphysischen Wahrheit andererseits. Eine jede Metaphysik, die das „Erfahrene“ übersteigt hin auf ein anderes, dieses Begründende, bedarf unabdingbar der Aussonderung gewisser Phänomene, die die Rolle natürlicher Zeichen übernehmen können, damit von der metaphysischen Transzendenz wenigstens auch nur das Allermindeste ausgesagt werden kann. *Man sieht unmittelbar, wie auch eine Metaphysik eine Wirklichkeit ist, die als eine solche zu einer Umstrukturierung des Felds des Erfahrbaren führt, die allererst sagt, was erfahrbar ist, was als natürliches Zeichen vor allen Dingen eine privilegierte Rolle erfüllt und somit das Erfahrbare katexochen ist*. Das Gesamt möglicher Erfahrung ist somit immer schon bestimmt durch eine Metaphysik, die a priori festlegt, was erfahrbar ist und was nicht, und was aus dem Reich des Erfahrbaren wesentlich und was nur zufällig ist. Jede Metaphysik, ob explizit und philosophisch oder implizit und alltäglich unterwirft daher immer schon das Gesamt der Welt einer Altermination (in der diese überhaupt erst Welt wird, so wie das Erfahrbare dadurch erfahrbar wird). Diese Struktur ist dem metaphysischen Denken als solchen notwendig und absolut inhärent.<sup>37</sup>

Es gibt aber doch einen Unterschied, ob ich etwa die wunderbare Ordnung des Kosmos als Bild göttlicher Vollkommenheit und Güte ansehe und deswegen z.B. in einem Bienenstock ein natürliches Zeichen sehe, oder ob ich mich damit bescheide, in Gewalt, Schrei, Schmerz natürliche Zeichen zu sehen. Dass wir in letzteren natürliche Zeichen zu sehen versucht sind, zeigt nur an, dass wir eben in Zeiten nachcartesischer Metaphysik leben, in der sich der Psychologismus und der Naturalis-

---

37 Mit Husserl müsste man hier freilich einwenden, dass diese Struktur nicht „wirklich“ von Zeichen, sondern von Anzeichen handelt (vgl. Erste Logische Untersuchung), also eben nicht von den wesentlich willkürlichen Zeichen der menschlichen Sprache, sondern von natürlichen Verbindungen, die sich im Allgemeinen auf ein Schema von Ursache und Wirkung zurückführen lassen. Das ist zwar richtig, doch die Tatsache, dass das Zeichen in dieser Doppeltheit erscheint, ist schon ihrerseits bedeutsam. Außerdem ist es wesentlich zu sehen, dass unter dem groben Konzept des Ursache-Wirkung-Schemas das Allerverschiedenste Platz finden kann. Es ist ja erst die Metaphysik, die bestimmt, erstens was Ursache ist, zweitens wie ein ursächliches Verhältnis überhaupt gefasst wird und drittens in welcher Beziehung diese metaphysische Verweisbeziehung zur sprachlichen steht. Vor allem letzteres wird im folgenden Beispiel ganz deutlich: Einer offen spekulativen, auf ein transzendentes Prinzip bezogenen Metaphysik ist die Welt nicht nur „metaphorisch“ eine symbolische Einrichtung, die auf den Autor verweist, sondern im ganz engen Sinn.

mus einträchtig die Hand reichen und, wenn sie nicht allzu tyrannische Alleinvertretungsansprüche erheben (was dem Naturalismus gelegentlich passiert), friedlich „die Welt“ unter sich aufteilen.

Jede Metaphysik ist Formgebung und Unterstellung eines formgebenden Prinzips. Die natürlichen Zeichen Schmerz, Schrei, Gewalt verweisen auf geordnete und an sich wohl funktionierende Mechanismen in Psyche oder Körper der Menschen (bzw. im Zusammenspiel beider); wo solche Zeichen auftreten, da verweisen sie zugleich auf einen Mangel und eine Ordnung: Gewalttätig ist man nicht, man wird es; wer schlägt, sucht Liebe – so hört man dann vielleicht. Also ein Liebes- und Anerkennungsbedürfnis, das selbst als Prinzip des Sozialen unterstellt ist, das gerade in seiner mangelhaften Erfüllung die Ordnung anzeigt, die durch die Gewalt nur sekundär bedroht wird. Oder man sagt im Gegenteil, dass eine gelegentliche Neigung zur Gewalt ein großer evolutionärer Vorteil sein kann – dann ist eben die weise Natur das Ordnungsprinzip. Die Struktur ist beiderseits die gleiche. Ebenso für Schrei und Schmerz. Wäre man zynisch, könnte man sagen, dass das die natürlichen Zeichen sind, die unsere Metaphysik verdient.

Es soll aber nicht um bissige Urteile über herrschende Metaphysiken gehen. Nehmen wir jenen sinnvollen Widersinn der natürlichen Zeichen ernst. Wohin führt er uns? Nehmen wir also für einen Augenblick an, dass es nicht ganz irreführend ist, in solchen Phänomenen Zeichen zu sehen. Diese Voraussetzung führt auf eine eigenartige Tatsache: Während das Zeichen, nicht erst, aber gerade mit und nach Saussure, als eine artikulierte und wohlgeordnete, durch ihre Differenzbeziehungen klar bestimmte Einheit erscheint, haben Gewalt, Schrei und Schmerz etwas deziert Unbestimmtes und *Formloses*. Gerade dass vor allem Gewalt und Schmerz so intensiv Gegenstand ritueller Einbindung geworden sind, also der Einbindung in tradierte soziale *Formen*, zeigt an, wie sehr sie es nötig haben. Dieses Formlose ist es auch, was ihnen etwas Anarchisches gibt: Sie drohen nicht einfach nur die Gesellschaft, sondern die „Kommunikation“ und noch die Welt selbst aufzulösen. So sehr das richtig ist, so sehr ist es auch wahr, dass jeder solcher Akt eine Form der Eroberung der Welt selbst ist, ein Akt nämlich, der – so hilflos und verzweifelt er im Einzelfall auch sein mag – doch eine Wirklichkeit setzt und die Welt so nachträglich zu der machen soll, die sie immer schon ist: *meine*. Ich setze *Etwas*, ich schaffe Wirklichkeit, und kann mich immerhin noch an dieser von mir gesetzten Wirklichkeit festhalten, um zu versuchen, mir die Welt noch einmal anzueignen.

Die beschriebenen Phänomene sind genau durch ihre widersprüchliche Charakteristik so interessant für uns: In ihnen wird ein Etwas gesetzt. Dieses Etwas ist (in einer bestimmten Metaphysik) ein natürliches Zeichen für... Im Gegensatz zu allen sonst vertrauten Zeichen ist diese Etwas aber in sich ganz formlos. *Genau deswegen muss sich für uns der Schluss ergeben, dass sie in der Tat „natürliche Zeichen“ sind, aber nicht mehr für irgendeine wohlgeordnete Einrichtung des Universums, sondern für dieses Bestreben der Wirklichkeit-Setzens selbst. Als Wirklichkeit gilt*

*uns immer und notwendig nur dasjenige, was in sich bestimmt ist.* (Und selbst wenn der Pessimist vom Chaos und der Monstrosität der Welt spricht, ist sie dadurch nicht weniger bestimmt, im Gegenteil.) Eine dialektische Untersuchung kann sich damit aber nicht begnügen. Unsere Frage ist ja gerade, wie es zu Bestimmtheit überhaupt kommt. Und das Formlose eines Schreis etwa gibt darauf den entscheidenden Hinweis: Der Schrei hat seine Gründe, seine Ursachen und wird später Gegenstand vielfacher Interpretation. *In sich bedeutet er aber (noch) nichts.* Entscheidend ist das in Klammern gesetzte „noch“. Das dialektische Spiel von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, das sich „Welt“ nennt, fußt auf einer Wirklichkeit, die keineswegs als An-sich einer „Auslegung“ vorherginge, sondern auf einer Wirklichkeit, die sich auf dem Weg zur Bestimmtheit befindet, ohne darin ganz aufzugehen. Wo es möglich werden soll, einen Vertex zu entwerfen, also Welt zu haben, da muss in der Tat vom Zeichen ausgegangen werden. Aber zuerst bedeutet das Zeichen durchaus nichts, es ist zuerst kein Zeichen. Es ist aber bereits etwas (wenn auch, man kann es nicht oft genug sagen, kein „An-sich“): ein Klang, ein Laut, eine Bewegung, eine Berührung... Dieses Etwas-Sein erhält sich jedes noch so etablierte Zeichen.

Eine Ahnung davon findet sich in zwei denkbar weit voneinander abstehenden Punkten in der menschlichen Sprachentwicklung. So ist dem Kind das Materielle, tendenziell Ungebändigte und ganz für sich Stehende des sprachlichen Zeichens offenbar unmittelbar bewusst; schließlich lässt sich vielfach beobachten, wie Kinder die Worte und Laute dehnen, zerren, verdrehen, durchwalken. Dass in einer formlosen Materie auf rätselhafteste Weise – die „mysteriöse Tatsache“ Saussures – das Geheimnis der Bedeutung beschlossen liegt, steht ihnen offenbar klarer vor Augen als den Erwachsenen, die an ihre vertrauten Zeichen und Bedeutungen so gewöhnt sind, dass ihnen darin überhaupt nichts Rätselhaftes mehr liegt. Für diese gilt dann, was die Theorie des Zeichens mit solcher Selbstsicherheit aussagt: dass nämlich im Zeichen der Signifikant immer schon auf sein Signifikat überschritten ist und dass nur so überhaupt von einem Zeichen die Rede sein kann. Doch kennen auch die vertrauten Gestalten der Sprache und der Umgang mit ihnen solche echten Endpunkte, an denen sich eine lautliche Wirklichkeit etabliert, die nur noch ein geahnter, nirgends verständlich vollzogener Verweis auf eine Bedeutung ist – und die genau dadurch umso wirksamer, die genau dadurch so unwahrscheinlich performativ wird, das man sie fürchten muss. Hierher gehören die Zauberworte und das „Reden in Zungen“. Faszinierend, wie gerade das Sinnlose zum Paradigma des Bedeutsamen werden kann und muss, wie das vollkommen Leere und Rohe die höchste denkbare Performativität entfaltet! In geringerem Ausmaß, aber immer noch sichtlich gehören hierher auch die *Namen* im emphatischen Sinn: Der entrückte Prediger, dem dieser ganz zufällige Einsilber „Gott“ geradezu zum Vorklang von Vergebung und Herrlichkeit wird; der gestrenge (und staatlich bestellte) Verwalter der Wahrheit, in dessen Ohr die „Wissenschaft“ schon wie das scharfe Messer klingt,

das lässig in das Gewühl der Meinungen fährt, um mit unfehlbarer Sicherheit das Wahre vom Falschen zu scheiden; Toni Buddenbrook, die aus Liebe zu ihrem Namen einen anderen, ihr ganz verhassten annimmt – überall dort greift eine Wirklichkeit Raum, die eben nicht mehr auf eine Bedeutung reduziert werden kann. Deutlicher sind aber die ersten Beispiele, vom Spiel des Kinds mit der Sprache und den esoterischen Worten.

Wenn man diese Beispiele näher betrachtet, stößt man auf eine Struktur des Zeichens, die als die „ursprüngliche“ zu gelten hat (soweit ein solches Wort bei der Theorie des Zeichens überhaupt angemessen ist). Danach stellt sich das Zeichen im Anfang – und hier lässt sich nicht mehr so einfach zwischen einer genetischen und einer rein systematischen Auffassung trennen! – als eine Wirklichkeit dar, die gesetzt wird und gesetzt ist; diese Wirklichkeit verweist zugleich auf ein anderes. Sie verweist aber noch nicht gezielt und deutlich auf etwas Bestimmtes. *Das Zeichen ist im Anfang eine Wirklichkeit, die Trittstein für einen noch unbestimmten Vertex wird.* Das ist es, was eine Dialektik erst ermöglicht.

Man sieht daher, dass man, will man das Sein des Zeichens ergründen, nicht von der feststehenden, etablierten und durch Gewohnheit verinnerlichten Sprache ausgehen darf; sie verstellt gerade durch ihre Vertrautheit das eigentlich Rätselhafte, das *im Schwanken, in der Unsicherheit des Vertex* und in einer gewissen (freilich niemals absoluten) *Rohheit des Zeichens* besteht. Die geläufige und glatte Einheit von Signifikant und Signifikat im Zeichen, die sich dann in Wörterbüchern abbilden kann, gehört einer bestimmten, selbst *biedereren* Stufe der Sprachverwendung an, in der das Rätselhafte des Selbstverständlichen nur noch selbstverständlich, aber eben darum nicht verständlicher ist.

Zugleich lässt sich das Schwanken des Vertex im Zeichen in mindestens zweierlei Hinsicht näher verfolgen. Freud referiert in seinem Aufsatz ‚Über den Gegensinn der Urworte‘ von 1910 mit großem Interesse die Arbeit des Sprachforschers Abel.<sup>38</sup> Dieser hatte vor allem in Bezug auf das Altägyptische festgestellt, dass viele Begriffe ursprünglich als Bezeichnungen einer Beziehung oder Eigenschaft dienten, wobei im Begriff, isoliert genommen, noch keine eindeutige Hinordnung auf die Glieder der Beziehung oder die Charakteristik der Eigenschaft vorgenommen war. So mochte ein Wort zugleich „stark“ und „schwach“ bedeuten. Aus dem Lateinischen ist als Beispiel das Wort „altus“ bekannt, das zugleich „hoch“ und „tief“ bedeuten kann. Natürlich hat das seine oft sehr einfachen Gründe: So lassen sich solche Beziehungen oder Eigenschaften überhaupt nur erfassen, indem sie als voneinander abgegrenzt erfasst werden. Ich kann nur verstehen, was „stark“ ist, wenn ich zugleich verstehe, was „schwach“ ist, und umgekehrt. Und „hoch“ und „tief“ unterscheiden sich eben nur durch den Standpunkt, von dem aus ich diese Eigenschaft

---

38 Freud: Über den Gegensinn der Urworte.

konstatiere: Der Blick vom Rücken eines Berges enthüllt eine Tiefe, die sich von unten als Höhe darstellt.

Aber schon hierin liegt etwas ganz Wichtiges: Der Blick von oben und der von unten mag noch so genau aufeinander abgebildet sein, sie mögen exakt den jeweils anderen Blickpunkt anvisieren, sie zeigen doch immer anderes. Wir haben es also in diesen „Urworten“ damit zu tun, dass ein Zeichen als Realität wirksam ist; es ist als Zeichen wirksam, indem es eine bestimmte Beziehung, eine Hinsicht, einen Aspekt enthüllt. Es enthüllt diesen Aspekt aber nirgends in eindeutiger Weise. Im Zeichen ursprünglich genommen ist eine gewisse Offenheit gestiftet, die aber noch der Präzisierung bedarf; der Vertex spannt sich darin auf in der Unbestimmtheit einer Oppositionsbeziehung. *Das Zeichen deutet also eine sprachliche Bedeutung an, ohne sie doch voll und ganz vollziehen zu können. Der Vertex ist als schwankender, als oszillierender anwesend.*

Dass es sich dabei nicht um einen Einzelfall handelt, der noch dazu etwa durch neuere Untersuchungen der Linguistik überholt und als Irrtum entlarvt werden kann, zeigt die erste Rückbesinnung auf das Wesen der Dialektik. Gerade in dem Bemühen um eine möglichst vollständige Bestimmung, also in dem Versuch, jenes Schwanken des Vertex auszuräumen und eine strenge, wissenschaftliche, *eindeutige* Sprache zu etablieren – gerade in dem Bemühen also, dem Schwanken des Vertex ein Ende zu setzen, um ein für alle Mal ein Prinzip der Bestimmung und damit eine Bestimmtheit zu etablieren, die nicht mehr weiteren Verunsicherungen unterworfen wäre – gerade darin treibt die Dialektik ihre Blüte der Umkehrung der Bestimmtheiten. Derrida hat das immer wieder in scharfsinnigster Weise gezeigt, etwa wenn er in der *Grammatologie* dem Denken Rousseaus nachgegangen ist, um in ihm jene Dialektik nachzuzeichnen, die jede Metaphysik zu einer prinzipiell unabschließbaren Umwertung und Vertauschung der gegensätzlichen Begriffe werden lässt. Wir sehen also, dass das Schwanken des Vertex zwischen dem Gegensätzlichen dem Zeichen von Anfang an eingeschrieben ist. In der Tat hat die klassische Dialektik das immer konstatieren können.

Interessant ist aber, dass sich dieses Schwanken des Vertex noch in einer anderen Hinsicht zeigt, die nicht so ohne Weiteres von klassischen dialektischen Theorien berücksichtigt wurde, nämlich in dem zwischen einer „eigentlichen“ und einer „metaphorischen“ Bedeutung der Worte. So sehr die Philosophie der letzten Jahrzehnte diese Unterscheidung und vor allem die mehr oder weniger explizite Privilegierung der „eigentlichen“ Bedeutung in Frage gestellt hat, so sehr muss man doch zugestehen: Es gibt einen Unterschied zwischen eigentlicher und metaphorischer Bedeutung. Was es aber nicht gibt, ist ein Primat zwischen den beiden. *Menschliche Sprache ist diejenige, die auf der Spannung zwischen dem Eigentlichen und dem Metaphorischen beruht.* Das ist aber nur möglich, wenn es ein „Drittes“ gibt, das Eigentliches und Metaphorisches ineinander zu vermitteln imstande ist. Dieses „Dritte“ kann sich nicht wieder auf derselben ontologischen Ebene ansiedeln, da

sonst das Problem ins Unendliche verschoben wäre. Also ist das „Dritte“ auch kein wirklich Drittes wie etwa die Spitze des gleichschenkligen Dreiecks die beiden anderen Ecken im Lot ineinander spiegelt und selbst *Teil* des Dreiecks ist. *Das „Dritte“ ist das Wort.*<sup>39</sup>

„Eigentlich“ und „metaphorisch“ erweisen sich so als eine weitere asymmetrische Spannung, innerhalb derer *Etwas* entsteht. Was hier entsteht, ist allererst das, was man dann in der Wörterbuchsicht auf die Sprache als *Bedeutung* bezeichnen kann. Im Wort ist nicht nur eine symmetrische Spannung zwischen zwei gegensätzlichen Qualitäten beschlossen, sondern auch und vor allem die asymmetrische des Eigentlichen und des Metaphorischen. Dass die letztere Spannung die grundlegendere ist, gebietet nicht einfach das System der hier vorgeschlagenen dialektischen Theorie, sondern vielmehr die Tatsache, dass die Oppositionsbeziehung zwingend einen äußerlichen Vertex als Orientierungspunkt fordert, während die Spannung des Eigentlichen und des Metaphorischen exakt um die Identifizierung des Vertex kreist: Es ließe sich nämlich keineswegs sagen, dass etwa das Eigentliche mit dem Buchstaben und das Metaphorische mit dem Geist identifiziert werden könnte. Eine moderne szientistische Sicht auf die Dinge würde ja geradezu das Gegenteil behaupten: das Metaphorische wäre ihr bloßer Buchstabe, nur Wortgeplänkel, das überschritten werden muss auf die Eine Wahre Bedeutung, auf die ein Begriff als auf seinen Geist festgelegt werden muss, um Wissenschaft möglich zu machen. Es muss also wiederum der Vertex bestimmen, wie sich Eigentliches und Metaphorisches einerseits und Buchstabe und Geist andererseits zueinander verhalten, und das, obwohl der Unterschied des Eigentlichen und des Metaphorischen wie die Abbildung von Buchstabe und Geist auf das Niveau des konkret Sprachlichen wirkt. Wieder durchschneidet der Vertex die scheinbaren Symmetrien und bringt damit alles in seine dialektische Beunruhigung. (Im Übrigen zeigte das Beispiel des Hohen und des Tiefen, dass auch die Oppositionsbeziehungen nicht selten eine Symmetrie nur vorspielen, wo sich in Wirklichkeit eine Unmöglichkeit verbirgt, das Gegensätzliche zu einer Komplementarität oder spiegelnden Abbildbarkeit zu bringen. Der Blick vom Abhang und der aus dem Tal ergänzen sich ja nicht in irgendeiner Weise; sie bringen vielmehr dezidiert *anderes* zur Erscheinung.)

Diese spannungsvolle Beziehung eines Etwas, das Realität hat, aber zugleich der Trittstein für ein Anderes ist (bzw. nur letzteres sein kann, insofern es ersteres ist), wobei dieses Andere wesentlich in einer nicht noch einmal hintergehbaren Spannung zwischen Eigentlichem und Metaphorischem besteht, – diese Beziehung

---

39 Vielleicht lässt sich in diesem Sinn verstehen, dass Heidegger meint, das „Wort“ sei das Verhältnis, innerhalb dessen ein Ding erst ein Ding *sein* kann. (Allerdings ist das „Wort“ bei ihm sichtlich anders gelagert. Es selbst kommt ja nicht zur Erscheinung, anders als das Wort oder Zeichen, von dem ich spreche.) Vgl. Heidegger: *Das Wesen der Sprache*. Vor allem 170.

also bildet zugleich exakt die Struktur ab, die von Platon bis zu Freud und Lacan als die Struktur menschlichen Begehrens erkannt wurde. Zugleich muss die Spannung zwischen Eigentlichem und Metaphorischem in Verbindung zu den Oppositionsbeziehungen gesehen werden: Freud interessiert sich für die Erkenntnisse Abels ja vor allem deswegen, weil sie ihm seine eigene, in der *Traumdeutung* vorgetragene Theorie verständlicher macht, wonach der Traum keine Verneinung kennt. Wir können unsererseits in diesem „archaischen Charakter des Gedankenausdruckes“<sup>40</sup> nicht nur die eigentümliche Semantik des Traums erkennen, sondern auch die ursprüngliche, eben archaische Funktions- und Seinsweise des Zeichens überhaupt: ein Etwas steht da, und auf es gestützt spannt sich eine noch vage Bedeutsamkeit auf, die zwischen Eigentlichem und Metaphorischem und zugleich zwischen den Gliedern einer Oppositionsbeziehung schwankt. Denn auch diese beiden Beziehungen – Eigentlich-Metaphorisch, Opposition – bilden wiederum eine asymmetrische Spannung. Man hat gewissermaßen einen magischen Kompass vor sich, der nicht eine, sondern zwei Nadeln hat, die nicht in ihrer Stetigkeit, sondern in ihrem gegenseitig sich bestimmenden Zittern eine Regelmäßigkeit erst konstituieren, und somit nicht den Nordpol anzeigen, sondern die immer neu zu bestimmende Richtung, in der der Anfang des Regenbogens zu vermuten ist.<sup>41</sup>

---

40 A.a.O. 221.

41 Wir hatten oben von der Experimentierfreudigkeit der Kinder gesprochen, die das lautliche Material nicht selten in seine letzten Teile zerlegen und neu zusammensetzen. Interessanterweise verweist Freud, nach Abel, auf Beispiele der Sprachentwicklung, die mit diesem Quälen des Sprachmaterials die engste Verwandtschaft zeigen (219 f.). Man kommt daher nicht umhin zu konstatieren, dass die Plastizität des „Materials“ von Anfang an die Signifikanten mit einem Halo von Unbestimmtheit, mit einem echten Horizont umgibt. Faszinierend durch die vielfache Übereinstimmung mit dem hier Entwickelten ist auch der *Essai* I, 47 von Montaigne. Dieser beginnt, indem er einen Vers der Ilias zitiert (XX, 249). Aeneas beendet dort das Wortgeplänkel mit Achill, das dem Kampf vorhergeht, ausgerechnet mit dem Hinweis darauf, dass die Zunge der Sterblichen gewunden/lenkbar ist (*strepté*) und es vielerlei Worte (*mythoi*) gibt und das Gefilde groß ist, auf dem sie hin und her schweifen. Montaigne geht nun aber eben in der Weise mit dem Vers um, die sich etwa bei Kindern im Umgang mit der Sprache oder im Kalauer findet: Er betont nämlich „nomós“ (Weide, Gefilde, Bezirk) auf der ersten Silbe und macht ausgerechnet „Gesetz“ daraus. Und er übersetzt dann: „il y a prou loi de parler partout, et pour, et contre.“ (498) Es ist also geradezu ein Gesetz, dass man bei jedem Gegenstand in zwei entgegengesetzte Richtungen argumentieren kann. So stößt Montaigne auf ein eigenartiges „Gesetz“, das auf der letzten Seite wieder aufgenommen wird: Dort rückt (wieder durch ein Zitat) eine *andere* Gesetzlichkeit in den Vordergrund, die alle menschliche und fassliche übersteigt und die nach eigenen Gesetzen (*in proprias...leges*) die Sterblichen führt. Montaigne nennt sie „fortune“, „hasard“, im Zitat „fortuna“. Wir haben

Wir sind somit in der Reflexion über die „natürlichen Zeichen“ darauf gestoßen, dass im Anfang eine doppelte Unbestimmtheit liegen muss bzw. dass diese doppelte Unbestimmtheit alle Schritte der Bestimmung begleiten muss: auf der einen Seite die relative Rohheit des Gesetzten, das als Zeichen („Signifikant“) zu dienen hat, auf der anderen Seite die Vagheit des Vertex, der zunächst nur als bloße vage Verweisung fungiert, ohne dass ihre „Referenz“ schon deutlich wäre. Es gilt aber die eine Forderung: *Etwas muss entstehen*. Diese Forderung stellt die andere Art dar, in der uns Wirklichkeit erscheint: Hatten wir in den vorhergegangenen phänomenologischen Analysen die Widerständigkeit von Welt ihrem transzendentalen Sinn nach beleuchtet, so tritt hier, in der Nachzeichnung der Dialektik, jene tätige Eroberung von Welt, das Abbringen von Sein auf den Plan, in der Geschichte sich konstituiert. *Etwas muss entstehen – das heißt: ein Subjekt setzt etwas und zugleich damit sich selbst in der Welt, und modifiziert in eben diesem Maße diese Welt, lässt sie anders werden*. Denn im Nachhinein kann auch das gesetzte Etwas ein Element der Widerständigkeit von Welt werden, die von anderen *wie von dem setzenden Subjekt selbst* erfahren wird.

Wesentlich ist dabei, dass dieses Etwas eine (immer relative) ontologische Selbstständigkeit hat, dass es also nicht vorschnell auf die „Bedeutung“ überschritten werden darf, die es *später* erlangen mag. Wesentlich ist auch, dass dieses Etwas eine Materialität hat, in der sich Bestimmtheit und Unbestimmtheit nicht voneinander scheiden lassen. „Im Ursprung“ ist das Gesetzte „amorph“, fast wie ein Chaos. Die

---

bei Montaigne also noch die Idee einer transzendenten Gesetzlichkeit, die gleichwohl nicht mehr einsehbar ist, die also ganz im Bereich des metaphysisch Unbestimmten belassen wird. Weil Montaigne die Gesetzlichkeit als ein metaphysisch Unbestimmtes fasst, kann er sie auch nicht *in* die Geschichte selbst hineinverlagern und zu ihrem Motor werden lassen. (Deshalb verbleiben die Beispiele auf dem Niveau des Pragmatischen: Ist es besser, den Gegner vor der Schlacht mit Worten zu reizen oder nicht?, ist eine jener Fragen, auf die schlichtweg nicht grundsätzlich geantwortet werden kann, deren Beantwortung aber auch nicht einfach von weiteren Kenntnissen im besonderen Fall abhängt, sondern überhaupt nicht menschenmöglich ist: Es entscheidet letztlich immer ein Ungreifbares, das Montaigne eben „Zufall“ nennt. Die Frage kommt sichtlich auf das Eingangszitat zurück) Damit entzieht sich ihm die eigentlich dialektische Dimension. Gleichwohl bleibt der Mensch in eine Gesetzlichkeit gestellt, weshalb sich ihm der Ausgang des eigenen Tuns notwendig entzieht. Wir werden auf die Bedeutung zurückkommen, die das *Verfehlen* des Ziels transzendental gesprochen hat. Und wenn wir hier als gewissermaßen formales „Ziel“ des Deontischen genannt haben, dass etwas entstehen muss, das als Trittsstein und Boden der „Welteroberung“ dient, dann trifft unsere zugegeben etwas unbeholfene Metaphorik ganz eigenartig mit Montaignes Text zusammen: Seine Beispiele sind alle dem Militärischen entnommen, wo es ja immer darum geht, *das Feld zu behaupten*. (Montaigne: Essais. Livre premier. 498-506)

Analyse von solchen „Phänomenen“ wie Schmerz, Schrei und Gewalt sollte ebenso darauf hinführen wie die Beispiele des Umgangs der Kinder mit dem lautlichen Material der Sprache und der esoterischen Worte. In all diesen Phänomenen ist die Wirksamkeit der materialen Rohheit im Akt des Setzens unmittelbar beobachtbar – eine Wirksamkeit, die in jeder Analyse konstituierter Gestalten von Sprache oder grundsätzlicher Artikulation von Welt aus dem Blick gerät.

Wesentlich ist auf der anderen Seite, dass die Vagheit des Vertex ebenfalls nicht in die Systeme von Bedeutungen aufgehoben wird, die er allererst hervorbringen wird. „Zuerst“ tritt der Vertex als ein noch unterbestimmtes Verweisen auf, dessen Ziel sich nicht nur erst präzisieren muss, sondern dessen Ziel allererst gefunden werden muss. Nichts garantiert, dass sich das erste Ahnen und das abschließende Begreifen noch berühren werden; nichts garantiert auch, dass sich im Prozess der dialektischen Artikulation des Vertex dieser nicht beständig verschieben wird.

All diese Bemerkungen dienen nur dem einen Zweck: *Die dialektische, dynamische, zeitliche Dimension der Artikulation einer Welt, die kein Außen hat, verständlich nachzuvollziehen*. Es ist klar, dass die Rede von „natürlichen Zeichen“, von der „ursprünglichen“ materialen Rohheit des Gesetzten, von der Vagheit des Vertex zum mindesten problematisch ist: Ist da nicht überall doch wieder das „Ergebnis“ vorausgesetzt, nämlich eine, wenn auch dynamische Trennung in Unbestimmtes und Bestimmtes, letzteres noch zu unterscheiden in Signifikanten, Signifikate und eine bestimmte, „selbstverständliche“ Artikulation von Welt? Versprechen solche Ausdrücke nicht einen Aufschluss über einen „Ursprung“ menschlichen Bewusstseins, den nicht nur sie nicht zu geben vermögen, sondern der wahrscheinlich prinzipiell nicht gegeben werden kann? *Muss nicht, mit einem Wort, das Gesetzte des Subjekts, wenn es denn in eine Geschichte eintreten will, in Beziehung stehen zu einem Gesetz, dem sich das Subjekt immer schon unterworfen vorfindet?*

Vielleicht ist der einzige Gewinn also tatsächlich, dass sich die Grenzen und Umriss einer Frage verschieben, die a priori nicht beantwortet werden kann. Aber vielleicht ist damit (ganz im Sinn der Dialektik von Unbestimmtheit und Bestimmtheit) auch nicht nichts gewonnen. Immerhin werden die Prozessualität und ihre unerlässlichen Elemente dadurch sichtbarer, sie treten selbst – immer unter der strengen Voraussetzung bloßer Immanenz – in das Gebiet des Sichtbaren, werden einer geregelten Altermination unterworfen, indem sie einem Vertex eingeordnet werden.

Ein letzter Hinweis ist noch nötig, bevor dieses Kapitel abgeschlossen werden kann. Er verweist zugleich voraus auf spätere Ausführungen: Wir hatten, recht heroisierend, davon gesprochen, dass das Etwas-Setzen der Akt der Eroberung von Welt ist, ihre Aneignung, das dämonische Element, wenn man so will: „Welt“ ist dann, was ich mir selbst geschaffen habe, zumindest zu dessen Schöpfung ich selbst beitrage. Dieses Pathos muss aber mit Vorsicht genossen werden, denn eine solche tätige Eroberung von Welt – die hier noch ganz formal analysiert wurde und die die ver-

schiedensten Formen umfassen kann – ist nur deswegen eine *menschliche* Weise, Welt zu haben, *weil sie auch aufgegeben werden kann*. Die Möglichkeit, die *Freiheit*, auf diese Eroberung, auf das Etwas-Setzen Verzicht zu leisten, ja sogar seine *Notwendigkeit*, muss immer mit bedacht werden.

*In dieser Möglichkeit liegt der eigentliche und transzendente Sinn der Müdigkeit*. Diese ist sicherlich ein physiologisches Phänomen, das uns mit anderen Lebewesen verbindet. Sie ist aber sichtlich auch ein voll und ganz menschliches Phänomen, weil ich mich auch zur Müdigkeit verhalten kann und muss. Ob ich gegen sie ankämpfe oder mich ihr, zufrieden erschöpft oder ermattet resignierend, hingebende – immer steht mein Verhältnis zu jener Forderung, dass Etwas entstehen muss, in Frage.<sup>42</sup> Es steht in präzisester Übereinstimmung mit unseren Ausführungen zur Dialektik, dass man beobachten kann, wie in der Müdigkeit, vor allem in ihrer Gestalt als Ermattung und Überdruß (wofür das Französische das schöne Wort der *lassitude* hat), das Abstandnehmen von allem Setzen-Wollen, von aller Auseinandersetzung (mit) der Welt mit dem Wunsch einhergeht, *als Ich zu verschwinden*. Und vielleicht ist der, auch in Tagträumereien ebenso wie in der Philosophiegeschichte (bei Epikur und Descartes etwa) präzise Wunsch, sich zu verstecken, nicht zuletzt auch das Phantasma, sich so gut zu verstecken, dass man sich selbst nicht wieder finden würde. (Bei Descartes lässt sich das in sehr strenger Weise philosophisch nachverfolgen, denn das konkrete Subjekt René Descartes verschwindet ja auch aus der Allgegenwart des „ego“, um Raum zu schaffen für ein anderes Subjekt, das reine Bewusstseinssubjekt, hinter dem man sich verstecken kann.)<sup>43</sup>

Die Dialektik des Seins, die wir gefunden haben, muss also ergänzt werden: Sie ist nicht einfach ein wildes Vorwärtstürmen. Gerade weil in ihr die Zeit als solche ins Gewicht fällt, muss sie immer auch eine eigene, unvorhersehbare Rhythmik ausbilden – mit Drängen und Eilen, aber auch mit Zögern und Stolpern, und vor allem mit der Möglichkeit des Abbrechens. Dazwischen stehen die notwendigen Phasen der Stille, etwas, was Freud in seiner Theorie der Psychogenese „Latenzphase“ genannt hat. Wir werden im Einzelnen im Zusammenhang mit der „logischen Zeit“

---

42 Daher ist schon der Singular „Müdigkeit“ fragwürdig. Konsequenterweise entwirft Peter Handke in seinem *Versuch über die Müdigkeit* eine Vielzahl von Müdigkeiten, mit ihren je eigenen Artikulationen von Welt, von Ich, Anderem, Wir, er erzählt „von den unterschiedlichen Weltbildern der verschiedenen Müdigkeiten“ (14). Levinas beschreibt in *De l'existence à l'existant* (zumal 41 ff.) die Müdigkeit ganz ähnlich, vor allem was unser Ergebnis betrifft. Für Levinas ist die Müdigkeit freilich Hinweis auf ein Wirken und eine Last des Seins, dem sich sowohl als einem anonymen (dem *il y a*) als auch als dem in der Hypostase vom Subjekt übernommenen einfach nicht entkommen lässt. Unsere Perspektive ist daher sichtlich eine andere.

43 Vgl. hierzu den interessanten Aufsatz von Jean-Luc Nancy: *Larvatus pro Deo*.

darauf zurückkommen. Hier soll es genügen darauf hinzuweisen, *dass die Dialektik ihre Systole und ihre Diastole hat.*<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> In einem ähnlichen Kontext hat bereits Merleau-Ponty diese Begriffe eingebracht, vgl. *Phénoménologie de la perception*. 850 und 981.