

Einleitung

Nach der Theorie der Welt im Zeichen der Altermination (Erster Teil) und der Konzeption einer logischen Zeit im Oszillieren des Vertex, der Vertices (Zweiter Teil) führt der Gedankengang am Ende auf jenes Unerklärliche zurück, das bislang nur vorausgesetzt war: das Subjekt. Vorausgesetzt war es in doppelter Hinsicht, einmal in seinem Sein und dann auch in der Weise, in der es zu verstehen sein soll. Dabei hatte sich bereits in letzterer Hinsicht, in der Erklärung des So-Seins des Subjekts, eine Unschärfe eingeschlichen, die nun erst ihre Aufklärung wird finden können. Wir hatten versucht, eine transzendentalphilosophische, eine phänomenologische Konzeption einerseits mit einer psychoanalytisch geprägten Theorie des Begehrens engzuführen. Schon darin liegt eine Schwierigkeit, die sich nicht einfach übergehen lässt, kann doch die Psychoanalyse für die Phänomenologie letzten Endes immer nur eine Provokation sein.¹ Man könnte freilich versuchen, eine Art von Kompromiss zwischen diesen divergenten Ansätzen herbeizuführen, indem man dem einen dieses Recht, dem andren jenen Anspruch einräumte. Solche „Ausgleiche“ sind im philosophischen Geschäft allerdings meistens kaum mehr denn billige Kuhhändler, von denen sich nur der Makler, nicht aber die Vertragspartner, und noch weniger das Geschäft des Denkens selbst einen wirklichen Gewinn versprechen dürfen. Zudem führen die Reflexionen selbst in eine andere Richtung, die vielmehr zu einer *Kritik* der (klassischen) phänomenologischen wie der psychoanalytischen Position führen muss. Diese Kritik wird nicht so sehr die „Wahrheit“ dieser Positionen *tout court* destruieren, als vielmehr ihre *Bedingtheit* aufzeigen. Damit werden sich Theorien, die einer „Bewusstseinsphilosophie“ verpflichtet sind, ebenso wie solche, die im Gegenteil einer Unverfügbarkeit des Selbst das erste und letzte Wort geben, aus ihrem Herkommen erklären lassen. *Was hier geleistet werden soll, ist also zugleich und in notwendiger Einheit einer Theorie des Subjekts wie eine (Meta-)Theorie der Theorien des Subjekts.*

1 Vgl. dazu vom Autor: Die Phänomenologie und die Provokation des Unbewussten. Dort tritt im Übrigen als ein „Vorläufer“ des Vertex die „Auffassungsfunktion“ auf.

Die Kritik der Theorie des Begehrens wird sich im Laufe der Analyse wie nebenbei ergeben. Die Kritik der Phänomenologie liegt aber bereits in dem ersten Satz beschlossen, der wie ein Axiom diesen Dritten Teil leiten wird und der außerdem verständlich macht, wieso die vorgeschlagene Theorie des Subjekts *zugleich* und *notwendig* eine Metatheorie der Theorien des Subjekts sein soll und auch nur sein kann: *Keine Theorie des Subjekts kann anders als performativ sein.*

Diese These und ihre Implikationen sollen an der Hand einer denkbar unwahrscheinlichen Autorität entfaltet werden, nämlich eines der frühesten Gedichte in einer europäischen Volkssprache, dem ‚Lied aus reinem Nichts‘, von Guillaume IX von Aquitanien (im Deutschen auch Guilhem oder Guihelm). Dieses Gedicht eignet sich vor allem deswegen so gut, mit seiner Hilfe auf eine Sichtweise des Subjekts durchzustoßen, die meist den Blicken entzogen bleibt, weil sie eine Fülle von jenen Operationen entfaltet, die man mit (und hier auch gegen) Hegel als bestimmte Negationen bezeichnen kann. Zugleich geschieht das in so lässiger und lakonischer Weise, dass man meinen könnte, Guillaume wische vor Überdruß all jene Klischees und Vorstellungen von sich, die doch erst in einer Geschichte entstehen sollten, zu deren Vätern er gehört.

1. Apeiron und Performativität

Farai un vers de dreit nien
non er de mi ni d'autra gen
non er d'amor ni de joven
ni de ren au
qu'enans fo trobatz en durmen
sus un chivau

Je ferai un *vers* de pur rien
il ne sera ni de moi ni d'autres gens
il ne sera ni d'amour ni de jeunesse
ni de rien d'autre
sinon qu'il fut composé en dormant
sur un cheval

Ich mach ein Lied aus reinem Nichts,
Von mir nicht und von keinem spricht's,
Nicht Liebeslied, nicht jugendlich
Noch irgendwas.
Ich hab's im Schlaf gemacht, als ich
Im Sattel saß.¹

Artikulation von Welt hatte sich uns im Ersten Teil als ein Effekt einer immer von neuem und immer vielfältig geübten Altermination ergeben, als Ergebnis eines Aktes also, durch den sich etwas als ein solches überhaupt erst zu geben vermag, indem es in ein bestimmtes Licht gestellt wird, in eine Beleuchtung, die ein jedes Etwas erst zu einem Etwas macht. Dieses Alter der Altermination, dieses andere, darf dabei aber selbst nicht wieder hypostasiert werden; es ist nicht von der Ordnung der

1 Der Originaltext und die Übersetzung ins Neufranzösische sind entnommen aus: Les troubadours. Anthologie bilingue. Introduction, choix et version française de Jacques Roubaud. 70-73. Die deutsche Übersetzung der Strophen 2, 4 und 7 stammt von mir; für die übrigen Strophen habe ich die Übersetzung von Ralph Dutli verwendet in: Nichts als Wunder. 45 f.; eine weitere, sehr schöne, für die gegenwärtigen Zwecke aber zu freie Übersetzung findet sich in Raoul Schrott: Die Erfindung der Poesie. 386 f.

durch Altermination konstituierten Gegenstände (auch wenn es, wie wir vor allem in diesem Dritten Teil sehen werden, mit bestimmten „Gegenständen“ eine besonders privilegierte Beziehung unterhält). Dieses Alter nannten wir im Zweiten Teil den Vertex, der allein schon deswegen keiner Hypostasierung fähig ist, weil er notwendig im Plural und in Bewegung auftritt. Diese Bewegung – die eigentliche Dialektik der logischen Zeit – ergab sich als das Oszillieren des Gesetzes (als Form der „Realisierung“ des Vertex) in Buchstabe und Geist.

Der nächste Schritt ist ein äußerst einfacher und naheliegender: Wenn die „Welt“ der durchgängigen Altermination unterliegt, weshalb sollte dasselbe nicht auch für das Subjekt und sein „Innenleben“, seine „Gefühle“ etc. gelten? Wir müssen uns also einer Rückwendung der Struktur der Altermination auf das Subjekt stellen. Dabei hatten wir ebenso gesehen, dass sich im Prozess der Altermination ein „Rest“, eine „Widerständigkeit“ und „Textur“ dessen konstituiert, was dann als Etwas erscheinen kann. Eine solche Widerständigkeit und Textur muss daher auch für das sogenannte Innenleben angenommen werden. Weiterhin sahen wir, dass diese Widerständigkeit und vor allem der Ausschluss, den jede Altermination notwendig produziert, über kurz oder lang dieser Altermination ihre Begrenztheit aufweisen und sie weiterdrängen wird. (Schon in diesen kurzen Sätzen wird die These der Performativität des Subjekt-Seins eine erste Plausibilität gewonnen haben.)

Wir fragen nun nach einer Dimension des subjektiven Seins, die sich der Altermination in einer grundsätzlichen Weise entgegenstemmt – eine Dimension freilich, die nicht ihrerseits ein An-sich beanspruchen dürfte, sondern wie immer nur im Zusammen- und Widerspiel zur Altermination selbst wirksam sein kann. Wie sollen wir diese Dimension finden? Wir müssen zunächst *hören* lernen, hören auf den *Lärm*, der beständig im Subjekt herrscht, aber *als solcher* fast nie oder doch nur in ausgezeichneten (und keineswegs genussvollen) Momenten zu Tage tritt. Eine „Gestalt“ dieses Lärms hatten wir bereits angetroffen, nämlich die Ritournelle: jene Hintergrundmusik, die mit der Hauptmelodie nichts (oder fast) zu tun hat und die sich in abgebrochenen Wiederholungen verliert. Die Ritournelle war ein erster Hinweis darauf, dass das „Bewusstsein“ (schon als solches und noch vor der Hinzuziehung solcher Größen wie eines „Unbewussten“) vielleicht nicht primär als ein klares und deutliches zu begreifen ist, das nur kontingent der Verunreinigung unterliegt, sondern dass menschliches „Bewusstsein“ vielleicht im Gegenteil als ein solches zu nehmen ist, das immer auch und nebenbei *an anderes denkt*. Und diese Ritournelle ist in der Tat ein rechter Lärm, dessen Macht eigenartigerweise dadurch gebrochen werden kann, dass man ihn beim Wort nimmt, und das heißt: in den Fokus des Bewusstseins überführt.

Aber bei der Ritournelle, wie wir sie beschrieben haben, handelte es sich ja durchaus bereits um artikulierte Gehalte, wenn auch nicht um vollständig und bis zum Ende durchartikulierte: Satzketten, Ohrwürmer, halbe Erinnerungen... Das als Begleitmusik des Bewusstseins ist vielleicht bemerkenswert, oft störend, aber doch

noch nicht von der Radikalität, die die gesuchte Dimension vorweisen müsste. Doch in der Tat sind damit ja auch noch nicht alle Phänomene abgehakt, die hier in Frage kommen. Muss man nicht auf dem mit der Ritournelle eingeschlagenen Weg weitergehen und eine Art Explosion des Bewusstseins in die verschiedensten Richtungen konstatieren, eine Explosion, die meist nur mühsam auf- und zusammengehalten werden kann? Wohin splittert sich dieses komische Bewusstsein nicht immer auf: halb gefühlte leibliche Sensationen, nebenherlaufende Erinnerungsfetzen, „im Hinterkopf“ Behaltenes, leise Gelüste, das Abebben irgendeiner Erregung vom Vortag... Diese Explosion, aus dem sich mühevoll der Fokus des Bewussten herauskämpft, hat schon manche Theorie des Subjekts bemerkt: Bei Freud heißt sie „das Vorbewusste“, bei Leibniz „petites perceptions“. Diese Betrachtungsweise vermag uns immerhin in die Richtung zu weisen, in der zu suchen ist, aber sie bleibt noch unzureichend; sie bleibt deswegen unzureichend, weil das in ihr Thematisierte *gegenständlich* bleibt.

Verharren wir aber zunächst bei den Wegen, die sich die Theorien des Subjekts immer gebahnt haben. Denn diese waren ja keineswegs taub gegenüber jenem Lärm, den wir zu hören versuchen. Sie haben ihn mit unzähligen Begriffen belegt und ihm damit eine neue Würde gegeben: die der falsch gespielten Stimme nämlich. „Leidenschaften“, „Begierden“, „Triebe“, „Verlockungen“, „Laster“, „Sünden“, „Animalisches“ – ebenso viele Versuche, den Lärm zu disziplinieren, indem er in Raster von Kategorien eingepasst wird, in denen er als *Abweichung* vom „eigentlich“ oder doch idealerweise Realen des Subjekts erscheinen kann. Die Lektion solcher klassischer Theorien ist eine doppelte: Erstens gehen Exklusion und Inklusion immer Hand in Hand: Das, was für minderwertig oder gar gefährlich erklärt wird und was eben dadurch aus der „Natur“ ausgeschlossen ist (oder aus einer „ursprünglichen Natur“), erhält gerade durch diese Exklusion einen Platz innerhalb der Theorie vom Menschen. Zweitens führt letzten Endes eine Moral das Messer: Selbst wo der Mensch als unrettbar seinen Leidenschaften überlassen vorgestellt wird, ohne die Ansetzung einer ersten besseren Natur und/oder eines Gottes, wo also in der Behauptung die Wirklichkeit und Wirksamkeit irgendeines „Guten“ bestritten ist und damit das Sein in moralischer Perspektive eingeebnet ist – dort ist das „Gute“ doch immer noch wirksam, nämlich in der Theorie, die über seine endgültige Abwesenheit im Menschen entworfen wird.

Was erreichen und bewirken diese Theorien? Auch ihre Wirksamkeit ist eine doppelte: Zum einen gestalten sie jenen Lärm, dem wir nachlauschen, und zwingen ihn in Kategorien. Ein Rauschen und Surren wird zu einer wenn auch widerspenstigen Stimme gemacht. Der erste und grundsätzlichste Schritt, den offenbar jede Theorie des Subjekts machen muss, um sich seinen „Gegenstand“ gefügig zu machen – ja, um ihn allererst zu einem *Gegenstand* zu machen –, ist dabei seine vollständige Umdeutung in wohl Begrenztes. Hat der Lärm aber „für sich“ nicht die Gestalt des Gegenständlichen, also gar keine Gestalt, sondern ist er vielmehr – wie

es andernorts bereits angedeutet wurde – von der Weise des Apeirontischen,² dann müssen die Theorien über das Subjekt den Lärm einer Umdeutung, Umwertung und *Gestaltung* unterwerfen. Diese Gestaltung hat zumeist die Form einer *Richtung*. Alle erwähnten Begriffe haben mehr oder weniger ausdrücklich zu ihrem Kern die Idee eines Drängens-auf, eines begehrliehen Auslangens-auf. Die Frage, die sich eine solche Theorie vom Menschen nachträglich entwirft, um ihre eigene Kategorisierung zu rechtfertigen, ist in letzter Konsequenz: Warum handelt und strebt der Mensch und wonach strebt er dabei? Die Antworten gehen dabei freilich weit auseinander, und es lassen sich mindestens je zwei Modelle unterscheiden, die Weise dieses Drängens und das Objekt desselben zu bestimmen. Dieses Darauf-aus kann als ein Angezogenensein-durch oder als ein Vorangetriebensein-von vorgestellt werden; der Gegenstand mag als ein höchstes und – durch „Verkörperung“, „Sünde“, „Dekadenz“... – verlorenes Gut erscheinen oder aber als eine Fiktion, die selbst nicht näher umrissen werden kann, ja: deren Definitionsversuche geradezu ein wesentlicher Teil jenes Strebens sind, das das Objekt zu erreichen sucht. In einer recht groben Entgegensetzung ließe sich die jeweils erste Variante als Konzeption einer klassischen Metaphysik beschreiben, während die jeweils zweite spezifisch moderne Antwortversuche auf die Frage nach dem Streben des Menschen darstellt.³

Es gilt, diese These, die einen *Motor* menschlichen Tuns und Strebens zu bezeichnen sucht, grundsätzlich in Frage zu stellen. So wertvoll manche hierzu entworfene Antworten sein mögen – und eine von Freud und Lacan inspirierte Antwort hatten wir ja im Ersten Teil zur Anwendung gebracht –, so muss sich doch die Frage stellen lassen, ob die *Frage* selbst bereits richtig gestellt ist oder ob sie nicht vielmehr eingeklammert werden muss, will man eine gewisse fundamentale Dimension des Menschseins in den Blick, oder ins Ohr bekommen. Die Destruktion dieser Motorthese wird genau das sein, was oben als Kritik an den Philosophien des Begehrens angekündigt wurde.

Entscheidend für das Verständnis ist aber die zweite Weise der Wirksamkeit der Theorien über den Menschen: Sie sind eben performativ. D.h. ganz konkret, dass sie jene, die ihnen ihr *Ohr* schenken – und wir werden sehen, dass es Marktschreier allerorten gibt, und vor allem zu allen Zeiten –, dazu bringen, sich selbst im Lichte jener Theorie zu *sehen*. Damit das keine Trivialität bleibt, muss man sich wieder jener metaphysischen Grundlagen versichern, die in den vorangegangenen zwei Teilen expliziert wurden: Wir haben es hier nicht mit einem Schein zu tun, der durch eine ausreichende Anstrengung überwunden werden könnte hin auf die „wahre Sichtweise“ auf den Menschen. Auch die Ausführungen dieses Dritten Teils wollen nicht der Vielzahl der Theorien die Eine Wahrheit entgegensetzen. Es soll hier in erster Linie eine Dimension aufgedeckt werden, die in den meisten Betrachtungen

2 Am Ende der *Apeirontologie*.

3 Vgl. dazu vom Autor: Eros – Trieb – Begehren.

dieser Art verborgen blieb, die aber nicht nur unerlässlich für ein Verständnis jenes rätselhaften Wesens – des menschlichen Subjekts – ist, sondern auch für die Möglichkeit sowohl der Theorien überhaupt, als auch in ihrer Vielzahl wie auch schließlich in ihrer performativen Kraft. Daher wird in der Tat die „Wahrheit“ über das Subjekt – gleichgültig ob man darunter das Subjekt allgemein oder aber sich selbst versteht – nur über jene Theorien *hergestellt*. Der Lärm, wenn er apeirontisch ist, ist selbst einer festen Wahrheit nicht fähig. Die Wahrheit wird also hergestellt, indem sich Subjekte im Lichte einer (historisch immer kontingenten) Theorie sehen lernen und beginnen, gemäß dieser Wahrheit zu handeln. (Wie das erste näherhin möglich ist und dass das zweite letzten Endes scheitern muss, wird weiter unten gezeigt werden.) Der Mensch, den Paulus in seiner Theologie „herstellt“ – und er selbst ist wohl der erste gewesen, den er so „hergestellt“ hat –, der wird Menschsein primär als Christsein, und dieses wiederum als einen exorbitanten Anspruch verstehen; dessen Denken und Leben, dessen Blick auf sich, auf sein Tun wie auf alle anderen und die Welt wird um die Probleme von Glaube und Sünde kreisen, dem wird jede noch so leise Regung, die sich nicht sofort einordnen ließe, zumindest unter dem Verdacht des Sündigen stehen. Wir täuschen uns aber, wenn wir darin eine ideologische Manipulation, eine Gehirnwäsche, einen Aberglauben sehen oder wenn wir solche Prozesse mit Begriffen wie „Internalisierung“ o.ä. beschreiben wollten. Solche Auslegungen setzen voraus, was hier überall in Abrede steht: dass es nämlich ein Subjektsein jenseits (oder genauer: diesseits) performativer Theorien des Subjekts gäbe oder aber dass es eine (als solche erkennbare) wahre Theorie des Subjekts geben könne. Daher muss die Performativität jener Theorien in strenger Analogie zum Prozess der Artikulation von Welt gefasst werden, wie er im Zweiten Teil beschrieben wurde, immer im Rahmen einer Metaphysik der Immanenz.

Was wäre nun also, wenn all diesen Kategorisierungen, den feingliedrigsten wie den gröbsten, immer etwas entginge? Wenn also etwas gewissermaßen immer diesseits des Wahren verbliebe? Was wenn es eine Dimension gäbe, die sich geradezu dadurch definiert, dass sie nicht einmal in die Kategorie der Sünde oder der Leidenschaft fallen kann – Kategorien, die doch als Sammelbecken alles nicht Richtigen, nicht Geformten, nicht Bestimmten wirken können? Wenn es etwas „gäbe“, was in seiner Wesensbestimmung solches ist, das sich jeder Bestimmtheit entzieht – und sei es noch die allgemeinste und „toleranteste“ (und eine Kategorie wie „Sünde“ ist außerordentlich „tolerant“, was ein jeder Fanatiker beweist, der alles darein zu stecken vermag, was ihm auch nur im Entferntesten verdächtig erscheint)?

Dann muss man also in einer ersten begrifflichen Annäherung unterscheiden zwischen dem Bestimmten – also das, was eine gegebene Theorie affirmativ vom Menschen aussagt –, dem bestimmten Unbestimmten – das, was sie entweder zu einem erklärbaren Schlechten und tendenziell sich Entziehenden oder zu einem bloß Unwesentlichen erklärt – und schließlich einem unbestimmt Unbestimmten. Die

Beschäftigung mit der Psychoanalyse hat auch dieses Wertvolle, dass sie als Einübung in ein Denken des Subjekts dienen kann, denn sie verweigert – zumindest im Prinzip – jede Wertung der Aspekte, die gefunden werden. Sie führt daher – bei aller Systematik und Strenge ihrer Theorie – auf einen Weg, der *hören* macht und nichts als irrelevant oder „bloß unbestimmt“ hintüber fallen lässt. Allerdings muss man sich dazu dann tatsächlich ihrer Kategorien entziehen. Und wie zuvor, so steht auch diese methodische Forderung innerhalb eines Auftrags, den man mit Deleuze als die Aufgabe einer Überwindung des Platonismus beschreiben kann, d.h. einer Abkehr von überzeitlichen Modellen des Wahren und Wesentlichen, woran sich die Realität in eine Hierarchie des Wirklichen ordnen ließe. Der Versuch, jene lärmende Dimension des Subjekts aufzufinden, muss sich also aus der Einebnung des Felds von Sein überhaupt verstehen lassen, aus dem heraus sich immer neu die Bestimmtheiten und das Wesentliche in endlosen Akten der Artikulation herausheben.

In der Tat lässt sich die gesuchte Dimension selbst als eine solche *Einebnung des Feldes* bestimmen. Nehmen wir daher eine erste und wesentliche Definition vorweg, die sich in allem, was folgt, wird bewähren müssen: *Der Lärm des Subjekts hat die Ungestalt des Apeiron, einer flirrenden Oberfläche, reiner Intensität*. Diese drei Namen bezeichnen alle dasselbe, höchstens in Unterscheidung nach den Aspekten, unter denen es betrachtet werden mag: nach seinem Seinscharakter, seinem Verhältnis zu „anderem“, seiner phänomenologischen Qualität.

Mit gutem Grund ist es so schwer, zu dieser reinen Intensität durchzudringen. Sie ist immer schon *überspielt*. Und dass sie derartig überspielt ist, hat ebenfalls seinen guten Grund: Es lässt sich mit ihr schlichtweg nichts anfangen. Sie ist ja auch selbst und für sich genommen nichts. Eine erste Annäherung, vor jeder phänomenologischen Erfassung, mag daher über eine Reihe „bestimmter Negationen“ laufen, Negationen der Negationen dieser Intensität. Wenn dabei überall das zum Tragen kommt, was Hegel voller Verachtung eine „schlechte Unendlichkeit“ nennen würde,⁴ dann entspricht diese ja in der Tat bedenkliche Begegnung voll und ganz den Erwartungen, zu denen uns unsere methodischen und metaphysischen Grundsätze berechtigen.

Wir hatten bereits im Ersten Teil bemerkt, wie Kultur allgemein sich in der Reduktion und Nivellierung der Widerständigkeit (der Textur) des Materiellen realisiert. Nichts hindert die Vermutung, dass sich eben dieselbe Unterwerfung auch im Subjekt selbst zeigt, *dass Kultur also eine Kadrierung des Apeiron ist*. Sie gibt, in je kontingenter Form, Rahmungen vor, in die sich das Unartikulierte des Subjektseins einfügen lässt, die auch jene immer variable Marge bestimmt, innerhalb derer Unartikuliertes oder „Abweichendes“ an dem und für das Subjekt möglich ist. Leicht, zu leicht, geht sie dabei *zu weit*. Die von Foucault beschriebene Disziplinie-

4 Hegel: Phänomenologie des Geistes. 243.

rung des gesellschaftlichen Seins tendiert dazu, alles Apeirontische als solches auszutreiben. Einen prägnanten Ausdruck findet das in Canettis Beschreibung des Soldaten (und die Militärakademien sind ja neben den Gefängnissen, Krankenhäusern, Fabriken und Schulen auch die Orte, in denen und von denen ausgehend sich nach *Überwachen und Strafen* die Disziplinierung der Moderne durchsetzt):

Die Erziehung des Soldaten beginnt damit, dass ihm viel mehr *verboten* wird als anderen Menschen. Auf die kleinsten *Übertretungen* stehen schwere Strafen. Die Sphäre des Nicht-Erlaubten, mit der jeder schon als Kind vertraut gemacht wird, erweitert sich für den Soldaten ins Riesenhafte. Mauern über Mauern werden um ihm errichtet; man leuchtet sie vor ihm ab, man lässt sie vor ihm wachsen. Ihre Höhe und Strenge kommt ihrer Deutlichkeit gleich. *Es ist von ihnen immer die Rede*, er kann nicht sagen, dass er sie nicht kennt. *Er beginnt, sich so zu bewegen, als ob er sie immer um sich fühlte*. Das *Eckige* des Soldaten ist wie das Echo seines Körpers auf ihre Härte und Glätte; er bekommt etwas von einer stereometrischen Figur. Er ist ein *Gefangener, der sich seinen Mauern angepasst hat*; ein Gefangener, der es zufrieden ist; der sich gegen seinen Zustand so wenig wehrt, *dass die Mauern ihn formen*. Während andere Gefangene nur einen Gedanken kennen: wie sie ihre Mauern *übersteigen* oder durchbrechen könnten, hat er sie als eine neue Natur, als natürliche Umgebung anerkannt, der man sich *anpasst, zu der man selber wird*.⁵

Wir sollten diese Beschreibungen im Kopf behalten, allerdings nicht nur als solche eines bestimmten „Berufsstands“, als vielmehr als die der Situation des Subjekts als eines solchen, wenn auch mit einer doppelten Einschränkung, dass Canetti ohne Zweifel überspitzt eine besonders extreme Formung dieses Subjekts durch seine „Kultur“ oder „Kultivierung“ beschreibt⁶ und dass wir unsererseits nicht schon zu

5 Canetti: *Masse und Macht*. 368 f. Außer „verboten“ und „Eckige“ sind alle Hervorhebungen von mir.

6 Canettis Beschreibung des Soldaten trifft sich hier mit einer anderen Theorie des „soldatischen Mannes“, nämlich Klaus Theweleits Analyse des Faschismus als einer bestimmten Verquickung von Macht- und Geschlechterverhältnissen, deren historische Situierung und libidinöse Ökonomie (oder deren Mangel) er in *Männerphantasien* untersucht. Er stützt sich dabei vor allem auf die Kritik an der klassischen Psychoanalyse sowie auf den alternativen Entwurf, den Deleuze und Guattari im *Anti-Ödipus* liefern. Einer ihrer zentralen Kritikpunkte ist, dass die am Ödipuskomplex orientierte Psychoanalyse ihrer eigenen historischen Verumständung nicht Rechnung trägt und mit ihren Theorien eines grundsätzlichen Mangels jene Machtverhältnisse fortschreibt, unter denen die kapitalistische Gesellschaft in einer bestimmten Hinsicht die „Krankheit“ hervorbringt. Nun hatte ich selbst mit Lacan einen solchen Theoretiker des Mangels den Ausführungen des Ersten Teils zum Grunde gelegt. Bin ich nun also zu einer Parteinahme für diesen oder jene gezwungen? Das würde mich in Fragen verwickeln, die *so*, d.h. in solch verkürzter Form,

wissen beanspruchen können, wer oder was das da ist, was in seinem Sein beschrieben wird. Das Lied handelt eben weder von mir noch von sonst jemandem, den man benennen könnte; genau darin liegt seine Chance auf Universalität.

Immerhin ergibt sich als praktische Aufgabe für eine echte, „menschliche Kultur“, die Kadrierungen selbst zu kadrieren, jenen Begrenzungen – in denen gleichwohl überhaupt nur ein Subjektsein stattfinden kann – selbst je Grenzen zu setzen. Robert Pfaller hat gezeigt, wie Kategorien wie „Vernünftigkeit“ oder „Geschmack“ nur insoweit produktiv wirksam sein können, als sie auf sich selbst angewandt und damit von einer unbegrenzten Geltung freigesprochen werden.⁷

Ein zweiter Weg zur Annäherung an die reine Intensität, eine zweite bestimmte Negation weist dieser Selbstanwendung der Kategorien ihren systematischen Platz zu. In der *Apeirontologie* wurde der Versuch unternommen, eine Theorie der logischen Zeit zu entwickeln, die eine bestimmte Phase derselben – die Prägnanzphasen oder Kriseis – in den Mittelpunkt stellte. In einer solchen Krisis steht ein für eine Seinsregion konstitutiver Unterschied *in Frage*, in der Fragwürdigkeit, das aber gerade nicht durch eine irgendwie äußerliche Kritik, sondern vielmehr durch eine Überdrehung der konstitutiven Differenz. Diese Differenz eröffnet, so hieß es dort, den Raum für eine bestimmte Weise, Sein oder eine Region von Sein aufzufassen. In der Krisis wird dieses Prinzip in solcher Weise überdreht, dass das Ganze auf einen seiner Teile bzw. das differenzierende Gesetz auf sich selbst abgebildet wird. Dadurch wird ein Bedingtes, ein durch die Differenz Konstituiertes dem Prinzip entgegenhoben bzw. das Prinzip ins Reich des durch es Bedingten hinabgesenkt. Es handelt sich nur um verschiedene Weisen, denselben Vorgang zu beschreiben, im Zuge dessen sich ein Feld *einbnet*, nivelliert, seine Kontur und sein Relief einbüßt; nur eine neue Setzung eines Prinzips, einer grundlegenden Differenz (oder aber das resignierte Zurückkommen auf eine alte Gestalt der Differenz) kann dann diese Indifferenz, dieses Apeirontische überwinden.

Was dort als „Sonntag des Selbst“ bezeichnet wurde, ist nun einer ersten näheren Kennzeichnung zugänglich. Das Gesetz, das in Bezug auf das Subjekt in Frage steht, ist eines, das in seiner formalen Armut wenig Hoffnung auf eine fruchtbare philosophische Entfaltung macht, das aber gerade wegen seiner Armut seine eigene endlose Vervielfältigung erzwingt und sich damit beständig neu zu bestimmen hat: Die Differenz, die in Frage steht, ist die zwischen dem „Ich“ und dem, was nicht zu

nicht meine sind. Was ich aber sagen kann, ist, dass auch die nun für mich leitende Dimension, die der reinen Intensität, keinen Mangel mehr kennt. Man schließe daraus in Bezug auf Fraktionsstreite, was man will. Auffällig ist immerhin, dass sich mir, wie gleich deutlich werden wird, eine ganz ähnliche Strukturierung der Redeweise aufgedrängt hat wie die, die Theweleit aufgefunden hatte, nämlich eine solche, die den Gegensatz von *Flüssigem* und *Festem* in den Mittelpunkt rückt.

7 Vgl. Robert Pfaller: Wofür es sich zu leben lohnt. Kap. 10.

diesem „Ich“ gehört. Es lässt sich jetzt schon sehen, dass diese Frage, in solcher formaler Abstraktion genommen, nie und nimmer zu einer handlichen Antwort führen kann, ja, dass sie in dieser Gestalt wohl – außer von Berufsphilosophen – nie auch nur gestellt wird. In ihrer konkreten Verwirklichung heftet sich diese Frage vielmehr immer an andere, nämlich an die nach den Forderungen der Rollen, in denen ein „Ich“ sich immer vorfindet. Diese Forderungen („Mann“, „Frau“, „Deutscher“, „Chineser“, „Ehemann“, „Mutter“, „Philosoph“, „Soldat“...) werden weiter unten unter dem Titel der *Namen* näher analysiert und von einer banalisierenden sozialen Deutung, die der Begriff der „Rolle“ nahe legt, abgegrenzt werden. In jedem Fall zeigt sich schon, dass diese Frage nach dem Ich und dem anderen des Ich (ebenso wie nach den anderen Ich) sich beständig vermittelt über kontingente und historisch hervorgebrachte Wesenheiten, die wie ein Rückstoß erst das Ich-Sagen ermöglichen. Was geschieht nun aber, wenn diese Wesenheiten fragwürdig werden, und wie werden sie fragwürdig? Wann wird der Sonntag des Selbst gefeiert und wie wird er begangen?

Vielleicht gibt es nicht nur einen Weg, der zu einem solchen Zusammenbruch führen kann, doch die Überdrehung des Gesetzes, die zur Krisis führt, ist sicher einer davon, und vielleicht einer der wichtigsten. Dann geschieht die Vernichtung der Wirksamkeit eines Prinzips, das mir das Ich-Sagen erlaubte, gerade dadurch, dass dieses Prinzip *absolut* gesetzt werden sollte. Das Beispiel des Shakespeareschen Coriolan wurde in der *Apeirontologie* ausführlich behandelt. Wir werden auch darauf noch zurückkommen müssen.

Im Augenblick, wo es mehr um eine erste Hinführung geht, ist es vielleicht nützlich, sich einigen Einwänden zu stellen, die aufgeworfen werden könnten. Denn diese Weise, die zeitliche Entwicklung sowie Überwindung eines Prinzips aus sich selbst heraus zu erklären, zieht den Verdacht auf sich. Der Verdacht hat seine guten Gründe: Wird da nicht einer Isoliertheit von gewissen Vorgängen das Wort geredet, so als könnte man von Entwicklungen sprechen, die ganz in und aus sich selbst heraus vor sich gingen? So als wäre Wirklichkeit nicht – gleich wie man sie betrachtet – immer ein Ineinander und Durcheinander, ein unentwirrbarer Knoten? Ein solcher Vorwurf ginge sicher ins Leere: So wie die Altermination, so wie der Vertex, so können auch die Prinzipien, von denen wir hier sprechen notwendig immer nur im Plural auftreten. (Und in der Tat bezeichnen diese drei Begriffe, wenn auch aus unterschiedlichen Richtungen, nur ein und dasselbe: den Plural von Sein überhaupt.) Andernfalls könnte niemand auf die Idee kommen, ein Prinzip absolut setzen zu wollen; es bedarf da schon des Widerspruchs durch andere Prinzipien. Aha, dann also die Integration dieser widersprüchlichen Welt in einer spekulativen Überhöhung der Theorie der Krisis: Dann ist es *eine* Bewegung, die Welt und Wirklichkeit schafft, indem sie sich durch Kriseis fortentwickelt – die Hegelsche „Bewegung des Begriffs“ selbst. Nein, auch das verfehlt das, worum es hier geht. Wir bezeichnen durchaus eine bestimmte Gestalt von Entwicklungen, eine Phase der logischen Zeit.

Doch sehen wir nirgends eine Integration in *eine* Bewegung des Begriffs. Der Ansatz beim Subjekt (auch wenn dieses immer schon ein ontologisches, nie und nirgends ein vereinzelt, isoliertes, gar solipsistisches ist) allein verbaut jeder spekulativen Integration „der“ Welt in ein *Hen kai Pan* den Weg. Vor allem aber ist die Krisis, so wie wir sie beschreiben, nicht die notwendige Entwicklung, die zugleich als Scharnier den Umschlag in die nächste, die *höhere* Stufe des Geistes verwirklicht. Die Krisis ist wirklich und wahrhaftig Krisis: eine Ausweglosigkeit, die nur überwunden wird, wenn ein anderer Weg aus ihr erst erfunden worden ist (ein anderer Weg, sagen wir, nicht ein höherer), oder aber die in der Rückkehr zu irgendeinem Bewährten einfach nur verlassen und verpasst wird. Dazu passt, dass wir ernst damit machen, dass in dem Früheren das Späteren nicht schon irgendwie – etwa nur in einem An-sich, das noch Für-sich werden muss – enthalten ist. Jedes Etwas, von dem gesprochen werden kann, muss als Gegenstand einer Genese aufgefasst werden, *eine Genese, die mit dem Etwas aber auch erst die Kriterien und Maßstäbe mit entwirft, nach denen ein (dieses) Etwas hervorgebracht und verstanden werden kann*. Die Vervielfältigung der Formen, des Seins im Allgemeinen ist vielleicht das Einzige, was entgrenzt bleibt. Daher führt die Krisis auch nicht auf die nächste Form des Selben, sondern ganz im Gegenteil und wortwörtlich zunächst auf ein „reines Nichts“.

Denn wenn die wesentlichsten und grundsätzlichen Kategorien dessen, was ein „Mensch“, ein „Mann“, ein „Soldat“... zu sein hat, sich im Zuge der Krisis nivellieren, dann steht an diesem Sonntag des Selbst tatsächlich eine „schlechte Unendlichkeit“ wie ein unüberwindlicher Block da. Sicher, man hat noch seine Erinnerungen und seine Fertigkeiten und sein Wissen über dies und das. Doch das alles wird in seiner schlichten Endlosigkeit gleich-gültig, wenn das Kriterium fehlt, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. Von den Tausenden und Abertausenden Erinnerungen, die ich von mir habe – welche sollten mir die Wahrheit über mich geben? So sinken sie alle in eine Gleichgültigkeit hinab, aus der sie nur die Erhebung eines anderen Prinzips retten könnte. Dass diese Fragen „Wer bin ich?“ oder „Was bin ich?“ – und dass diese beiden dann fast synonym auftreten können, sollte uns alleine schon Anstoß sein – tatsächlich und im allergründlichsten Ernst gestellt werden können, weist auf eine Problematik der Konstitution von „Ich“ hin, der wir uns noch zu stellen haben. Ein Lied demnach, nicht nur von niemandem, sondern auch von Nichts (einem Nichts an Bestimmtheit und dem Nichts des fehlenden Bestimmungsgrundes).

Sicherlich bewahrt in den meisten Fällen die schlichte Pluralität solcher Prinzipien vor der letzten Verzweiflung. Kaum je fallen alle zugleich zusammen. Daher kennt dieser *Zweifel* seine Grade und erreicht, zum Glück, nicht immer und zwangsläufig seine letzte Stufe. Wenn es aber stimmt, dass hier immer, und zwar immer vermittelt, die Differenz in Frage steht, die erst bestimmt, wer und was „ich“ bin, dann wird auch in einem Vorgriff deutlicher, weshalb wir den Lärm des Subjekts

als eine flirrende *Oberfläche* beschrieben haben. Aus ihr – wenn auch sicher nicht in einem vollkommen souveränen Akt: von „wem“ auch? – müssen sich jene Differenzen ausscheiden, die ein Ich-Sein und Ich-Sagen wieder ermöglichen sollen. Keine Tiefe, kein Jenseits – die Metaphysik der Immanenz fordert eine Ontologie der Oberfläche, die sie auch phänomenologisch im Lärm des Subjekts findet.⁸

Schon in dieser, noch vergleichsweise gegenständlichen Hinsicht muss diese Oberfläche daher flirren, gibt es doch nichts, woran sie sich in die Höhe aufrichten könnte. Es kann aber nicht ausbleiben, dass dieser Zweifel ebenso und vielleicht zuerst ein Flirren der Intensität ist. Dieser Zweifel gibt zugleich eine dritte Andeutung *ex negativo* auf jene Dimension der Intensität und auf die Performativität aller Theorien des Subjekts, die ihre Kehrseite ist.

Der Zweifel ist jener Moment und jenes Moment, in dem das streng Geschiedene ins Zwielflicht gerät, in eine Zwei-falt, wo Vorder- und Rückseite sich nicht mehr klar scheiden lassen. Der Zweifel in diesem Sinn ist also jenes Überschwappen über die Grenzen, die ich mir selbst in meinem vermeintlichen Wissen über mich selbst gesetzt habe – ein Überschwappen, das vollkommen unvermeidlich ist und sogar von der Setzung (in diesem Fall der Prädikation) erst (gut paulinisch) gefordert wird. (Denn die „schlechte Unendlichkeit“ lässt sich nicht austricksen.)

Es ist doch bezeichnend, dass die neuzeitliche Philosophie, jene Philosophie des Subjekts, von der wir bis heute zehren – wir können machen, was wir wollen – mit einer doppelten Versicherung beginnt. Die zweite Versicherung ist offensichtlich, sie wurde immer bemerkt und sie ist das Ziel der cartesischen Philosophie: die Versicherung seiner selbst des Subjekts. Damit konstituiert sich natürlich erst die Idee eines Subjekts, das sich zwar als Subjekt nicht selbst schafft, das sich selbst aber gleichwohl die erste Gewissheit ist. Diese erste Gewissheit wird zwar bald durch eine zweite ergänzt und untermauert; doch ist allzu deutlich, dass eben darin die Funktion und der Zweck dieser zweiten Gewissheit, die die *idea Dei* nennt, besteht.

-
- 8 Wenn daher Pfaller zurecht fordert, dass ein Prinzip wie die Vernünftigkeit nur selbst vernünftig angewandt werden darf, und das heißt, indem es sich selbst einzuschränken weiß, dann formuliert er damit einen klugen Rat zu einer *gesunden Nachahmung* der Krisis: Diese ist ja, wenn sie eintritt, immer eine gewaltsame Erschütterung, und sie kann keineswegs angestrebt werden. Jene Vernunftapostel, die alles „Ungesunde“ und daher „Unvernünftige“ – Alkohol, Tabak, Drogen, fettes Essen, Koffein... – für jeden *verbieten* wollen, streben ja keineswegs den Zusammenbruch ihres hehren Gesetzes der „Vernunft“ an, und doch tut niemand so viel wie sie zu dessen Diskreditierung. Wer aber den Imperativ des Vernünftigen vernünftig einzuschränken versteht, der ahmt spielerisch jene Katastrophe nach, auf die jene im Ernst zusteuern. Was dieser Klügere dann tut, ist letzten Endes, dem Spiel der Kantischen Urteilskraft, die beständig Allgemeines und Besonderes neu ins Verhältnis setzt, Raum zu geben, Buchstabe und Geist des Gesetzes ins Spiel zu einander zu bringen, dessen Oszillieren nachzugeben.

Dass wir die Idee Gottes tragen, versichert uns der Tatsache, dass die Gewissheit des cogito nicht nur autistisch und abgeschlossen bleiben muss, sondern dass sich alle Gewissheit von dieser ersten des cogito aus bis in die letzten Enden der Welt ausbreiten darf. An der Gewissheit und Wohlbegrenztheit des Ich hängt also für die neuzeitliche Philosophie die Möglichkeit jeder Gewissheit überhaupt.

Was aber dabei übersehen wird, ist, dass diese zweite Versicherung einer ersten bedarf. Zwar weiß man, was der methodische Zweifel ist und welche gewichtige Rolle er spielt. Man fragt aber nie, was im methodischen Zweifel eigentlich mit dem Zweifel selbst geschieht! Denn bevor der Zweifel in dem Sinn methodisch wird, dass er den Weg zu einer Erkenntnis bahnen kann, einer unbezweifelbaren, wird er selbst einer Methodisierung unterworfen. Der Zweifel selbst ist im Denken Descartes' diszipliniert, und damit aller Macht der Verunsicherung, die uns hier interessiert, bar. Denn Descartes erkennt den Zweifel eben nicht als die grundsätzliche Infragestellung des Ich und seines Wissens über sich selbst an, oder genauer: Er imitiert diese ursprüngliche Funktion und Tätigkeit des Zweifels, indem er daraus eine Angelegenheit macht, die den Zweifel so wendet, dass aus ihm immer nur wieder eine klare Aussage entstehen kann. Denn er legt fest, wie mit dem gefährlichen Potential des Zweifels umzugehen ist: Was auch immer zweifelhaft ist, wird als unwahr betrachtet. Damit ist aber jeder echten Auseinandersetzung mit diesem zweifelhaften Ich der Weg abgeschnitten, zumal jeder dialektischen Weise der Betrachtung.⁹

Uns kann der Zweifel im oben beschriebenen Sinn als Indikator für jene Dimension des Subjekts gelten, die sich nicht integrieren lässt, nicht weil sie „unbewusst“ wäre, sondern weil sie konstitutiv das *Überschwappen über* (das *débordement*) das je kontingente und performative Wissens über das Ich ist. Im Rückschluss wird es daher verständlich, dass die neuzeitliche Philosophie – als eine, die auf die Gewissheit eben dieses Ich setzt und mit ihr anhebt –, noch bevor sie diese Gewissheit postulieren kann, nicht nur einen methodischen Zweifel aufrufen muss, sondern zual-

9 Auch Hegel sieht sich gezwungen, den cartesianischen Zweifel zu einer Verzweigung zu radikalisieren, und zwar in einem Sinn, der in einem ersten Schritt unserer Bemühung entspricht, der freilich in einem zweiten nur die umso erfolgreichere und absolute Einbindung des Apeirontischen garantieren soll. „Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden oder eigentlich als der Weg der Verzweigung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so dass am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewusste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisierte Begriff ist.“ (Phänomenologie. 72)

lererst den Zweifel selbst methodisieren und damit auch sterilisieren, neutralisieren muss.

Diese Hinführungen müssen im Folgenden mit Leben erfüllt werden. Sicher ist, dass jene reine Intensität nicht als ein gelegentlicher Ausnahmefall, als „Ergebnis“ einer Krisis betrachtet werden darf. Es ist immer „da“ und wirksam, nämlich als jenes Überschwappen, Überfluten, jenes débordement der Grenzen dessen, was mein Ich bildet, ein débordement, das in alle Richtungen zugleich geschieht. Es darf dabei aber nicht leichthin mit jener Explosion des Bewusstseins verwechselt werden, die wir eingangs anführten, auch wenn es mit dieser sichtlich kommuniziert. Das Apeirontische muss in seiner Differenz und Spannung zum Bewussten und Gegenständlichen gefasst werden. Und wieder zeigt sich so eine asymmetrische Spannung am Werk, denn nur begrifflich, nicht aber ontologisch haben wir es hier mit schlichten Gegensätzen zu tun. Dieses Apeirontische muss, obwohl das „Unwesentliche“, als ein wesentliches Element des „Bewusstseins“ begriffen werden.

Nun ist es ja nicht so, dass man sagen könnte, dieses Ausufern, bzw. das Apeirontische des Ich sei mein wahres Sein. Das wäre Unfug. *Mein Sein ist eben die Spannung zwischen Apeirontischem und Gegenständlichem*. Das Gegenständliche ist immer das Ergebnis und die Sedimentierung einer Sinngeschichte. Es verweist so auf eine Geschichte, eine logische Zeit, die ihre ganz eigene Stabilität mit stiftet, eben indem sie performativ ist. Es verweist subjektiv gesprochen auf eine transzendente Gewohnheit, eine „Erfahrenheit“ (Fleck), eine *Falte*.

Die Schwierigkeit liegt darin, das Apeirontische des Bewusstseins so in den Blick zu bekommen, dass es *als Apeirontisches* erscheint. Zwischen Scylla und Charybdis der Vergegenständlichung des Apeirontischen (die dieses also verfehlen müsste) und ihrer Auflösung in Beliebigkeit, in bloß Ahnungsvolles oder Lyrisches muss die Untersuchung fortfahren.

Und dieses alte Bild passt für einmal ganz hervorragend: Zwischen dem Fels, der ein Monstrum beherbergt, und dem Strudel, der den Rachen eines zweiten bildet – damit bestätigt sich eine „metaphorische“ Linie, die sich wie von alleine längst eingeschlichen hat. Auf der einen Seite das Artikulierte, Wohlbestimmte, das „Gegenständliche“, das mit dem *Sehen* einerseits und dem *festen Land* andererseits assoziiert ist, auf der andren das Apeirontische, das sich als *Lärm* kundtut und Bilder des *Fließenden* und des *Meers* heraufruft.¹⁰ (Ganz zu schweigen von den Monstern,

10 Warum also das „metaphorisch“ noch in Anführungszeichen? Weil es keineswegs sicher ist, dass es sich dabei nur um eine Redeweise handelt bzw. weil sich zwischen „Redeweisen“ und Aspekten der Artikulationen von Welt nicht mehr so ohne Weiteres unterscheiden lässt, wie die Theorien der logischen Zeit und der Performativität beweisen. Die oben erwähnte Arbeit von Theweleit ist dafür ein eindrucksvoller und im Übrigen auch beklammernder Beleg.

die begegnen werden!) Und nun hat doch Leibniz, wenn auch natürlich immer im Rahmen seiner Metaphysik, einen erstaunlichen Ausdruck für diese Verbindung gefunden:

Man sieht auch, dass die Wahrnehmungen unserer Sinne, selbst wo sie klar sind, irgendeine verworrene Empfindung enthalten müssen, denn da alle Körper des Universums miteinander in Sympathie stehen, empfängt der unsere den Eindruck aller anderen, und obwohl sich unsere Sinne auf alles beziehen, ist es nicht möglich, dass sich unsere Seele allem einzeln widmet; daher sind unsere verworrenen Empfindungen ein Resultat der Vielfalt der Wahrnehmungen, die ganz und gar unendlich ist. In etwa so, wie das verworrene Murmeln, das jene vernehmen, die sich dem Ufer des Meeres nähern, vom Zusammenklang des Anstoßens der unzähligen Wellen kommt. Denn wenn es von mehreren Wahrnehmungen – die sich nicht zu einer zusammenfügen – nicht eine gibt, die die übrigen überragt, und wenn sie in etwa einen gleich starken oder gleichermaßen die Aufmerksamkeit der Seele fesselnden Eindruck machen, dann kann diese sie nur verworren wahrnehmen.¹¹

Was Guillaume gelingt – ein *Lied von reinem Nichts* zu machen –, kann einer philosophischen Arbeit nicht gelingen. Sie kann weder ganz Lied sein noch ausführlich von einem reinen Nichts handeln. Sie muss von etwas handeln oder, indem sie davon handelt, es zu „etwas“ machen. Die Anlehnung an Guillaume geschieht daher auch in der Hoffnung, diese Vergegenständlichung wie in einem Schielen oder

11 Leibniz: Discours de métaphysique. § 33 : „On voit aussi que les perceptions de nos sens, lors même qu’elles sont claires, doivent nécessairement contenir quelque sentiment confus, car, comme tous les corps de l’univers sympathisent, le nôtre reçoit l’impression de tous les autres, et quoique nos sens se rapportent à tout, il n’est pas possible que notre âme puisse attendre à tout en particulier; c’est pourquoi nos sentiments confus sont le résultat d’une variété de perceptions qui est tout à fait infinie. Et c’est à peu près comme le murmure confus qu’entendent ceux qui approchent du rivage de la mer vient de l’assemblage des répercussions des vagues innombrables. Or, si de plusieurs perceptions (qui ne s’accordent point à en faire une) il n’y a aucune qui excelle pardessus les autres, et si elles font à peu près des impressions également fortes ou également capables de déterminer l’attention de l’âme, elle ne s’en peut apercevoir que confusément.“ G.W. Leibniz: Discours de métaphysique. Suivi de ‚Monadologie‘ et autres textes. 211. GP IV. 459. Übersetzung RHZ. An diesem Punkt ist es sicher nicht mehr schwierig, die Aspekte einer Metaphysik der Transzendenz zu identifizieren und in „Abzug“ zu bringen, die sich mit unserem Ansatz nicht vertragen (Primat des Gegenständlichen, des *an sich* Wohlbestimmten, Verankerung in einer transzendenten Wahrheit etc.). Zur Theorie der „petites perceptions“ siehe das Vorwort der *Nouveaux Essais*, wo auch das Bild vom Meeresrauschen wiederkehrt. Siehe auch das nächste Kapitel III, 2.

durch den Filter des Gesangs wenigstens als Gefahr präsent, wenn schon nicht ganz auf Abstand zu halten.¹²

12 Diese Gefahr drückt Bergson klar in seinem *Essai* aus: „Bref, le mot aux contours bien arrêtés, le mot brutal, qui emmagasine ce qu’il y a de stable, de commun et par conséquent d’impersonnel dans les impressions, de l’humanité, écrase ou tout au moins recouvre les impressions délicates et fugitives de notre conscience individuelle. Pour lutter à armes égales, celles-ci devraient s’exprimer par des mots précis; mais ces mots, à peine formés, se retourneraient contre la sensation qui leur donna naissance, et inventés pour témoigner que la sensation est instable, ils lui imposeraient leur propre stabilité.“ (98)

2. Auf dem Weg zur reinen Intensität

No sai en qual hora-m fui natz
no soi alegres ni iratz
no soi estranh s ni soi privatz
ni no-n puese au
qu'enaïsi fui de nueits fadatz
sob r'un pueg au

Je ne sais quelle heure je suis né
je ne suis ni joyeux ni triste
je ne suis ni sauvage ni familier
et je ne sais être autrement
je fus doué la nuit par une fée
sur un mont haut

Weiß nicht, wann Mutter mich gebar,
bin Heiterkeit wie Trübsinns bar,
nicht fremdländisch und nicht Nachbar,
und könnt nicht anders sein.
Des Nachts nahm eine Fee ich wahr,
auf hohen Bergs Gestein.

Da weiß aber einer nun wirklich nicht viel über sich. Dass man seine Geburtstunde nicht kennt, mag ja passieren, auch vielleicht, dass man über die eigene Herkunft nichts Sicheres zu sagen weiß. Aber immerhin seinen eigenen Gefühlen sollte man doch über den Weg trauen dürfen. Unser Sänger behauptet aber, dass er weder heiter noch traurig ist, und auch nicht anders sein kann.

Nehmen wir diese Hinweise wieder im Sinn bestimmter Negationen, dann klärt sich sogleich, was hier in Rede steht. Stimmungen, Gefühle, Affekte, Emotionen – ebenso viele Begriffe, die auf ein Unmittelbares verweisen, das ich als Subjekt zu spüren habe, dessen Präsenz ich mich nicht entziehen kann, das mir als Bewusstsein nicht anders als bewusst sein kann.

Es kann hier nicht darum gehen, eine ausgefeilte Theorie vorzuschlagen, die diese und die ihnen verwandten Begriffe ordnet, die Phänomene säuberlich scheidet und ihren phänomenologischen Ort in den Urteilen und Erkenntnissen, in den Handlungen und Entscheidungen der Subjekte nachweist. Vielmehr ist zu erwarten,

dass das, was wir dazu zu sagen haben, solche Versuche einer Systematisierung des „Affektiven“ oder „Irrationalen“ grundsätzlich in die Frage stellen wird.

Ein erstes Problem stellt sich sofort: Sind die Stimmungen und Affekte tatsächlich ein Unmittelbares, dann lässt sich schwer verständlich machen, wie von ihnen eine Wissenschaft (zumal eine klassifizierende) entworfen werden kann. Es steht ja keineswegs fest, dass wir etwa ein und dieselbe Stimmung mehr als nur einmal, ja: mehr als nur einen Augenblick oder doch nur eine recht begrenzte Zeit lang „haben“ können. Und empfinden wir immer oder auch nur regelmäßig die selbe Wut? Und sind nicht überhaupt die Worte, die wir auf Stimmungen und Affekte anwenden, zum einen von solcher Grobheit, zum andren vom tausendfachen Gebrauch so verschlissen, dass wir sicher sein können, dass das, was wir mit ihnen meinen, durch ihre Raster fallen muss?

Diese Mahnungen werden wie Totschlagargumente wirken, die jeder Nachforschung von vornherein den Weg abschneiden; ich möchte es lieber so verstanden wissen, dass sich die Nachforschungen beständig an diese Mahnungen erinnern müssen, wollen sie nicht in allzu glatten und gefälligen Kategorisierungen stecken bleiben. Zumal der radikalen Uneintauschbarkeit der Stimmungen – schon *meiner* Stimmungen von gestern und heute, erst recht derjenigen *verschiedener* Subjekte – wird man sich schlicht und einfach stellen müssen.

Dagegen hat sich bereits angedeutet, dass ich in diesen Analysen meinerseits auf ein sehr gefälliges Schema zurückgreifen werde: Zum Zweck der Untersuchung unterscheide ich nur zwischen „Stimmungen“ und „Affekten“, denen sich das „Denken“ gegenüberstellt. Was damit je gemeint ist, wird im Verlauf deutlich werden, ebenso auch, weshalb diese wie jede Unterscheidung notwendig eine vorläufige sein muss und daher die Anführungszeichen auch hier wieder ihr Recht haben.

Wie auch immer es um die Kommunizierbarkeit oder Allgemeinheitsfähigkeit von Stimmung und Affekt steht, so stellt man doch fest, dass sie Unterschiede kennen. Der grundsätzlichste und von allen Theoretikern betonte Unterschied ist der zwischen positiven und negativen, also solchen, die Lust bzw. Unlust erzeugen. Aber können wir sicher sein, dass dieser Unterschied ein so fest umrissener ist? Schließlich führen die meisten Theorien der Affekte – das Thema der Stimmungen ist deutlich jünger in der Philosophie – nach der Konstatierung der Elementarzutaten über immer verzwicktere Komplikationen in ein Reich vielfältiger Mischungen, sichtlich getrieben von dem Bestreben, einer Realität des Empfindens Rechnung zu tragen, die jene erste Unterscheidung in vielen ihrer Gestalten unterläuft. Ihren Höhepunkt erreicht diese Linie der Thematisierung des Affektiven wohl bei Freud, wo die *Ambivalenz* geradezu zum Prinzip des affektiven Lebens erhoben ist. Doch selbst Freud geht zumeist von *im Prinzip* geschiedenen Elementaraffekten aus, die sich durch das Wirken des Unbewussten zu jenen ambivalenten Gestaltungen zusammensetzen, die gleichsam die Knoten des Seelenlebens bezeichnen.

Sehr viel weiter führt freilich seine These, die der Angst eine Sonderstellung einräumt: „Die Angst ist also die allgemein gangbare Münze, gegen welche alle Affektregungen eingetauscht werden oder werden können, wenn der dazugehörige Vorstellungsinhalt der Verdrängung unterlegen ist.“¹

Freilich, auch hier ist die Trennung der Affekte aufrechterhalten, zumal durch die Auszeichnung jenes einen Affekts, der als „Stellvertreter“ aller anderen wirken kann – aber was für ein unangenehmer! –, und doch gewinnen sie plötzlich eine gewisse Durchlässigkeit oder selbst Flüssigkeit. Man hat sich vielleicht zu wenig gefragt, was das heißen kann, dass eine Liebe *zu einer Angst werden kann*.

Auf Seiten der Stimmungen drängt es sich auch bald auf, dass diese so schwer greifbaren Phänomene nicht einfach für sich bestehen und ihre wenigstens größten Grenzen verteidigen. Sie unterliegen doch sichtlich der Möglichkeit, sie umzudeuten, so dass etwa eine „negative Stimmung“ in eine geradezu entgegengesetzte „positive“ gewendet werden kann, als Ansporn, Kraft, Anlass eines letzten Aufbaus. Stimmungen mögen also, zumal wenn sie nicht allzu „stark“ sind, wie Kippbilder fungieren. Damit ist immerhin klar, dass sie nicht hypostasiert werden dürfen; sie bestehen nicht für sich, sondern immer nur im Kontext einer alterminierenden Welt- und Selbsthabe, so wie alles andere auch.

Gleiches gilt doch auch für die Affekte, und das noch diesseits aller Psychoanalyse. So lässt sich kaum irgendein Grund von Traurigkeit, irgendeine Situation der Trauer ausdenken, die nicht mit demselben Recht mit Wut beantwortet werden könnte. (Es ist interessant, dass sich in dem „iratz“ in Guilhelms Text noch die Wurzel in der Wut herauslesen lässt, die in den modernen Übersetzungen durchgehend als „Traurigkeit“ erscheint.) Und nicht selten herrschen beide Affekte gleichzeitig oder doch in dichter Folge.

Wenn wir es vermeiden, solche Effekte wieder in eine Kombinatorik von Elementaraffekten aufzulösen oder auch nur die Ambivalenz als das Paradigma des Affektiven hervorzuheben, wird uns nichts anderes übrig bleiben, als die Eintauschbarkeit und gegenseitige Durchdringung der Affekte wie der Stimmungen auf einem sehr viel grundlegenden Niveau aufzusuchen. Dann gehört ihrem Wesen eine *Flüssigkeit* an, die man aber nicht ausreichend bezeichnet, wenn man sie lateral fasst, also im Übergang des einen Affekts, der einen Stimmung in den oder die nächste; vielmehr ist es die Flüssigkeit, die ihre Ausscheidung als verschiedener ermöglicht wie auch immer wieder zurücknimmt.

Andererseits wird sicher einer fragen, weshalb denn nun der eine auf eine Bedrohung oder einen Verlust mit Trauer, der nächste aber mit Wut reagiert. Suche ich mir das etwa aus, je nach „Laune“? Das kann tatsächlich nicht sein. Vielmehr haben wir es hier wieder mit der Falte zu tun, die eine Subjekt um sich selbst schlägt, um in dieser Performativität zu einer „Person“ zu werden oder zu einem

1 Freud: Vorlesungen. 419.

„Charakter“ zu gelangen. Es ist dann deutlich, was jenes „traurig“ oder „wütend“ ist: Es ist die Form, die jemand – dessen „Person“ sich gerade dadurch erst als das und die bestimmt, was und die sie ist – einem Überschwappen über den Bord gibt, um es wie in einem Gefäß aufzufangen. Man kann dabei noch zwischen zwei Schritten unterscheiden, einem „bewusstlosen“ und einem sprachlichen: Ich mag mich einfach mit einer „Reaktion“ begnügen, ohne ihr ein Wort, einen Namen zu geben. Gerade diese beiden – Wut und Traurigkeit – sind nicht selten sprachlos. Oder aber ich kann, in einem weiteren Schritt, diese Haltung selbst rechtfertigen. Dieser zweite Schritt verändert noch einmal die erste Performativität, in der sich „Affektivität“ alleine konstituiert. Er verstärkt dabei die Performativität derselben noch einmal und weist selbst schon hin auf die „Person“, die sich eines Tages aus der Summe der „Eigenschaften“, die ich von mir aussagen kann (d.h. die ich gewohnt bin, von mir auszusagen), ergibt. Denn jedes Wort ist selbst ein Performativ, eine Wirklichkeit, die dasteht und ihre eigene Anerkennung gnadenlos einfordert: Man kann die Anerkennung verweigern, den Anspruch selbst kann man nicht ignorieren. Immer verweisen diese Alterminationen aber auf eine transzendente Erfahrungheit, eine Falte, in die sich etwas leiten lässt.

Interessant dabei ist, dass gerade Wut und Betrübnis „Affekte“ sind, die einen durch und durch *defensiven* Charakter haben. Vor allem in der Wut scheint sich das Subjekt wild gegen etwas verteidigen zu wollen, was es angreift, in es eingreift, es beeinträchtigt und beschädigt. Die Pointe besteht aber darin, dass darin ein bezeichnender Irrtum oder doch ein Missverständnis liegt: Alles Defensive meint zu wissen, was es verteidigt. *Genau das steht aber in Frage.*

Die Affekte und die Stimmungen scheinen also immer in doppelter Weise eingebunden zu sein, einmal in das Apeiron, dem sie entsteigen, das andre Mal in die Performativität, in die und in der sie gelenkt werden. Freilich herrscht hier nirgends eine mechanische Weise der Bestimmung, kein Determinismus; das alleine deswegen schon nicht, weil immer die *Zeit* als solche ernstgenommen ist.

Diese Behauptungen bleiben blutleer oder aber Banalitäten, solange sie nicht durchgeführt sind. Die Performativität wird im nächsten Kapitel noch näher in den Blick treten. Hier muss der Verbindung von Stimmung und Affekt nachgespürt werden.

Apeiron, flirrende Oberfläche, reine Intensität – mit diesen Begriffen suchten wir eine grundlegende Dimension des Subjektseins zu fassen, die immer schon übersprungen ist, ohne doch je verlassen sein zu können. Welche Beziehung unterhält die Stimmung, welche der Affekt mit dieser Dimension?

Wir müssen dazu ernst nehmen, was eingangs gesagt wurde, dass nämlich die Stimmung vollkommen uneintauschbar ist. Sie ist – als ein besonders naher Verwandter der reinen Intensität – ganz an eine Gegenwart gebunden, ohne sich je in

die Bahnen einer Vergegenständlichung zwingen zu lassen. Und sie wandelt sich, ja: sie ist überhaupt nur in ihrem Wandel. Interessanterweise gibt es – von einigen dünnen Worten abgesehen, die wir auf unsere „Zustände“ gelegentlich verwenden können – nur eine wirksame Möglichkeit, eine Stimmung zu *beschreiben*, nämlich indem man von der Welt spricht, die sich in einer bestimmten Stimmung gibt. Wie kommt diese radikale Subjektivität und Wandelbarkeit der Stimmungen einerseits und ihre Vermittlung über die Welt andererseits zusammen? Sie müssen nicht zusammenkommen, da sie immer schon beisammen sind. Was wir in der Stimmung erleben, ist eine *Zumutung an die Welt als eine ganze*. So sehr wir aufgeklärt darüber sprechen können, dass *unsere* Stimmung unsere ist, so sehr finden wir sie doch in der Welt vor, so als käme sie aus dieser. Die Stimmung schert sich ganz offensichtlich nicht um die Trennung von Ich und Welt, oder noch genauer: sie tritt souverän und unbekümmert über diese Grenze einfach hinweg. *Sie umspielt in unartikulierter Weise eine Grenze, die alles Sein als solches erst ordnet*. Exakt das ist aber die Definition des Apeiron selbst.

Die Stimmung ist *apeirontisch*, insofern sie eine unabsehbare Weite bildet, in der sich keine Markierungen ausmachen lassen. Sie ist apeirontisch auch insofern, als sie für sich jede gegenständliche Umgrenzung vereitelt. In der Stimmung meine ich nichts Bestimmtes, sondern *alles*, und ich meine es nicht in bestimmter Weise, sondern nur in einem unartikulierten Flirren.

Die Stimmung ist flirrende *Oberfläche*, da sie als Oberfläche jene Berührungsfläche ist, an der Welt und Subjekt sich treffen, so als wäre die Stimmung eine Reaktion aus einem bereits bestehenden und festen Verhältnis der beiden, während sie in Wirklichkeit eben dieses Verhältnis realisiert, und immer in neuer Weise. Sie ist *flirrende* Oberfläche, weil sie erstens ein gegenseitiges Eingreifen-in von Welt und Subjekt ist, eine Zumutung, die behauptet, aus der Welt zu stammen, ein beständiges Ineinandergreifen und gegenseitiges Sich-Bestärken. Die Grenze, die sie, wie all unser Handeln und Wirken, immer voraussetzt, wird also *unscharf*, und das ganz und gar im optischen Sinn des Wortes. Welt und Subjekt begegnen sich so in einer Unschärfezone, die beide in Wirklichkeit erst aus sich entlässt. Man könnte geneigt sein, den heiteren Stimmungen größere „Wahrheit“ oder gar „Weisheit“ zuzugestehen, denn wenn die Heiterkeit bereit ist, sich in dieser Unschärfezone zu verlieren, aus der das heitere Subjekt sich speist, dann entspricht sie damit, so scheint es, mehr dem Sinn der Stimmung, ohne ihn doch explizit zu kennen. Doch wer sich genervt abzustoßen sucht, angewidert abwendet, der verrät in seiner Stimmung ebenso viel „Wahrheit“, denn die letzte Konsequenz davon ist doch, dass er noch *sich selbst als denjenigen, der aus dieser Stimmung stammt*, loszuwerden sucht.

Die Stimmung ist *flirrende* Oberfläche zweitens, weil sie, als eine apeirontische, die keine Begrenzung akzeptiert, auch ihre eigene Begrenzung in dies oder jenes beständig unterläuft. Sie lässt sich nicht fassen, man kann ihr keine *Form* geben, sei es in einer Disziplinierung des Seelenlebens oder auch nur im Ausdruck. Sie ent-

wischt, indem sie sich wandelt, selbst dort, wo man sie zu fassen glaubte. Himmel und Meer, diese beiden sind in ihrer Flüssigkeit, Wechselhaftigkeit, Ungreifbarkeit zurecht Bilder dieser flirrenden Natur.

Die Stimmung ist *Intensität*, insofern sie als solche *erfahren* wird. Ihre phänomenologische Qualität ist die einer Intensität, die zwar immer wieder auch gewisse zumindest grob unterscheidbare Nicht-Formen annimmt, die aber immer apeiron-tisch bleibt und sich damit entzieht. Überhaupt scheinen in letzter Konsequenz die Verneinungen die bessere Art zu sein, sich einer Stimmung anzunähern: Es gibt ja ohne Zweifel *Unterschiede* zwischen Stimmungen, doch fällt es leichter, den Unterschied zu konstatieren („Nein, das ist es nicht...“), als ihn auszuführen, denn das hieße auch, einen positiven Begriff dessen zu entwickeln, was erfahren wird.

Damit steht die Stimmung in all ihren wesentlichen Aspekten in direkter Kommunikation mit dem Apeiron der reinen Intensität, das sie einer ersten Gestaltung unterwirft, dem sie zwar nicht Form, aber doch unterscheidbare *Modulationen* gibt. Während die „Form“ (und in Wirklichkeit auch die „Gestaltung“) dem Paradigma des Sehens und damit der Begrenzung eines Gegenstands (d.h. der Konstitution eines solchen durch Begrenzung) unterliegt, verweist die Modulation als ein der Musik entnommener Begriff sowohl auf die zeitliche als auch auf die nur hörbare Natur des Apeirontischen des Subjekts.

Die Stimmungen in ihren Modulationen verweisen aber zurück auf eine *reine* Intensität, die sie in ihrer Brüchigkeit durchspielen. Sicher, diese reine Intensität gibt es – es wurde schon gesagt – niemals an sich, vor allem Leben in der Altermination. Die Erfahrung kann sich aber unzweifelhaft an sie annähern.

Ein erster, noch sehr äußerlicher Hinweis auf diese Möglichkeit ergibt sich aus der Beobachtung. Das neugeborene Kind, das von seiner eigenen Geburt *nichts weiß*, das noch nicht in das Spiel der Alterminationen eingetreten ist, lässt sich als eine solche reine flirrende Oberfläche beschreiben. Es ist Oberfläche, insofern es die pure Erfahrung einer Berührung-mit ist, ohne dass schon klar wäre, wer da berührt wird und wovon. Insofern auch ist diese Berührung der Versuch einer noch unscharfen Grenze, als erster Versuch vermengen sich in ihm Grenze und Abgegrenztes. Sie ist aber vor allem, und das beobachtbar, reine Intensität: unverfügbares Überborden in alle Richtungen, unbekannte *Qualität* mit absoluter Macht.²

Während man diese Beschreibungen für bloße Spekulationen halten kann, eröffnet sich an anderer Stelle eine unzweifelhafte Erfahrung der Intensität auch für ein bereits in „Faltungen“ begriffenes Subjekt. Die radikale Krisis, der Zusammenbruch

2 Man wird sagen, das Kind müsse eben erst „erlernen“, was Welt, was Selbst, was auch seine eigene begrenzte Körperlichkeit ist. Zugestanden. Nur missversteht man diesen Prozess, wenn man meint, es gebe von all dem eine bereits und für jedermann bestehende Wahrheit, die dem Kind nur nach und nach in den Kopf gelassen werden müsste. Das Kind erfindet sich diese Wahrheit im gleichen Zuge mit, in dem es sie „erlernt“.

aller Alterminationen, die Diskreditierung aller Vertices – diese Krisis lässt nichts übrig als nur eine Intensität, die gerade deswegen unerträglich zu werden droht. Zwar können Alterminationen versucht werden, der Ausgriff auf Vertices, vertraute und neue, bleibt möglich, doch die Hand gleitet überall ab; kein Punkt gibt festen Halt und wandelt sich dadurch zum Ort. Es ist nur folgerichtig, dass diese Unmöglichkeit es nicht ausschließt, dass zunächst und vielleicht noch für einige Zeit alles Gewohnte in der Handlung weiter vollzogen wird. Denn die Gewohnheiten (nun die weltlichen, nicht die transzendentalen genommen) sind ihrerseits wirklich ambivalent: wortlose Zeichen der Verflüchtigung der Welt und ihrer Reduktion in mechanische Wiederholungen, die als dumme Realitäten lasten (und in dieser Last die Intensität von Sein überhaupt mit potenzieren) – und Erinnerungen an eine Zeit, in der diese selben Gewohnheiten noch Träger von Vertices waren.

Eine *reine* Intensität haben wir auch hier nicht als erfahrene. Das lässt sich daran ersehen, dass etwa die religiöse Verzückung mit dieser Krisis wesentliche Charaktere teilt (intensive Erfahrung, Sprachlosigkeit, Verlust der Zeit, auch das Einstürzen aller Differenzen), gleichwohl ganz anders, geradezu entgegengesetzt erfahren wird – wenn auch wieder primär als Intensität. Der Unterschied liegt, nach unserer Terminologie, darin, dass in der Verzweiflung die Unmöglichkeit des Vertex, in der Verzückung hingegen die absolute und ausschließliche Gegenwart *eines* solchen beherrschend ist. Leidvoll ist die Intensität dann im ersten Fall, weil sie als übermächtig erfahren wird – eine Übermacht, die die Verzückung als Beweis der Einreihung ins Göttliche nimmt. Also auch hier gibt es noch einen Unterschied, einen vielleicht minimalen in der Struktur der Erfahrung, der gleichwohl eine maximale Abweichung in der Qualität desselben erzeugt. Auch dieser Unterschied liegt nicht in der Macht des Subjekts; wir betreten, nach der Terminologie von II, 2, das Reich der Gnade. Verzweiflung und Verzückung würden dann ebenso wie ihre weniger emphatischen Verwandten, die als „Stimmungen“ auftreten, wie Kippbilder zueinander stehen.

Eines zeigt sich immerhin sofort: Es können hier keine scharfen Grenzen mehr gezogen werden. *Vielfältige Abstufungen im Grad der Wirksamkeit der Alterminationen und der Beweglichkeit der Vertices, letzten Endes immer im Grad der Intensität selbst entspinnen sich, Abstufungen, denen eine nachfolgende Analyse Begriffe zuteilt, die andersartige Phänomene voneinander abtrennen sollen. In Wirklichkeit besteht jedoch ein Kontinuum der Intensität. Die Begriffe und ihre Kategorisierungen sind allerdings „wahr“, indem sie wahr werden: indem sie als jene Ordnungen wirken, in denen Subjekte sich selbst, andere und Welt überhaupt wahrzunehmen gewohnt sind, indem sie der Faltenwurf sind, in dem sich das Brodeln der Intensität Formen gibt, Formen, in denen ein Subjekt sich überhaupt als solches konstituieren wird – und Formen, die die reine Intensität gleichwohl immer überflutet.*

Diese Idee des Kontinuums der Intensität wird zentral sein; sie wird zugleich – um das vorwegzunehmen – in eine produktive Spannung zur Logik der Dialektik treten.

Es zeigt sich aber auch noch anderes: Will man sich der Realität der Intensität als einer reinen annähern – selbst wenn man die Möglichkeit ihrer Erfahrung als reiner bestreiten mag –, dann nähert man sich immer der *Spitze der Zeit* an. Die Krisis ist jener Moment, in dem „Zeit“ stillsteht, deswegen weil erst die Einführung einer neuen Differenz die Artikulation von Welt, korrelativ die Verschiebung des (dann wirksamen) Vertex möglich machen würde. Ebenso verweigert ja die Verzückung nicht nur jeden anderen Vertex, nicht nur verleugnet sie den Haarriss des Seins, den jeder Vertex mit sich bringt, nicht nur bestreitet sie noch die Differenz zwischen dem Göttlichen und dem Subjekt (zumindest der Tendenz nach) – sie lässt ebenso „Zeit“ stillstehen, indem sie sich weigert, über sich selbst Auskunft zu geben, und dies sogar für unmöglich hält. Fängt sie dagegen an, davon zu sprechen oder zu schreiben – und sei es auch Jahre, nachdem sie die Wahrheit des Seins im Trinkbecher erblickt hat –, dann gibt es des Entwickelns kein Ende.

Die Annäherung an die reine Intensität ist also immer eine Annäherung an die Spitze der Zeit, ein Zusammenschmelzen der Ausdehnung, die unsere Lebenspraxis der „Zeit“ zu geben gewohnt ist. *Die reine Intensität wäre nichts als die reine Gegenwart selbst*: die Spitze für sich. So nähert man sich der reinen Intensität auch dort am meisten an, wo die Gegenwart als solche dringlich wird: nicht nur in Verzweiflung oder Verzückung, auch in jenem minimalen Zuviel von Wachheit und Aufmerksamkeit, das die Oberfläche, geradezu auch der Sinne und selbst der Haut, spannt und überspannt. Oder in dem, was Leibniz in den *Nouveaux Essais* beschreibt:³ In der Übersetzung und Diskussion der Locke'schen „uneasiness“ gelangt er zu einer Theorie der „inquiétude“, deren zentrale Bedeutung für das Sein der Menschen er anerkennt. Die *inquiétude* ist wie ein Schmerz, der zu klein ist, um als solcher wahrgenommen zu werden. Man sieht, wie so die Theorie der „petites perceptions“, die überall auf der Wohlbestimmtheit *an sich* der Wahrnehmungen und der Transzendenz der Wahrheit beruht, *in der Durchführung* ihre eigenen metaphysischen Grundlagen zu untergraben droht, was sie wiederum für uns interessant macht. Mit nur einer kleinen Überdrehung der Theorie Leibnizens ließen sich dann bereits das „désir“, der „appétit“ und die „faim“ als Elaborationen aus einer konfusen *inquiétude* heraus auffassen (und damit, gegen Leibniz, der grundsätzliche Primat und die Irreduzibilität der Intensität gegenüber der gegenständlichen Bestimmtheit behaupten). In der *inquiétude* drängt sich eine Empfindung ins Bewusstsein, die aber keine *bestimmte* Empfindung ist, die also nur eine gewisse Unmöglichkeit andeutet, im gegenwärtigen Zustand zu verharren – nichts weiter. Darin ist

3 Vgl. Leibniz: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Livre II. Chapitre XX. 129-131. GP V. 150-153.

sie selbst Operator der „Affinität von Lust und Schmerz“ („affinité du plaisir et de la douleur“); hier ist also noch nichts recht entschieden über die genauere Qualität der Empfindung (auch wenn Leibniz bemüht ist, hier ein unmerkliches Wechselspiel von kleinem Schmerz und kleiner Lust zu behaupten). Die *inquiétude* setzt noch vor allem Wissen darüber an, was einem wohl fehlen mag (also an einem Niveau, das jedem klassischen Konzept des Begehrens vorgeordnet ist); sie „hält uns in Atem“. Besonders faszinierend ist aber, dass Leibniz, wie seinerseits von einer (theoretischen) *inquiétude* getrieben, das Spiel der Übersetzungen weitertreibt, und als Vergleich nun das deutsche Wort „Unruhe“ einführt, doch nicht in seiner Bedeutung bzgl. eines Gemütszustandes, sondern im Gegenteil als Wort, das das *Pendel einer Uhr* bezeichnet! Zwischen Buchstabe und Geist muss auch hier die Theorie oszillieren, so wie ihr Gegenstand – die „uneasiness“-„*inquiétude*“-„Unruhe“: drei Begriffe, die die reine Intensität haarscharf verfehlen – schließlich im Bild eines hin- und herschlagenden Pendels selbst gebannt ist: der Ausschlag jener Spitze, die die Gegenwart selbst ist.⁴

Oder, um noch ein drittes Beispiel zu nennen, in der die Intensität in ihrer Beziehung zur Gegenwart, wie auch zum Flirren der Oberfläche deutlich wird: Im *Fieber* flirrt geradezu wortwörtlich unsere wörtlichste Grenze und Oberfläche, die Haut. Im Fieber wird die Haut in unkontrollierbarem Wechsel, in sich wandelnder Beleuchtung des Bildes sozusagen, als glühend und nach „Außen“ drängend, und dann wieder als wehrlos ausgeliefert erfahren. Hitze und Kälte – diese klassischen Beispiele entgegengesetzter sinnlicher Affektionen – gehen dort nicht so sehr ineinander über, als sie vielmehr in ihre Charakteristik als Intensität *zurücktreten*, aus der auch sie entstammen. Und in dieser Präsenz einer intensiven Oberfläche steht ebenfalls die Zeit still, wird die Gegenwart in ihrer Schwere dringlich.⁵

Diese reine Gegenwart grenzt sich in charakteristischer Weise vom Horizont reiner Möglichkeit ab: Dieser ist die serene Öffnung auf die Zukunft, auf den anderen, letzten Endes auf die reine *Möglichkeit*, die Sein verspricht – freilich ein Versprechen, das nicht eingelöst werden kann, das nicht zu Gegenwart werden kann.

-
- 4 In Filmen wird das Ticken von Uhren oder das Hin und Her ihrer Pendel nicht nur für die Suggestion des Vergehens der Zeit gebraucht, sondern auch für eine Aufdringlichkeit der Gegenwart als einer solchen. Und auch das „Vergehen der Zeit“ ist dort meist mit dem Ticken der Uhr oder dem Hin und Her des Pendels verbunden, insofern dieses Vergehen in schicksalhafter Weise an die Unumgänglichkeit der Gegenwart appelliert, diese also dringlich werden lässt, vor allem im Suspense.
- 5 Wir könnten mit der entwickelten Terminologie auch so sprechen: Was ist Schmerz? Die Abbildung des Ganzen auf einen Teil und dieses Teils auf das Ganze. Was ist Krankheit (insofern sie erfahren wird)? Die (gegebenenfalls repetierte) Abbildung jenes Gesetzes, das das Ich in seiner Leiblichkeit als identisch setzt, auf sich selbst: Körper oder Geist oder beide rebellieren gegen ihre Festschreibung in bestimmte Grenzen.

Das Subjekt träumt dann wohl den Traum einer zwar unmöglichen Freiheit, der aber immerhin den Blick freigibt für das beständig sich neu ordnende, anderes ermöglichende Fungieren von Altermination und Vertex.

Dagegen *wiegt* in der Krisis die Gegenwart. Eine Gegenwart, die erst überwunden sein wird, wenn es gelingt – nicht sich der Bedingtheiten, der Kontingenzen, der Vorläufigkeit jedes Vertex und jeder Altermination zu ent schlagen –, sondern einen neuen Vertex, neue Gesetze und Kriterien zu entwerfen, die weder im Früheren noch in der Krisis selbst schon enthalten sind, und sei es noch so „virtuell“ oder „potentiell“.

Auch der *Affekt* gehört in diese Ökonomie der Intensität. Was man mit diesem Namen fasst, ist eine weitere, bereits deutlich gerichtete Stufe der Intensität. Im Affekt konzentriert sich die Intensität in relativ stabiler Gestalt auf einen relativ stabilen Gegenstand, sei es im Rückbezug auf das Selbst des Subjekts oder in direkter Richtung auf ein anderes oder einen anderen. Während sich in der Stimmung die Welt als ganze färbte, und dadurch eine Unschärfezone entstand, aus der sich Subjekt und Welt als bestimmte ergaben, während die Stimmung also sagte: „Alles ist so“ und in der Verweigerung der Vereinzelung den eigenartigen Beginn der Metaphysik bildete – verdichtet sich die Intensität im Affekt auf dieses oder jenes, aber so, dass das Subjekt nicht fehlen kann, sich aus eben dieser Affektbeziehung in seiner Bestimmtheit zu ergeben. Der Hass glaubt vielleicht nur vom Verhassten zu sprechen; in seiner freiwilligen Borniertheit bringt er aber das Subjekt als ein hassendes hervor und das Selbst oder das Ich (als den Rückbezug des Subjekts auf sich selbst) als eines, das mit seinem Hass zu alledem noch *im Recht* ist. Der Affekt ist somit die Tautologie, die liebt, weil das Geliebte liebenswert ist, die hasst, weil das Verhasste den Hass verdient. Er verweigert daher die Wahrheit von Altermination und logischer Zeit. Für die Stimmung gibt es kein Einzelnes, für den Affekt gibt es nur Einzelnes, und zwar mit seinem unabtrennbaren Wert.

Der Affekt ist *apeirontisch*, indem er seinem Wesen nach nur bedingt artikuliert ist. „Wut“, „Liebe“, „Zuneigung“, „Scham“ – ebenso viele Worte, die wie grobe Etiketten einer Dichte von Erfahrungen angeklebt werden, die nicht nur häufig ineinander laufen wie Wasserfarben, sondern die auch in sich vor allem eins sind: *intensiv* nämlich, und nur halb erfasst, be-griffen. Der Affekt ist *flirrende Oberfläche*, indem er zwischen dem Subjekt und seinem Objekt – auch wenn das Ich des Subjekts selbst dieses Objekt ist – eine Kraftlinie entspannt, die beide ineinander verwickelt und auseinander entlässt. Mag die Grenze auch wie im Hass mit besonderem Nachdruck gezogen sein, die Intensität selbst widerspricht.

Es deutet sich so an, dass die Beziehung von „Innen“ und „Außen“ in den Erscheinungsweisen der Intensität je anders dekliniert ist: Die Stimmung erscheint als die Unschärfezone selbst, die ihr Außen aus sich entlässt, und dieses Außen ist Subjekt und Welt. Aus der Stimmung strahlt die Intensität in gradueller Abstufung in

dieses Außen hinaus. Auch der Affekt enthält noch vieles ungeschieden in sich, grenzt sich aber bereits durch seinen Gegenstand von einem Außen ab. Für den Affekt ist alles „außen“, was ihn nicht betrifft: die andere Frau, die angesichts der Geliebten in ihrer Attraktivität verblasst, der Dritte, der mit meinem Hass nichts zu schaffen hat – was freilich nicht heißt, dass die Affekte nicht ihre je eigenen imperialistischen Strategien haben: So kann dieser Dritte als Zeuge der Bosheit des Verhassten einbezogen werden, als Ohr, dem sich der Hass ausführlich und im Detail bekennt, als Mit-Verhasster, wenn er meinen Hass nicht bestätigt.

Es scheint sich nun endlich eine Begriffsverwendung zu klären, die hier ohne jede Legitimierung einfach vorgenommen wurde: Als „Stimmung“ bezeichnen wir also die gegenstandslose affektive Offenheit der Welt, während der „Affekt“ im engen Sinn eine objekt- und, nach unseren Beispielen zu urteilen, vor allem personenbezogene Konzentration des Affektiven ist.

In der Tat, so oder ähnlich haben wir die Begriffe verwandt. Aber es gibt einen guten Grund, weshalb wir die Begriffe eingangs in Anführungszeichen gesetzt hatten und weshalb wir diese Verwendungsweise nicht selbst, wie es sich wohl gehörte, einer ausdrücklichen Erklärung und Rechtfertigung gewürdigt haben. Denn die ganze Argumentation zielt doch darauf, *dass diese Unterscheidung in letzter Schärfe nicht gemacht werden kann*. Auch die Stimmung hat doch wohl ihre Gegenstände, und wenn diese vielleicht auch austauschbarer sind, so bezieht sie aus ihnen doch ihre Bestätigung. Der Witz ist aber, dass diese bewusst rohe Unterscheidung, so wie jede andere auch, die das Feld des Subjektseins nach wesentlich unterschiedenen Phänomentypen aufzuteilen vorgibt, in letzter Konsequenz *willkürlich*, zumindest aber kontingent ist. *Stimmung und Affekt, und alle weiteren Begriffe, die zu einer Einteilung dieses Feldes dienen mögen und die durchaus ihre bedingte Rechtfertigung haben, dürfen doch nur als die verschiedenen kontinuierlich miteinander verbundenen Aggregatzustände der reinen Intensität aufgefasst werden*. (Dass die Beispiele des Affekts vorwiegend auf andere Subjekte bezogen waren, ist schließlich als Zufall zu betrachten. An dieser Stelle ist der Unterschied zwischen anderen Subjekten und nicht-subjektivem anderem noch nicht in aller systematischen Schärfe zu machen; der wirklich entscheidende Ort des Eintritts des anderen Subjekts wird erst im nächsten Kapitel Thema sein.)⁶

-
- 6 Zwar scheinen manche Affekte auf den ersten Blick nur schwerlich mit etwas anderem als mit Subjekten verbunden sein zu können, doch ist in dieser, oft etwas idealisierenden Sichtweise immer schon als gesichert vorausgesetzt, was diese Affekte „wirklich“ sind. Dagegen bemerken wir häufig, und meist mit einiger Geringschätzung, dass dieser oder jener manche Menschen wie Gegenstände auffasst und manche Gegenstände wie Menschen. Vielleicht unterscheidet der Affekt hier einfach in letzter Konsequenz noch nicht – und kümmert sich also nicht darum, ob er damit den Wohlmeinenden entspricht.

Dann ist es also das Wirken der Altermination, die der Intensität Formen gibt, in denen sie sich gestaltet, zerstörerisch, aber eben auch schöpferisch wirksam werden kann. Und dieses Wirken der Altermination ist doch die auszeichnende Fähigkeit des Menschen, insofern er *animal rationale* ist, Denken und Sprache hat. Dann wären also die phänomenalen Unterschiede, in denen sich mir die Intensität je gibt, Produkte einer Altermination, die zwar „meine“ ist, insofern sie auf meine „Sinngeschichte“ verweist, die aber nicht im Sinn eines souveränen Akts meinerseits aufgefasst werden darf. Im Gegenteil: Das Subjektsein hat sich ja längst als eine ganz und gar unverfügbare Angelegenheit erwiesen. Die Alterminationen verweisen mich auf eine Kultur- und Sprachgeschichte, deren Erbe wie auch Abweichung (*clinamen*) ich bin; allerdings eine Abweichung, die durch die Tatsache des Subjektseins selbst gegeben ist und mir wiederum nicht souverän gehört. (Dazu im nächsten Kapitel mehr.)

Aber, wird man einwenden, sind nicht die Stimmungen vor allem oft geradezu *sprachlos*? Wie sollen sie sich da der Altermination unterwerfen bzw. inwiefern geraten sie ins Spiel der Alterminationen? Wir müssen das ganz radikal sehen: *Alle Stimmungen sind sprachlos*. Genau deswegen drängen sie in ihrer Intensität, die die Grenzen des gesetzten Ich hinter sich lässt, auf eine Sprache, Versprachlichung, auch Vergegenständlichung hin, die ihnen jedoch niemals, zumindest nie ausreichend, zuteil werden kann. Insofern die Stimmung reine Intensität ist, umspielt sie die Grenzen des Ich wie der Dinge; *sie wirkt dabei selbst als Altermination der Welt und des Selbst, so wie sie von Welt und Selbst ihrerseits ihre eigene Bestimmung erwartet*.

An der Darstellung der letzten beiden Absätze muss nur noch eines in Frage gestellt werden: die Voraussetzung, die die ersten beiden Sätze machen. Gerade wenn wir behaupten, dass sich die Intensität ihrer eigenen Versprachlichung zuarbeitet, haben wir keinerlei Berechtigung mehr, von einer Intensität hier, einer Rationalität und Sprachlichkeit dort auszugehen. Das Denken ist nicht das andere der Intensität. *Es ist vielmehr ihr luftigster Aggregatzustand*.

Diese These mag provokant klingen, sie steht aber doch in Konsequenz mit allem Vorigen wie auch in Übereinstimmung mit den Phänomenen selbst. Wie sollte auch plötzlich ein ganz Neues und Anderes auftreten, das mit der Intensität so überhaupt nichts zu schaffen hätte – zumal wenn man bedenkt, dass wir ja überhaupt nur von Erscheinungsweisen der Intensität sprechen und sprechen können, die einem denkenden Wesen zukommen, die also bereits unter dem Gesetz der Altermination stehen. Die These vom Denken als einer anderen Erscheinungsweise der Intensität lässt sich aber auch ganz ebenso durchdeklinieren wie in den vorigen Momenten, die wir unterschieden hatten.

Denn das Denken ist durchaus ein Apeiron. Zwar gibt es sich die allergrößte Mühe, exakt dies nicht zu sein, sich in Eindeutigkeit und stabiler Wahrheit einzu-

richten. Aber eben diese Tendenz ist doch deutlichstes Zeichen dafür, dass diese Bestimmtheit, die es zu erreichen sucht, nirgends für es greifbar ist. Wir hatten längst gesehen, dass die Uneindeutigkeit sprachlicher Ausdrücke zu ihrem Wesen gehört, und wir werden dies im nächsten Kapitel noch einmal anhand besonderer Ausdrücke verfolgen. Ein Autor wie Derrida hat zudem in bestechender Weise gezeigt, wie das Streben der Theorien nach Eindeutigkeit, Bestimmtheit und Abgeschlossenheit diese in immer neue Untiefen, in immer neue *Abenteuer* verwickelt. Die Flurbereinigung des Denkens führt in immer neue unentdeckte Länder. Der einzige Weg, dem Denken ein Ende anzuweisen, ist, es abbrechen zu lassen, sei es durch den Rückzug auf Altbekanntes, die Berufung auf geoffenbartes Wissen oder schlichte Faulheit. Doch es bleibt das Faktum bestehen, dass *es immer weiter gehen muss*, solange es nur aufrichtig versucht wird. In dem Maße, in dem das Denken alles Apeirontische aus sich und seinen Elementen und „Instrumenten“ auszutreiben sucht, findet es ein Apeirontisches außer sich, das es zu erobern gilt – wie der Exorzist den Dämon nur aus einem begrenzten Leib vertreiben, nicht aber vernichten kann. (Und was ist das Dämonische anderes als das Apeiron in monotheistischer Gestalt?)

Das Denken ist *flirrende* Oberfläche, insofern es immer im Oszillieren von Buchstabe und Geist steht. Es ist flirrende *Oberfläche*, insofern es, mag es auch noch so „tief“ sein, doch immer nur an jenen dünnen Fäden der Begriffe und Kategorien entlang laufen kann, aus deren Oszillieren sich allererst eine „Tiefe“ und eine „Höhe“ je ergibt.

Und dass das Denken wesentlich Intensität ist, daran kann nur zweifeln, wer nicht denkt. Im Lesen eines Buches – gleich ob eines Romans oder der *Ethik* – führt die Erfahrung an eine Oberfläche, aus der heraus sich die Kraftlinien des Textes wie aus einem wabernden Ozean erheben. Auch eine Unterhaltung zeigt doch geradezu an ihrer Intensität den Grad ihrer Wahrheit an. Wo ich dagegen mit einigen Schlagworten, mit Gruß-, Konversations- und Abschiedsformeln ein Gespräch bestreiten kann, da hat dieses in Wirklichkeit kaum stattgefunden, zumindest wurde dabei nicht gedacht. In der Tat lässt es sich als Regel festhalten, dass, wo keine Intensität erfahren wird, auch nichts gedacht wird.

Das alles führt zu einer besonderen Charakteristik der Verhältnisse, die das Denken zum Apeirontischen einnimmt. Der erste Aspekt wurde bereits genannt: Das Denken verschifft das Apeirontische nach Draußen, es weist alles aus, was nicht legitimierende Papiere vorzeigen kann. Es kann dies aber nur unter einer besonderen Bedingung: Wenn die Stimmung sagt, es gäbe kein Einzelnes, wenn sie jedes Einzelne übersteigt und damit zur ersten Meta-Physik wird; wenn der Affekt nur Einzelnes kennt mit dessen in sich beschlossener Wahrheit und damit als bloße Tautologie Altermination und logische Zeit leugnet – dann ist das Denken jene Modulation der Intensität, die beides dialektisch gegeneinander ausspielt und souverän erklärt: *Die Wahrheit von Allem und dem Einzelnen ist nicht in ihm (d.h. in der To-*

talität der Seienden oder in den Einzelnen). Im Vollzug der Altermination, in der Hypostasierung des Vertex, in der Missachtung der „natürlichen Zeichen“ und damit letzten Endes in dem Bestreben, die logische Zeit – die man eben zwischendurch akzeptieren muss, begrenzt und endlich wie der Mensch ist – auszuhebeln, gelangt das Denken zu einer Verdoppelung der Welt und des Subjekts. Im Denken löst sich die Wahrheit aus der Welt, um diese – mit ihren „Zufälligkeiten“, „Abweichungen“, „Ausnahmen“, die die Regel bestätigen, ihrer „Verrücktheit“, „Unvernunft“, und was man noch alles anführen wird – dem Apeiron zu überlassen. Das Denken löst sich genau in diesem Zuge auch aus seiner eigenen Verbindung zum Apeirontischen, die daher so schwer wieder aufzufinden ist.

Das Denken verdoppelt also die Welt und hält von dieser verdoppelten Version aus Gericht: wahr, falsch, zweifelhaft, bloßer Schein, Irrtum, Abweichung, Sünde, irrelevant... All das, was wir in II, 2 als das von der jeweiligen Artikulation von Welt Ausgeschlossene untersucht hatten.

Diese Verdoppelung gilt selbst für solches Denken, das es sich zur Aufgabe macht, ja: das scheinbar demütig erklärt, der „Welt“ ihr Recht wiedergeben zu wollen – denn um ihr ihr Recht zu geben, muss man ihr erst das *Wort* geben, und schon ist man wieder in der Grenzenlosigkeit des Denkens angekommen und damit in dessen Ansprüchen, die von keiner noch so wohlmeinenden Philosophie durch die bloße Absichtserklärung unterlaufen werden können. In der Tat gilt diese Schwierigkeit – da sie eben eine dem Denken als solche wesentliche ist – auch noch für eine phänomenologische Philosophie, die diese Verdoppelung der Welt zu destruieren berufen ist. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, dass man es mit einem transzendentalen Schein im strengen Kantischen Sinn zu tun hat.

Das Denken – als extremster Punkt der Modulation des Apeiron – hat also das Apeiron aus sich ausgeschlossen, und im gleichen Zug hat es dieses aus seinem eigenen Geschöpf ausgeschlossen, dem Gedachten. Freilich gehört dieses Gedachte niemals einem Subjekt ganz privat und als persönliche Schöpfung an; vielmehr handelt es sich um nichts anderes als um den *Denkstil*, der in II, 2 analysiert wurde. Dieser ist, wie er die Welt immer schon im Abbild verdoppelt hat, selbst Abbild und verkehrte Verdoppelung, nämlich der „Stimmung“: Beide schließen das Sein im Ganzen auf.

Der Denkstil aber, in seiner Verpflichtung auf die „Wahrheit“, vermag es, eine Performativität zu gewinnen, die der „bloßen“ Stimmung abgeht. Denn der Denkstil *macht sichtbar*. Und er macht nicht nur die Welt sichtbar, in jener unumgänglichen Abschattung, die das Schicksal des menschlichen Subjekts ist, sondern er macht eben auch das menschliche Subjekt *allgemein und im Besonderen* sichtbar. Er ist es, der eine „Tiefe“ und eine „Höhe“, im metaphysischen wie im „psychologischen“ Sinn stiftet. Er ist es, der die Grenzen setzt, die das Apeirontische des Subjekts immer wieder unterspülen oder überschwemmen wird. Daher ist auch deutlich, dass die Rede von einer „Verdoppelung“ immer nur eine nachträgliche Abstraktion ist,

die das Wirken des Denkstils als eines, der Wahres von Falschem, Wirkliches von nur Scheinbarem oder auch nur Theoretischem trennt, längst vorausgesetzt hat.⁷

Das Entscheidende für dieses Kapitel bleibt aber die Feststellung, dass von einem Kontinuum der Intensität ausgegangen werden muss, aus dem „Stimmung“, „Affekt“ und „Denken“ nur in kontingenter Weise Abschnitte herauslösen, um sie einander entgegenzusetzen. Da diese, wie jede solche Herauslösung immer im Zusammenhang eines Denkstils geschieht, ist sie nicht „unwahr“. Sie bleibt aber nicht einfach nur eine mögliche neben anderen, sie ist vor allem eine, die ihre Wahrheit aus der Performativität der Theorien, die sie aussagen, selbst her gewinnt. Das Kontinuum der Intensität existiert nirgends an sich, es ist als das Vorausgesetzte und „Materiale“ der Alterminationen immer nur indirekt erfahrbar, ja: es ist noch nicht einmal zu bestreiten, dass es Unterschiede innerhalb dieser Kontinuität gibt – so wie ja auch die Kontinuität des Farbspektrums nicht die Unterschiede der Farben einebnet.⁸ Gleichwohl ist offenkundig, dass jede Stufe, die unterschieden werden

7 Nach allem Ausgeführten lässt sich auch in wenigen Worten umreißen, wieso Heidegger hier nicht auftaucht, wo doch seine Theorie der Befindlichkeit in *Sein und Zeit* (v.a. im § 29) das Thema der Stimmung oder Gestimmtheit dem phänomenologischen Denken überantwortet hat. Heidegger fasst die Befindlichkeit als Konstituens der Erschlossenheit von Welt; allerdings bleibt in seiner sehr formalen ontologischen Analyse die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit von Welt außen vor. Dass sich Welt und Ich in diesen Entwürfen je anders konstituieren könnten, was Welt und was Ich je bedeuten, sind keine Probleme, vor die er sich stellt. Die Denkfigur einer formalen Rahmung, die so oder so ausgefüllt werden kann, ohne dass die Rahmung selbst davon betroffen wäre, ist in *Sein und Zeit* noch voll wirksam und kleidet sich dort meist in die Gegensatzpaarung „existenzial-ontologisch“ vs. „existenziell-ontisch“. Solche eindeutigen und einseitigen Fundierungen sind uns bereits im Ersten Teil fragwürdig geworden. Außerdem hat sich im letzten Schritt gezeigt, dass das, was hier als „Stimmung“ bezeichnet ist, sich in den Zusammenhang einer Intensität einreihen muss, von dem her es sich als solidarisch mit deren anderen Modulationen erweist, inklusive des „Denkens“.

8 Der Vergleich stammt von Gómez Dávila, der ihn im Kontext einer seiner Polemiken gegen das demokratische Denken verwendet: „Aufgrund des lückenlosen Zusammenhangs des Sonnenspektrums streitet der Demokrat ab, dass es verschiedene Farben gibt.“ (278) Unabhängig von der politischen These muss das grundlegende denkerische Problem: strikte Grenzen oder fließende Übergänge? – mit all seinen Aporien ernst genommen werden. Ich sehe als Ausweg aus diesen Aporien nur den Pfad, dem ich hier überall folge: die *Genese* der Unterschiede zu verfolgen und verständlich zu machen.

kann – und auch das Denken –, ihre Solidarität mit dem Wirken der reinen Intensität aufrechterhält, ja, aus ihr allererst ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit gewinnt.⁹

Aber ist das nicht eine Paradoxie, sogar ein handfester Widerspruch? Denn einerseits soll das Denken einer der Aggregatzustände der reinen Intensität sein, also von dieser als ein besonders verdünnter Ausläufer herkommen – andererseits aber soll von ihm, dem Denken in der Gestalt des Denkstils, die Altermination der Intensität selbst herkommen und damit die Performativität aller Theorien. Wie lässt sich diese doppelte und ganz gegenläufige Charakterisierung rechtfertigen?

-
- 9 In seinem *Essai sur les données immédiates de la conscience* widmet Bergson der Intensität das erste Kapitel. Er spricht dort sogar auch von einer „reinen Intensität“ (6). Seine Beobachtungen und Erklärungen sind äußerst eindrucksvoll, und es lässt sich außerdem nicht leugnen, dass eine Grundüberzeugung vor allem dieses Dritten Teils im Wesentlichen auf Bergson zurückgeht: dass man nämlich die Unterscheidungen, die das Denken in ein dynamisches Kontinuum einführt, nicht für die Sache selbst halten darf und daher den Weg zu diesem Kontinuum suchen muss. Doch gerade in dieser Hinsicht scheint Bergson in diesem ersten Kapitel des *Essai* nicht konsequent genug zu sein: Überall ist noch die prinzipielle klare Unterschiedenheit der „Bewusstseinszustände“ vorausgesetzt, selbst wenn ihre gegenseitige Durchdringung immer wieder betont wird. Dieses Problem steht in Zusammenhang mit einem zweiten, wodurch sich unser Ansatz von dem Bergsons unterscheidet: Er kommt, wie es scheint, zu keiner eindeutigen Position bzgl. der transzendentalen Problematik, unter der sich uns die Tragweite der Intensität, wie sie hier beschrieben wird, erst erschließt. Im zweiten Kapitel wagt sich Bergson weiter in der Beschreibung jener reinen Intensität vor, vor allem ab 90 unter dem Titel einer „qualitativen Mannigfaltigkeit“. Die Unklarheit seiner Argumentation entlarvt aber auch hier wieder seine fehlerhafte Problemstellung: So spricht er geradezu von zwei Ich (*moi*), dem intensiven grundlegenden und dem extensiven und oberflächlichen, betont aber zugleich, dass es sich natürlich in Wirklichkeit nur um eines handle. Auch thematisiert er richtig den Einfluss der Sprache auf das Erleben (98). Doch überall regiert hier nur die Entgegensetzung des Wahren und Falschen, eines „moi fondamental“ einerseits, das eine „conscience inaltérée“ erfassen könne (96), und eines „zweiten Ich“, der das erste überdecke („recouvre“, 103). Und dann ist gar von einem „Schleier“ die Rede, der zwischen unser Bewusstsein und uns selbst gesetzt sei (100); auf 168 handelt Bergson schließlich von „le moi dans sa pureté originelle“. All diese Oppositionen suggerieren die Existenz einer Grundlage und ihrer gewissermaßen nachträglichen Verfälschung. In Wirklichkeit aber ist der Mensch immer schon und *wesentlich* auch „quantitativ“, „räumlich“, mit einem Wort *sprachlich*, weshalb diese wertenden Entgegensetzungen, mit denen Bergson operiert, ihren Nutzen verlieren. Wir werden in den nächsten Kapiteln diese Verhältnisse noch näher zu fassen suchen.

3. Der Name, ein Messer (Der Name, 2)

No sai cora-m fui endormitz
ni cora-m veill s'om no m'o ditz
per pauc no m'es lo cor partitz
d'un dol corau
e no m'o pretz una fromitz
per Saint Marsau.

Je ne sais quand je fus endormi
quand je veille si on ne me le dit
à peu ne m'est le coeur parti
d'un deuil de coeur
et j'en ai moins souci que de fourmi
par Saint Martial.

Ob ich jetzt schlafe, weiß ich nicht.
Ein andrer geb mir Unterricht!
Beinah schon nimmt mein Herz Reißaus
Vor Herzensqual;
Das schert mich keine Kirchenmaus
Bei Sankt Martial!¹

Ein anderer soll Guillaume Aufschluss darüber geben, ob er schläft oder wacht. Genau das erhofft sich auch Descartes. Und in der Tat unterscheidet sich dessen Figur einer Philosophie des Bewusstseins von der Kantischen genau dadurch, so wie wir im Zweiten Teil das dialektische Denken anhand des *Römerbriefs* gelernt hatten, in dem Paulus sich ebenfalls von Anfang an in den Namen eines anderen stellt.

Und hierin liegt auch die Auflösung dieser scheinbaren Paradoxie, auf der das vorige Kapitel endete: dass das Denken zugleich verdünnte Intensität und – als Denkstil – jene Instanz ist, aus der her das Apeiron seine performative Bestimmtheit erhält. Denn Fleck hat ja in seiner Analyse des Denkstils bereits darauf aufmerksam gemacht: Die Wahrheit des Denkstils, und dann seine „Inhalte“ werden

1 Ich habe hier an der Übersetzung von Dutli eine kleine Veränderung vorgenommen, indem ich im vierten Vers „vor lauter Qual“ durch „vor Herzensqual“ ersetzt habe. Die Wiederholung von „Herz“ erfüllt ihre gute Funktion in diesem Text, der die „Leiden“, die er nennt, zugleich karikierend destruiert.

zuerst *verkündet*, in einer autoritativen Setzung *behauptet*; unter dieser Bedingung erlernt der Adept das Denken, als eines, das er noch nicht versteht und dessen Wahrheit (oder zumindest die Autorität des Meisters) er, als erste Lektion, voraussetzt.²

Nichts anderes findet hier statt: Der erste Akt, in dem das Subjekt sich in seiner apeirontischen Natur beschnitten und begrenzt findet, ist die *Verleihung eines Namens*, und zwar *durch einen anderen*. Dieser Name wird nicht *verstanden*; wohl aber wird sein *Anspruch* erfahren. Der Name ist wie ein Stein, der in die Wasser des Apeiron geworfen wird, oder wie ein Messer, das in die Haut der Intensität gleitet.

Der entscheidende Punkt in Bezug auf den Namen ist eben dies, *dass er von einem anderen verliehen wird und dass er zuerst nicht verstanden wird*. Dagegen wird dem anderen unterstellt, er wisse, was der Name zu sagen hat. Im Namen trifft mich also eine *Realität*, die *nur als fremde* ihre Eindeutigkeit und ihren Anspruch an mich behaupten kann. Der Name ist in ganz ursprünglicher Weise jenes „natürliche Zeichen“, und Aufgabe des Namens ist es, das Schwanken des Vertex zu beenden, das sich gerade in ihm realisiert. Denn der Name ist das, dem immer schon unterstellt wurde, dass dieses Schwanken dort einer stetigen Ruhe und Orientiertheit gewichen ist.

Diese Sätze werden fasslicher, wenn man dem, was der Name ist und tut, näher tritt. Zweierlei kann man unter dem „Namen“ verstehen, wobei sich zeigen wird, dass beides aufeinander verweist.³ Zunächst ist der Name schlicht der Eigenname, den ein jeder von seinen Eltern verliehen bekommt. Schon die Tatsache, dass dieser Akt der Namensverleihung üblicherweise nicht in der Abgeschlossenheit der kleinen Klausel, nicht in der Dreifaltigkeit von Mutter, Vater und Kind vor sich geht, sondern in jener ganz anderen Dreifaltigkeit, die neben dem Kind und den Eltern noch die Gemeinschaft als eine Instanz der Anerkennung und Beglaubigung herbeizitiert und fordert, deutet an, dass die Unterscheidung, mit der wir anfangen, nur eine bedingte ist. Gleichwohl lässt sich von diesem ersten „Namen“ beginnen: Der Name wird immer von einem anderen verliehen. Er ist zugleich immer ein bestimmter Name, der zwar meiner ist, mir aber nicht wirklich angehören kann. Er hat etwas Widerstrebendes an sich, denn er verteidigt seine Eigenständigkeit, durchaus auch seine besondere materielle Verfasstheit (d.h. sich, insofern er „Signifikant“ ist). Zwar ist der Name meiner, und ich bin derjenige, der sich zuallererst über einen Namen identifiziert; doch kann ich unter keinen Umständen mit meinem Namen zusammenfallen. Mein Name soll also „für mich stehen“ und doch steht er zuerst und für immer unreduzierbar *für sich*. Selbst im günstigsten Falle lässt sich diese

2 Fleck: Entstehung und Entwicklung, 73 f.

3 Vgl. zum Folgenden auch den Coriolan-Aufsatz in der *Apeirontologie*.

Differenz und die „Eigenständigkeit“ des Namens nicht auflösen: Wenn Denny Crane – jener ins Licht eines sanften Humors gerückte Narzisst aus *Boston Legal* – sich mit seinem Namen so identifizieren kann, in diesem derartig seine Essenz verdichtet sieht, dass er seine Argumente mit der stolzen Statuierung seines Namens beschließt, so als gewönnen sie in letzter Konsequenz aus diesem ihre Gültigkeit – dann hat er gerade nicht die Distanz zwischen sich und seinem Namen überwunden, sondern er verewigt sie vielmehr in jeder mit diesem speziellen Ausrufungszeichen versehenen Aussage. Denn er spricht, indem er zitiert, und dass er selbst derjenige ist, der so spricht, dass seine Sätze sofort zu Zitaten werden *müssen*, ändert nichts daran, dass der Name sich wie ein Keil in die Vollständigkeit und Selbstgenügsamkeit drängt, die er gerade abschließen sollte.

Der Name ist also etwas anderes als ich und etwas, das von einem anderen verliehen wird. Und schon in dieser doppelten Charakteristik läutet er das Ende einer jeden Idee von unerreichbarer und ganz und gar privater „Innerlichkeit“ ein. Wenn der Name „privat“ ist, dann gehöre ich selbst eigenartigerweise zu denen, die hier der Teilhabe beraubt (*privati*) sind. Denn der Name stellt immer und durch seine besondere Gestalt in eine vielfältig bestimmte Kontingenz: in eine Geschichte (genauer: in Geschichten), in eine Kultur, eine Religion, eine Zeit, in Sprache, Sitte, Tradition – und auch dort, wo der Namensgeber sich durch seine Wahl *gegen* diese Kontingenzen zu stellen suchte, stünde er in eben dieser Gegenstellung noch *im* Umkreis dessen, von dem er sich zu lösen suchte. Da der Name also selbst den Eltern nicht „privat“ angehört, leuchtet auch ein, weshalb die Sanktion der Gemeinschaft meist unerlässlich ist. Schon in meinem Namen bin ich also über eine Selbstgenügsamkeit ebenso hinaus wie über eine Privatheit im Kreis einer „Kernfamilie“ (selbst eine ausgesprochene Chimäre bürgerlicher Ideologie).

Der Name ist also von einem anderen verliehen, er behauptet seine (vor allen Dingen materiale) Eigenständigkeit gegen mich, er reiht in ein mannigfaltiges Netz von Kontingenzen ein. Als sei das alles nicht genug, *vervielfältigen* sich die Namen unabsehbar. Lauter neue Realitäten entstehen, von Namensverkürzungen über Kose- und Spotnamen zu den Spitznamen. Diesen Namen sind oder (im Falle der Spitznamen, die einmal eine Gelegenheit hatten, in der sie entstanden) werden eigenartig *leer*. Die Namen bedeuten nichts, und wenn sie etwas bedeuten (so wie man sich über die Etymologie des eigenen Namens belehren lassen kann), dann sind sie nicht in dieser ihrer Bedeutung relevant, sondern dadurch, dass sie scheinbar eindeutig auf jemanden verweisen, mit dem sie nie zusammenfallen können. Letzteres nicht nur, weil sie eben als Zeichen nicht mit dem Bezeichneten identisch sind, sondern auch und vor allem dadurch dass sie zugleich und unauflöslich die Individualität und Identität von jemandem stiften sollen, und das nur können, indem ein anderer sie verleiht. *Im Herzen des Subjekts behauptet sich das Fremde des Namens, den ein anderer verliehen hat.*

So stellt bereits der Eigenname – die so harmlose und alltägliche Sache – das Subjekt in ein Geflecht, das dieses übersteigt, das es aus seiner Partikularität längst herausgelöst hat, um es in eine Kultur, eine Tradition und Sprache einzugliedern.

Nun setzt sich aber die Vervielfältigung der Eigennamen in andere Bereiche fort, die aber nur graduell von diesen unterschieden sind. Daher kann ich mir hier erlauben, diesen weiteren Bereich zugleich spezifisch als auch generell als „Name“ zu bezeichnen. *Unter einem Namen verstehe ich einen Ausdruck, der in wesentlicher Einheit Deskription und Normativität vereint. Der Name öffnet so das Reich des Deontischen, in dem ein Subjekt immer steht. Das Subjekt ist einem Anspruch ausgeliefert.*

Die Verdichtung von Deskription und Normativität gibt dem Namen eine charakteristische *Unschärfe*. So kann etwa eine Nationalität ein solcher Name sein: Was bedeutet es, Römer zu sein? Für Shakespeares Coriolan stellt sich diese Frage in gnadenloser Dringlichkeit. Zum einen sind sehr wohl all jene „Römer“, die durch den „Zufall“ ihrer Geburt diesen Verfassungsrang des römischen Bürgers für sich beanspruchen dürfen. Andererseits erkennt Coriolan im Römer-Sein einen *absoluten Anspruch*, dem ein jeder, auch der legitime römische Bürger, und gerade dieser, allererst gerecht zu werden hat. Was aber heißt es nun, ein Römer zu sein? Und wer, vor allen Dingen, entscheidet darüber?

Genau darin liegt das Problem und, wenn man so will, das *proton pseudos* des Subjektseins: Indem der Name in einem autoritären Akt verliehen und übermittelt wird, muss das Subjekt – das in eben diesem Akt als Subjekt erst auftreten kann – den Namen als etwas hinnehmen, was in sich wohlbestimmt ist, was also seinen Widerstreit zwischen dem ganz und gar Partikularen und dem Allgemeinen, zwischen der Deskription und der Normativität längst hinter sich gelassen hat, was sich jenseits aller logischen Zeit in die Aseitität der Wahrheit zurückgezogen hat. In dem gleichen Zug erscheint jener andere, der solche Namen verteilt und verteilen *darf*, als derjenige, der in privilegierter Verbindung zu dieser wahren Wahrheit steht, als Autorität eben.⁴

Die Diskrepanz von Unwissenheit und Wahrheit, nur vermittelt durch einen anderen und mehr noch dessen materialisiertes Verdikt, den Namen, schafft den ge-

-
- 4 Ist die transzendente Charakteristik der Wahrheit von der Autorität des anderen abhängig oder umgekehrt dessen Autorität davon, dass die Wahrheit als solche vermutet und unterstellt wird? Die Frage ist ganz und gar hinfällig, denn das einzige, was „im Ursprung“ tatsächlich ungeschieden wirkt, ist die Autorität als solche, und das einfach deswegen, weil der Name zuerst als eine Realität (ein „Signifikant“) mit einer noch ganz entrückten Wahrheit auftritt, mit der Unterstellung eines Signifikats also, das in sich bestimmt und fest ist, das aber *noch nicht verstanden* ist. Autorität der Wahrheit und Autorität ihres Verkünders sind also ein und dieselbe, höchstens zwei Aspekte, die sich gegenseitig stützen, und das in ihrer Antithese zur eigenen Unwissenheit.

waltsamen Einschnitt in das Apeiron des Subjekts. Diese „erste Lüge“ des Subjektseins ist zugleich eine vollkommen unvermeidliche, sie ist der Anfang des Subjekts überhaupt und im vollen Sinn. Gäbe es diesen Einschnitt, dieses Messer des Namens nicht, bliebe das „Subjekt“ tatsächlich für immer in einer so vollkommen privaten Innerlichkeit eingeschlossen, dass all diese Begriffe – „privat“, „Innerlichkeit“, „Subjekt“ – überhaupt keine Bedeutung mehr erlangen würden. Gleichwohl müssen wir die Tragweite dieser Analysen schon jetzt bemerken: In radikalster Abkehr, ja sogar in einer vollkommenen Umkehrung des cartesischen Gedankens steht am Ursprung des Subjekts nicht eine unbezweifelbare Wahrheit – die des *cogito*, aber noch grundsätzlicher die eines seiner Natur nach wahrhaftigen Gottes –, sondern vielmehr ein Irrtum, eine Lüge. (Das griechische „*pseudos*“ sagt gut das ganze Ausmaß des Verfehlens der Wahrheit aus, noch vor aller Unterscheidung in verschiedene Weisen oder Ursachen dieses Verfehlens.)

Der Eigenname führt also in die *Allgemeinheit* ein, die sich zugleich als eine entpuppt, die notwendig nur eine *kontingente* sein kann; der Name führt in die Dimension des *Deontischen* ein, das aber wesentlich nur *unscharf* sein kann. Die Namen sind dabei Realitäten, materiale, wohlbestimmte „Dinge“ („Signifikanten“); nur in dieser Materialität können sie wirken. Als leere und unscharfe haben sie aber keine „Bedeutung“, kein „Signifikat“; und in der Verquickung dieser Unmöglichkeit zu sagen, was sie meinen und wollen, einerseits und dem Anspruch, in den sie stellen, andererseits liegt die Notwendigkeit und die Weise ihres Wirkens beschlossen. Was dem Namen unterstellt wird, ist, dass bei ihm alles Schwanken des Vertex bereits zum Stillstand gekommen ist. *Für mich* ist er aber immer das genaue Gegenteil: ein bedenklich weit ausholender Vertex, umso unsicherer in Wirklichkeit, je größer die Stabilität, die ihm unterstellt ist.

Weiterhin verweisen die beiden Aspekte – die Partikularität und „Zufälligkeit“ der Zugehörigkeit einerseits und die Universalität der Ansprüche andererseits – aufeinander: Nur der kontingent situierte Mensch kennt überhaupt den Anspruch auf Universalität, welche letztere schon im ersten Namen, in der Sprache und vor allem in der Performativität, die damit gestiftet und wirksam ist, begonnen hat. Man vergleiche nur die Gestalten der *pietas*, von einer römischen Tugend zur christlichen Frömmigkeit: Die erstere ist verkörpert durch das Bild des flüchtenden Äneas, den greisen Vater auf den Schultern, den Sohn an der Hand und vor allem die Penaten in der anderen. Von der konkreten Situiertheit in Raum und Zeit strahlt die Universalisierung gewissermaßen aus, über die nächsten Verwandten hin zu den einer Familie und einem Haus besonders gewogenen Schutzgöttern. Die Beziehung der (plural und wirksam vorgestellten) Transzendenz zum Partikularen reißt dort nirgends ab. Andererseits bleibt aber die Unterwerfung unter den einen einsamen und absoluten Gott nicht ohne Beziehung zum Partikularen, im Gegenteil: Die Absolutheit der dort erreichten Transzendenz, des Überflugs über die Welt der Kontingenz, geschieht im Namen einer Figur *innerhalb* dieser kontingenten Welt, die den

schwindelerregenden Sprung zu jener wage, gleich ob das ein Gottessohn oder ein Prophet ist.⁵ *Nur die Partikularität und Kontingenz des Namens macht ein Ausholen ins Universale möglich.*⁶

Welche Funktion erfüllt dann der Name, welche Funktion kann er erfüllen, da er doch als *proton pseudos* so leer und unscharf bleibt, dass man von ihm nicht sinnvoll sagen könnte, er habe ein Signifikat? *Der Name dient als Vertex des Ich.* Der Name ist es, der für das Subjekt als Umkehrungs-, Umbiegungs-, Reflexionspunkt fungiert, von dem aus es auf sich selbst zurückkommen kann. Dieses Zurückkommen ist aber nicht eine einfache Spiegelung; es bringt vielmehr etwas Neues und Anderes hervor. Dieses Neue und Andere ist das Ich oder das Selbst als die „Objektivierung“ des Subjekts. Wieder die Erinnerung: Subjekt und Ich/Selbst dürfen unter keinen Umständen hypostasiert oder voneinander abgelöst betrachtet werden. Das „ganze“ Subjekt, der „Mensch“, ist nur in diesem Wechselspiel einer Intensität, der ein Schnitt, eine Wunde zugebracht wurde, aus der heraus sie sich als eine wohlbestimmte und umgrenzte vorfindet.

Aber hatten wir nicht im Zweiten Teil die Realisierung des Vertex untersagt, zumindest solange darunter eine transzendente Funktion zu verstehen ist? War das nicht der Unterschied zwischen einer metaphysischen und einer transzendentalen Sichtweise, die zwar aufeinander verwiesen bleiben, die aber dennoch als unterschiedene Momente der logischen Zeit gefasst werden müssen? Und wäre diese These – des Namens als des Vertex für das Ich – nicht geradewegs ein Verstoß gegen diese Kautel: die Realisierung einer transzendentalen Funktion?

Allerdings besteht hier aus einem doppelten Grund keine Gefahr: Erstens ist das doch eine kuriose Realisierung, die so vollkommen unfassbar bleibt. Es ist genau die Natur des Namens, dass er leer und unscharf bleibt, die ihn zum Vollstrecker

- 5 In Bezug auf das Christentum hat Kierkegaard dieses Paradox in den Mittelpunkt gerückt. Es ist zudem interessant, dass in den Wende vom Judentum (dem seine partikulare Natur zur Auszeichnung, nicht etwa zur Einschränkung wird) zum universalistischen Christentum das Verhältnis zum Apeirontischen nicht sein Ende findet; es kehrt sich vielmehr nur um, und das in besorglicher Weise: Was für das Judentum relativ deutlich als ein Äußeres ausgeschlossen bleibt, nämlich schlicht die Nicht-Juden, kehrt im Christentum, dieser dem Anspruch nach ausnahmslosen Religion, als die keineswegs so ohne Weiteres bestimmbare Masse der Verdammten wieder.
- 6 Die Flucht des Äneas zeugt davon, denn in einigen Varianten entkommt er *mit Wissen der Griechen*, also der Feinde und Zerstörer Trojas. Und diese zollen der *pietas* des Äneas – auch wenn sie sich auf *dessen* Familie und auf bestimmte, den Griechen vielleicht sogar feindlich gesinnte Götter bezieht – ausdrücklich Anerkennung (vgl. dazu etwa Moseley: Pius Aeneas). Griechen und Trojer treffen sich also in der *Beziehung* auf eine Transzendenz, die ihre Situiertheit offen annimmt.

dieser transzendentalen Funktion macht, ohne dass der Vertex damit festgestellt, fixiert oder auch nur halbwegs fasslich wäre. Das kann versucht werden – und Shakespeares Coriolan, Canettis Soldat ebenso wie die soldatischen Männer bei Theweleit zeugen von diesem Versuch –, doch die Füllung und Präzisierung des Namens, von der Reduktion der Vielzahl der Namen auf einen ist niemals schon erworben; diese Verfestigung des Namens zu einem *metaphysischen* Operator des Selbst wird nur immer als längst gesichert *vorausgesetzt*. Umso verzweifelter und brutaler muss der Kampf gegen sein Entgleiten sein. (Kein Wunder also, wenn dieser Kampf ausgesprochene Krieger anzieht – wie in unseren Beispielen – und wenn er zugleich den Krieg zum Element des Seins selbst und alle Menschen a priori zu Kriegern erklärt.)

Zweitens muss man noch einmal unterscheiden zwischen der metaphysischen Theorie des Namens und der transzendentalen: Zum ersteren bekennt sich Coriolan, das letztere versuchen wir. Doch *innerhalb* der transzendentalen Theorie lässt sich zwischen Metaphysik und Transzendentalanalyse nur noch abstraktiv unterscheiden. Denn wenn es stimmt, dass es die Namen in ihrer performativen Kraft sind, die hervorbringen, was ein jeder von sich je zu wissen können glaubt, wenn sie also das Ich in seiner Wirklichkeit erst schaffen, dann sind die transzendentalen Strukturen zugleich auch die wahren metaphysischen Strukturen. Oder anders ausgedrückt: *Das Zusammen- und Widerspiel von (klassisch) metaphysischer Auslegung und transzendentaler Betrachtungsweise bildet das Ganze unserer Metaphysik (der Metaphysik der Immanenz).*

Da also erstens der Name (gerade seinem Wesen nach) nicht zum metaphysischen Operator der Bestimmtheit geeignet ist, auch wenn ihm genau dies immer unterstellt wird, besteht keine Gefahr der Realisierung des Vertex. Da zweitens der Vertex, einmal die Position der Immanenz eingenommen, zugleich metaphysischer und transzendentaler Operator wird, fällt diese Unterscheidung, die nur für eine zu überwindende Metaphysik greift und darüber hinaus zu ihrer Kritik eingesetzt werden muss.

Das Subjekt erhält einen Namen, und dieser Name wird ihm zum Umkehrungspunkt, zum echten Vertex des Selbst. Denn der Name ist nicht identisch mit ihm selbst, er bleibt etwas anderes, und gehört ihm doch intim zu. Der Name ist der Hebel, über den ein Subjekt auf sich selbst zurückkommen, den Blick umbiegen kann. Der Name ist Vertex, er ist ein anderes, das als anderer Ort der Bestimmung des Selbst ist, er markiert also jenen Ort, von dem her etwas als etwas begriffen werden kann, mit einem Wort: *Der Name ist in Bezug auf das Ich das „Alter“ der Altermation.* Nur durch den Namen wird ein Subjekt zu jemandem und zu etwas.

Und dieser letzte Satz muss beim Wort genommen werden: Jenes nicht Formalisierbare und rein Partikulare des Subjektseins transformiert sich im Namen in das Allgemeine des Jemand-Seins und stellt sich in den Anspruch des „Etwas“-Seins,

überschreitet sich also hin auf Dimensionen des Seins, in der „Personen“ vorkommen, aber nur, indem sie längst in die Sozialität übergegangen sind bzw. im Dienst von Etwas stehen. Erst in diesen Dimensionen kann es Sprache, Gemeinschaft, Allgemeines und auch erst Verständliches geben.⁷

Warum könnte das das schlichte „Ich“ nicht erreichen? Aus einem doppelten Grund: Erstens ist das „Ich“ die Fiktion – eine notwendige zwar, aber gleichwohl die Fiktion – einer ganz privaten Innerlichkeit, in das kein anderer zu dringen vermag. Es ist zugleich jenes Formalste, was ein Subjekt von sich aussagen kann; doch gerade ob seines Formalismus, der für jedes Subjekt ohne allen Unterschied gilt, bleibt das Subjekt, betrachtet als bloßes „Ich“, diesseits aller Allgemeinheit oder allen Anspruchs. Zweitens aber und wichtiger ist doch das „Ich“ vor allen Dingen als *ein Effekt des Namens* aufzufassen: Das Ich-Sagen ist ja nicht falsch, kein Irrtum, keine Naivität; es muss lediglich in seinen Zusammenhang zurückgestellt werden. Das „Ich“ setzt immer schon den gewaltsamen Eingriff des anderen voraus. Wenn es also eine private Innerlichkeit andeuten soll (und damit auch sein gutes Recht behauptet), dann erweist sich diese „Innerlichkeit“ als Produkt eines anderen.

Es ist wichtig zu bemerken, dass hier keine „intime Berührung“ stattfindet zwischen dem Subjekt und jenem anderen, der ihm den Namen erteilt. Auf beiden Seiten des Verhältnisses steht eine fundamentale Ignoranz: Dass das Subjekt sich immer einem Namen gegenübersteht, den es nicht versteht, dessen Autorität es aber voraussetzt, wurde bereits gezeigt. Aber auch der Namensgeber urteilt nicht aus der Position eines souveränen Wissens heraus: Bei der Verleihung des Eigennamens durch die Eltern ist das offenkundig; was wüssten diese auch bereits über das Kind. Der Name dient vielmehr als ein Versprechen auf etwas, was dieses sein könnte; noch deutlicher ist die Zumutung dort, wo ein Kind *nach einer dritten Person* benannt wird. Dasselbe gilt aber noch für die „Offenbarung“, die der kleine Sartre in Bezug auf seine kommende „Karriere“ durch seinen Großvater erhält (und die wir oben schon erwähnt hatten). Auch hier wird ein Name verliehen, auch hier in einem autoritativen Akt, auch hier – wo sich der Großvater, um eine gängige Formulierung zu nutzen, „auf Erfahrungen stützt“ – kann in keiner Weise behauptet werden, dass der Name eine getreue und wissende Zusammenfassung des Wesens des Kindes ist. Auch dieser Name bleibt „abstrakt“ im Hegel’schen Sinn.⁸

Es kommt also zu keiner Berührung, schon gar nicht zu einer intimen (letztere setzt nämlich die Innerlichkeit voraus, die doch erst Effekt der Namen ist). Was von einem zum anderen gleitet, ist lediglich der Name, diese schneidende Realität. Ein

7 Vgl. dazu auch Hegel: Phänomenologie des Geistes. 376: „Ich ist dieses Ich – aber ebenso *allgemeines*; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden *dieses* Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit.“

8 Hegel: Wer denkt abstrakt? In: Jenaer Schriften 1801-1807. 575-581.

Schnitt hat stattgefunden, ein Schnitt in ein im wörtlichen Sinn *anonymes* Feld; eine Schnittmenge gibt es nicht.

Der Name ist der Blick, der von Außen auf mich geworfen wird; er ist auch der Blick, den ich selbst wie von einem anderen her auf mich werfen kann. Damit gewinnt aber auch der Satz aus der zweiten Strophe von Guillaume einen neuen Sinn, er entlässt sogar eine ganze Serie von neuen Bestimmungen aus sich: „Nicht fremd bin ich und nicht einheimisch.“ („no soi estranh s ni soi privat.“) In der Tat gibt schon eine „objektive“ Deutung einen Hinweis, der weiter unten näher aufgenommen wird: Ich bin nicht fremd, insofern ich meine Bestimmtheit als Selbst aus einer Verortung in einer Tradition, Epoche, Sprache etc. gewinne. Jedoch kann ich keineswegs behaupten, dass ich ganz in dieser Verortung oder auch der Summe aller dieser kontingenten Namen aufginge; ich bin nicht ganz und gar „von hier“. *Das Subjekt ist wesentlich das Clinamen der Geschichte und Tradition, durch deren Einschnitt es erst zum Subjekt im vollen Sinn geworden ist. Es ist Monstrum.*

Aber auch mir selbst bin ich nicht fremd und doch auch nicht vertraut (das „familiär“ der neufranzösischen Übersetzung). Ich bin mir nicht fremd, da ich, *als „Ich“*, mich selbst stets begleite. Wenn man darin die Kantische Formel für das transzendente Subjekt wiedererkennt, dann ist das kein Zufall: In der haarscharfen Verfehlung, die wir hier beschreiben, liegt der eigentliche Grund dafür, dass die beiden Paradigmen des Denkens des Subjekts, deren aussichtsreichste Exponenten wir von Anfang an bemühten, beständig einander fordern. Dass ich mir selbst nicht fremd bin, da ich mich in der Gestalt eines Ich immer selbst begleite, immer also durchaus „bei mir“ bin, deutet hin auf die Philosophie eines (sich selbst, mehr oder weniger) durchsichtigen Bewusstseins. Ich bin mir selbst aber auch keineswegs vertraut und wohlbekannt: Denn was finde ich, wenn ich mein Innerstes nach meinem Wesen, einer irgendwie unveränderlichen Essenz durchforste? Nirgends stoße ich auf eine Essenz, eine Wesenheit, ein unberührtes und unberührbares Kämmerchen, in dem sich die Wahrheit meiner Seele verbirgt. *Was ich im Innersten meiner selbst vorfinde, ist der Name, den mir ein anderer verliehen hat*, oder auch die Vielzahl meiner Namen. Ein Fremdes, das eingedrungen war, macht grundsätzlich jede voll durchsichtige Vertrautheit des Subjekts mit seinem Selbst unmöglich. Etwas war schon dazwischen gefahren. Und es ist genau diese Idee, die allen Theorien des Begehrens zugrunde liegt, in welchen Gestalten sie auch immer auftreten: als Sehnsucht nach einem verlorenen Gut, das in einer Transzendenz liegt, in die auch ich versetzt würde, könnte ich mich seiner bemächtigen; als Getriebensein von einem un verfügbaren Unbewussten, das zudem noch, als Erbstück, auf eine Geschichte verweist, die mich weit übersteigt; oder als Begehren, das um ein nicht benennbares Objekt kreist und das selbst zuerst das Begehren eines anderen war und dies auch immer bleibt.

Philosophie des Bewusstseins und Theorie des Begehrens, die wir in den Gestalten der Phänomenologie und der Psychoanalyse aufgenommen hatten, erweisen so eine Solidarität, und das fernab von einer billigen „Versöhnung“. *Es ist eine Solidarität, die sie aus ihrem gemeinsamen Ursprung gewinnen, von dem sie allerdings je verschiedene und letzten Endes inkommensurable Seiten beleuchten.* Dass sie ineinander übergehen können, dass sogar innerhalb einer Theorie unscharfe Übergänge vom einen ins andre möglich sind, ist dadurch nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr mit gesetzt; die Metaphysik ergänzt die fehlende Seite im Sinn der sichtbaren, oder doch von dieser ausgehend. Für das Subjekt selbst liegt aber in diesem Kontrast von Ich und Name eine wirkliche Inkommensurabilität, die mit jeder Affirmation des Ich-Seins und jedem neuen Namen nicht etwa aufgehoben, sondern im Gegenteil verschärft und fortgetrieben wird. So borgt sich das Ich seine Bewegung von den vielen Namen aus.⁹

Drittens lässt sich diese gegenläufige doppelte Negation, deren Seiten sich haarscharf verfehlen und damit die Lücke offen lassen, die das Subjekt „als Ganzes“ *ist*, auch ohne Probleme ins Lateinische übersetzen. „Einheimisch“ und „überfliegend“,

-
- 9 Damit ist auch klar, dass nun ein solcher Begriff des Subjekts gewonnen ist, dass für dieses Geschichtlichkeit möglich wird. Es ist richtig, dass Husserls Beitrag zur Theorie der Intersubjektivität wertvoller ist, als ihr lange vorherrschender Ruf glauben macht. Dennoch zeigt auch eine der bekanntesten diesem Thema gewidmeten Studien ungewollt, dass Husserl aus der Aporie nicht herauskommen konnte. Zwar versucht Zahavi (Husserl und die transzendente Intersubjektivität) zu zeigen, dass Husserls Subjekt immer schon ein Subjekt in Beziehung auf andere Subjekte ist, dass es also eine „intersubjektive Strukturierung des Ichs“ gibt (65), doch wie das möglich wird, bleibt auch bei ihm rätselhaft. Husserl scheint gefangen zwischen der Konstitution der Anderen aus einer Primordialsphäre heraus (die aus der Intersubjektivität also doch wieder eine nachkommende Größe machte, so etwa, dass sie von der „Selbstzeitigung“ abhinge, vgl. 56 f.) und der Ansetzung der Intersubjektivität als Apriori des Subjekts (was natürlich als bloße *Setzung* nicht die Stelle einer wirklichen *Erklärung* vertreten kann). Was hilft es, wenn man dann sagt: „Sowohl die letztfungierenden Anderen als das eigene urständige Ich bekunden sich also ursprünglich anonym [...]“ (60) ? Man kommt in dieser Frage der Verfassung des Subjekts einfach nicht weiter, solange man an dem Gegensatz zwischen Faktum und Wesen festhält. So schreibt Zahavi: „[Der intersubjektive Charakter des Subjekts] stellt sich nicht erst in dem Moment ein, in dem eine faktische und konkrete Beziehung zwischen mehreren Subjekten vorliegt, sondern es handelt sich (teilweise) um eine apriorische Bestimmung.“ (132) Das bedeutet, einfach die Antwort auf die Frage als „apriorische Bestimmung“ zu behaupten und damit einen Bereich des „Wesens“ zu konstruieren, der bloß noch rein spekulativ erreichbar ist – und in dem man genau deswegen so freihändig behaupten kann.

das sind Kants Verdeutschungen von „immanent“ und „transzendent“.¹⁰ Die „Lücke“ ist also genau das, was im vorigen Kapitel als flirrende Oberfläche oder unscharfe Grenze thematisiert wurde. Jede noch so private und momentane „Stimmung“ ist eben schon Welt, nicht etwa ein subjektiver Zustand. Ganz grundsätzlich gilt das aber für die verschiedensten Weisen des Weltzugangs. In der Tat lässt sich mit diesem Instrumentarium der Begriff der Transzendenz, wie ihn Heidegger verwendet, konkretisieren und zugleich in seine ihm wesentliche Pluralität zurückstellen. So schreibt Heidegger etwa in *Vom Wesen des Grundes*:

Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit. Aber wiederum nie zunächst nur diese, sondern der Überstieg betrifft je in eins auch Seiendes, das das Dasein ‚selbst‘ nicht ist; genauer: im Überstieg und durch ihn kann sich erst innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein ‚Selbst‘ ist und was nicht.¹¹

Dem können wir unbedenklich zustimmen. Allerdings muss die Erinnerung gemacht werden – der Heidegger nicht widerspricht, die er aber selbst auch nicht ausspricht –, dass dieser Überstieg und alles durch ihn „Konstituierte“ der logischen Zeit unterliegt und also eine immer historisch verortete Vervielfältigung ist, mit allem, was darin liegt, bis hin zu Widerspruch und Widerstreit der Vertices des Überstiegs. Dasselbe ist auch diesem Satz beizufügen: „Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfenen nicht eigens erfasst, so auch immer *Überwurf* der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, dass Seiendes als solches sich offenbart.“¹² Gerade hier muss der Denkstil als „Erfüllung“ dieser noch abstrakten Theorie des Überstiegs und Überwurfs dienen. Und dass eine solche „Erfüllung“ nicht einfach ein zusätzlicher und nachgeordneter Akt ist, sondern vielmehr erst die Wahrheit der nur „formalen“ „transzendentalen“ Theorie bildet, darüber kann in dem Augenblick kein Zweifel mehr bestehen, in dem sich die Artikulation von Welt als Realisierung der logischen Zeit selbst erwiesen hat, ohne jedes Kriterium von „Wahrheit“, das *dieser* transzendent wäre. Im Übrigen erklärt sich so auch, weshalb, wie Heidegger richtig bemerkt, der Entwurf sich nicht als Entwurf erkennbar macht, denn er wurde eben zu Anfang *von einem anderen als die transzendente Wahrheit* angenommen.

Wir haben demnach zwei Begriffe von „transzendent“ (und in der Folge von „immanent“), die aber nur das Widerspiel von transzendentaler und metaphysischer Auslegung, die wir in II, 1 diskutiert hatten, wiederholen: Entweder werden die beiden Seiten fest-gestellt, fixiert; in dieser metaphysischen Sichtweise ist das Transzendente jenes, was dieser Welt oder mir als Einzelnem absolut und stabil ge-

10 Etwa in der Kritik der reinen Vernunft. B 671.

11 Martin Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. 18 f.

12 Ebd. 38 f.

genübersteht und „die Wahrheit“ ist. Oder aber man fasst Immanenz und Transzendenz als Momente eines Geschehens und vor allem einer Bewegung auf, die sich beständig neu entfaltet; dann ist das Subjekt weder transzendent noch immanent, da es immer in der Richtung auf eine Transzendenz, eine Universalität, eine Allgemeinheit etc. ist, immer darauf aus ist, sich selbst, seine Begrenztheiten, letztlich die Begrenztheiten überhaupt zu *überfliegen*, da es aber andererseits diese Bewegung nicht zu einem Abschluss bringen kann. Die Transzendenz „ist“ eben nur als sich verschiebender Punkt, auf den eine Bewegung ausgerichtet ist, die ihr Ziel selbst nicht kennt (höchstens in leerster Allgemeinheit): als Vertex. Von diesen Orbitalflügen muss es ohne Landung zurückkehren. Aber auch auf der heimischen Erde kommt das Subjekt nicht zur Ruhe, weil es sich nicht bescheiden kann. Das meint kein Pathos der Sehnsucht, sondern die schlichte Tatsache, dass noch in dem trivialsten Satz, und nicht selten in den besonders trivialen Sätzen, die Tendenz auf eine Universalität liegt, der niemals Genüge getan wird. Somit *ist* das Subjekt nie „immanent“ oder „transzendent“; es ist vielmehr der Schnitt des Namens in eine Oberfläche, aus der sich – nicht zuletzt durch die Vervielfältigung der Namen – beständig neu das „Immanente“ und das „Transzendente“ scheidet, ohne aber zu einer endgültigen Klärung zu gelangen.

Was sich in dieser Serie von Deutungen des Verses und in den Analysen der Macht des Namens ausspricht, lässt sich in der *asymmetrischen Spannung von Faktum und Deontischem* zusammenfassen. Dabei ist das „Faktum“ nicht zuerst meines, mein ganz innerliches oder privates, sondern vielmehr die Vielfalt der Begegnungen mit Welt und anderen, mit Kultur und Zeit, mit Sprache und Namen, in denen sich meine Existenz je konkret abspielt. Diese „Fakten“ sind ihrerseits immer schon auf eine Allgemeinheit, auf das Sein-Sollende und Universale aus, ohne es aber zu erreichen. Dies letztere begegnet vor allem in zwei Gestalten, die je in einer Opposition bestehen, über die die *Urteilkraft* immer wieder neu zu entscheiden hat: *das Allgemeine und das Besondere im Medium der Sprache – das Normative und das Deskriptive im Medium des Namens*. Beide Gestalten unterliegen der *Dialektik von Buchstabe und Geist im Medium des Gesetzes*.

So gibt uns die Sprache zum einen ganz grundsätzlich die Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Besonderem (eine Unterscheidung, die in einer ersten Annäherung als „Verdoppelung“ erscheint); dieses Verhältnis wird von der Urteilkraft, wie Kant sie beschreibt, beständig neu artikuliert. Darüber hinaus ist die Sprache (oder genauer: die Sprachen, denn niemand spricht nur eine) aber immer auch deontisch: Sie bestimmt, was und wie gesagt werden kann, welche Einteilungen des Seins es gibt, welche Weisen, diese zu diskutieren, sie setzt Normen der Grammatik, Syntax und Semantik, die nicht so ohne Weiteres umgangen werden können. Ich kann nicht *irgendwie* und nicht über *irgendwas* sprechen. Wie und woüber ich sprechen kann, ist in der Normativität der Sprache angelegt.

Der Name setzt die Strukturen sozialer und politischer Art, in Bezug auf die die Verquickung des bloßen und kontingenten Faktums mit dessen Überhöhung ins Normative besonders offensichtlich ist. Rancière bringt es (wenn man die eben angeführte Linie weiterverfolgen will) auf den Punkt: Nicht jeder darf in jeder Situation alles sagen. „Derjenige, der ohne Namen ist, *kann* nicht sprechen.“¹³ Aber mehr noch setzt der Name immer auch fest und schreibt vor, wie jemand, der einen bestimmten Namen tragen möchte, zu sein hat – wenn auch eben nur in unscharfer Weise.

Das Faktum ist in beiden Fällen ins Allgemeine, ins Universale, ins Normative überschritten. Aus diesem letzteren her würde sich eindeutig bestimmen lassen, was gerecht, was gut und was schlecht (oder gar böse) ist, wenn nur, ja wenn nur das Allgemeine, Universale und Normative ein für alle Mal feststünde. Da sich aber der Vertex, ob als ausgezeichnete Bedeutung oder als normativer Name, nicht festschreiben lässt, stellt sich diese Frage immer wieder von Neuem.

Das war es, was in II, 1 als Dialektik des Gesetzes beschrieben wurde: Entweder ist der Vertex als ein errungener vorausgesetzt, dann hat das Faktum zugleich das Recht. Das Deontische ist dann – vielleicht bis auf ein paar Ungenauigkeiten, der menschlichen Schwäche geschuldet – längst realisiert, oder doch zumindest deutlich erkennbar und greifbar. Die Urteilskraft muss dann nur noch subsumieren. Das Sediment gibt festen Boden.

Oder aber das Faktum wird zum Anlass, dessen eigene Begrenztheit und Unangemessenheit angesichts eines Deontischen zu bemerken, das dieses als Geist übersteigt; es fordert dann etwas, was das Faktum (noch) nicht geben kann. Die Urteilskraft wird reflexiv. Der feste Boden weicht, man beginnt „zu schwimmen“.¹⁴

So muss immer noch etwas gesagt oder getan werden, sei es solches, „das sich so gehört“, oder solches, von dem sich nur ganz vage sagen lässt, was es denn sein würde. So setzt jener autoritative Akt, jenes Messer, das in die Intensität fährt, immer in eine je neu zu klärende Spannung zwischen Faktum und Deontischem: im Geschenk der Welt durch einen anderen in der Sprache¹⁵ – in der Zumutung der

13 Jacques Rancière: Das Unvernehmen. 35.

14 Vgl. auch diese Sätze Pascals (wenn sie auch in einem anderen Kontext genommen sind, fassen sie doch gut diese Situation zusammen): „Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d’un bout vers l’autre; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d’une fuite éternelle; rien ne s’arrête pour nous.“ Dagegen wäre die erste Haltung das Vertrauen auf eine „assiette ferme“. (L. 199. 527a)

15 Vgl. Levinas: Totalité et infini. 189.

Identität durch einen anderen im Namen; und beides im Imperativ einer je unzureichend bestimmten Aufgabe durch einen anderen.¹⁶

Das alles ist aber eben ein Produkt eines ersten Aktes, des Namens als Messer. Entscheidend ist das Unverstehen, die Bewusst- und Gedankenlosigkeit, die in diesem einen zuerst unendlichen Spalt öffnet zwischen der *Realität* des Zeichens und seiner „Bedeutung“. Der Name ist so ein natürliches Zeichen: eine Realität mit wild ausschlagendem Vertex. Diese unendliche Kluft muss überwunden werden. Das Ziel ist also die Domestizierung des Vertex und die Aneignung des eigenen Namens. Anders ausgedrückt: das nackte Faktum und der nur als Autorität erfahrene (nicht verstandene) Anspruch müssen sich aufeinander zu entwickeln. Soweit das gelingt, wird die Faktizität in ein Gespräch mit der Universalität gebracht und diese in ihrer Kontingenz verortet. Gleichwohl muss diese Spannung weiterhin wirksam bleiben: Die Universalisierung kann zu keinem Abschluss gelangen, das Ideal nicht verwirklicht, das gegenseitige Verstehen nicht vollendet werden. Dem letzteren steht die fundamentale transzendente Tatsache der Einsamkeit der Subjekte entgegen, den ersten beiden Ansprüchen der schlichte Umstand, dass jeder vollzogene Schritt auf dem Weg der Universalisierung und jede Verwirklichung des Idealen wiederum Realitäten sein werden, die ihre Kontingenz nicht abstreifen können. Das Allgemeine, das Universale, der Anspruch, das Deontische: alles Titel für dasselbe, das sich dadurch auszeichnet, nicht *für sich* gegeben werden zu können. *Sie sind nur als sich einer Realität entwindender Vertex.*

Für alterminierende Wesen sind diese Realitäten aber zugleich Anker: In der Aufsplitterung des Gesetzes wirken sie – wirken Ritual, Symbol, Tradition, formelhafte Rede – als Konzentrate, die erst so etwas wie „Gemeinschaft“ ermöglichen. In ihnen ist das Schwanken des Vertex gezähmt, oder zumindest scheint es so: denn was an ihm irreduzibel ist, muss dann nicht mehr auffallen, wenn sich alle regelmäßig auf „das Selbe“ beziehen können.

16 Man erkennt daran auch, wie vollkommen kurzsichtig die klassische „Modalitätstheorie“ ist, die gerade einmal zwischen Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit zu unterscheiden weiß. Der Irrtum hat wohl seine doppelte Wurzel in der Reduktion aller Weisen des *Sprechens* auf *Urteilsformen* einerseits und andererseits in der Klassifizierung dieser Urteilsformen nach der Grammatik des Griechischen und vor allem des Lateinischen. *Dabei muss das Reich der Modalitäten ebenfalls als ein Kontinuum aufgefasst werden.* Wenn man schon anhand der Grammatik einer Sprache die Modalitäten entwickeln will, dann sollte man zumindest eine wählen, die einen Subjunktiv hat (wie das Französische oder Spanische). Der ist zwar, wie jeder andere Modus auch, eine Abtrennung und bildet damit einen eigenen Bereich; doch schon die oberflächlichste Beschäftigung mit den feinen Übergängen vom Indikativ in den Subjunktiv würde auf das Kontinuum der Modalitäten führen.

Damit hat sich auch der Bereich des Rechts der Dialektik bestimmt: Die Dialektik – die „logische Zeit“ – besteht nicht in einem An-sich, sondern ist das Produkt eines Aktes, in dem ein Stein ins Wasser der Intensität geworfen wird. Und weil dort zuerst Gedankenlosigkeit herrscht, kann der Vertex überhaupt nur ein schwankender sein, d.h. kann es überhaupt nur Dialektik geben. Was Denken der Intensität und Dialektik jedoch verbindet, ist ihre Überzeugung, dass das Dynamische, das sich Wandelnde, das Werden und Vergehen die Wahrheit des Seins bilden.

Wenn man nun fragt, wie es möglich sei, dass sich einer Realität ein Vertex entwinde, wie es auf der anderen Seite möglich sei, dass sich in Realitäten wie Traditionen oder Symbolen eine gewisse Gemeinschaft herstellen könnte (deren problematische Wirkungen im nächsten Kapitel noch Gegenstand sein werden), dann ist beiderseits die Antwort dieselbe: durch *Wiederholung*. Das mag erstaunen, da die Effekte doch scheinbar entgegengesetzt sind, und doch gehören diese entgegengesetzten Effekte hier deutlich zusammen.

Zunächst ist zu bemerken, dass die „Ahnung“ eines Vertex in einer Realität, als das Ausgreifen aus dieser über diese hinaus, weiter nicht mehr erklärt werden kann. In jedem Fall haben die Philosophiegeschichte und auch die Wissenschaftsgeschichte darauf noch keine befriedigende Antwort gegeben. Um einen der am häufigsten verwendeten und doch in allen Einzelheiten vielleicht ganz irrigen Satz zu verwenden: Hierin scheint der Unterschied des Menschen zum Tier zu liegen. Irrig, oder doch irreführend scheint mir der Satz in allen seinen Substantiven zu sein: „der Unterschied“ – so als könnte man sicher sein, da den einen Unterschied benennen zu können, als gäbe es *einen* Unterschied; „der Mensch“ – so als wäre dieser nicht selbst einer logischen Zeit unterworfen, die ihn formt, verändert, vervielfältigt; vor allem aber ist wohl „das Tier“ ein vollends verlogener Ausdruck – als könnte man die Gesamtheit der nicht-menschlichen „Fauna“ allen Ernstes in eine Kategorie pressen. Auch die Theorien der Entwicklung sind oft nicht sehr hilfreich, zum einen insofern sie doch auch nicht den als Faktum unzweifelhaften, wenn auch nicht gut zu fassenden „Unterschied“ oder „Übergang“ von „Tier“ zu „Mensch“ erklären können; dann aber vor allem auch, weil sie nicht selten einer Logik der Linie folgen, am besten noch einer der „Höherentwicklung“. Wenn es jemals eine Antwort auf solche Fragen geben soll, dann wird man sie zum einen in einer Vervielfältigung der Kategorien suchen müssen, wonach dann verschiedene Lebewesen als Mannigfaltigkeiten variabler, verschiebbarer „Module“ von Fähigkeiten, Tendenzen, Beziehungen etc. aufgefasst werden; zum anderen in einer Anwendung der Theorie der logischen Zeit mit ihrer Krisis – in der das Folgende *nicht* schon entschieden ist, wo das Folgende auch nicht einfach als „Höheres“ oder auch „Niedrigeres“, sondern eben als *Anderes* erscheint, das nicht hätte kommen müssen – auch auf die Naturgeschichte. Naturgeschichte, wenn sie überhaupt möglich ist, muss eine Theorie sein der Verästelung, der Kombination und der unvorhersehbaren Muta-

tion (in einem metaphysischen Sinn, von dem sich der biologische nur als Teilaspekt erweisen ließe).

Wie es damit auch immer steht: Wir können einstweilen nicht anders, als das alterminierende Wesen bereits vorauszusetzen. Und dann lässt sich tatsächlich sagen, die Entwindung des Vertex und seine Stabilisierung sind Wirkungen einer Wiederholung. Es bleibt aber doch dabei, dass die Vertices jeweils „subjektive“, dass sie nur die meinigen sind. Diese Vertices bedürfen der Wiederholung, da ihre Stabilität die minimale Veränderung und Verschiebung nicht aus-, sondern gerade einschließt. Die Anwendung auf die logische Problematik macht das vollkommen deutlich: Wenn das logische Grundproblem in der Austarierung des Allgemeinen und Besonderen liegt, dann ist klar, dass keine der beiden Seiten je eine vollständige Starrheit erreichen können. In den zahllosen Wiederholungen ein und derselben – aber gelten diese Worte noch so ohne Weiteres? – logischen Operation der Urteilskraft schält sich damit eine Regelmäßigkeit heraus, die nicht ihrerseits noch einmal benannt werden kann (denn dann wäre auch sie nur ein Allgemeines, für das dasselbe Problem von vorne anfinde). Die Stabilität der Vertices liegt in der Serialität ihrer „Anwendungen“. Kant spricht hier von dem zurecht *unterstellten* „Gemeinsinn“.

Dieser Gemeinsinn soll, wieder nach Kant, auch die *Mittelbarkeit* des so Erfahrenen garantieren.¹⁷ In der Tat ist diese Garantie aber unter keinen Umständen zu haben. Auch sie bleibt eine Unterstellung, wenn auch wiederum eine gerechtfertigte. Und ihre gewissermaßen empirische Rechtfertigung erfährt sie in der gemeinschaftlichen Wiederholung der Realitäten. Dabei zieht sich der Vertex gewissermaßen in die Dichte der Realität zurück, so dass von den Abweichungen glücklich abgesehen werden kann. Wer meint, mit Ritualen und Symbolen etwa sei doch auch immer eine „Bedeutung“ verbunden, auf die sich eine Gemeinschaft – will sie ihren Namen verdienen – ebenfalls einigen muss, der muss die staatstragenden Reden oder die Berichte darüber nur einmal miteinander vergleichen: Die Tatsache, dass sich die Reden und Zeitungsberichte zu demselben Jahrestag über viele Jahre hinweg fast vollständig gleichen, macht augenfällig, dass die „Bedeutungen“ längst Teil der Realität geworden sind. Die Worte, die ein Ritual für seine Teilnehmer deuten, sind längst zu Dingen geworden. Auch diese Akte sind performativ: Die Wiederholung der Handlungen und *der sie deutenden Worte* bringt jene Gemeinschaft hervor, deren Mitglieder dann glauben dürfen, diese Worte seien ihre eigenen und persönlichen.

17 Kritik der Urteilskraft. §§ 21 f. Kants Diskussion von Gemeinsinn und Mittelbarkeit siedelt sich im Rahmen der Analytik des Schönen an, wo beide unzweifelhaft besonders fragwürdig erscheinen müssen. Unsere Radikalisierung des transzendentalen Gedankens findet dort dementsprechend seine natürliche Umgebung.

Von einer Gemeinschaft anderer Art berichtet Hesses Erzählung von der *Morgenlandfahrt*. In ihr lässt sich der Unterscheidung zwischen authentischen und unauthentischen Akten, die ich andernorts vorgeschlagen habe,¹⁸ eine genauere Grundlegung geben, und mit ihr auch eine Bestimmung verschiedener Weisen, sich zu jener Spannung zwischen Faktum und Deontischem zu verhalten.

Die Erzählung berichtet von einem Bund, dessen Ziel die Fahrt ins Morgenland ist. Geeinigt wird *dieser* Bund gerade nicht durch eine Realität, sondern vielmehr durch ein *Geheimnis*. Dieses Geheimnis selbst ist in aller Konsequenz auch nicht aussprechbar, nicht *mitteilbar*. Deswegen kann der Abtrünnige ohne Bedenken vom Schweigegelübde entbunden werden: Als Abtrünniger hat er das Geheimnis längst *vergessen* und *kann* es deswegen auch nicht verraten. Das wirklich Interessante ist aber, dass die Bundesgenossen sich keineswegs nur mit diesem, sie verbindenden Geheimnis begnügen:

Zu den Besonderheiten der Morgenlandfahrt gehörte unter andern auch diese, dass zwar der Bund mit dieser Reise ganz bestimmte, sehr hohe Ziel anstrebte (sie gehören der Zone des Geheimnisses an, sind also nicht mitteilbar), dass aber jeder einzelne Teilnehmer auch seine privaten Reiseziele haben konnte, ja haben musste, denn es wurde keiner mitgenommen, den nicht solche privaten Ziele antrieben, und jeder einzelne von uns, während er gemeinsamen Idealen und Zielen zu folgen und unter einer gemeinsamen Fahne zu kämpfen schien, trug als innerste Kraft und letzten Trost seinen eigenen, törichten Kindertraum im Herzen mit sich.¹⁹

Nicht nur ist damit jene Auszeichnung erklärt, die den „Glauben“ der Morgenlandfahrer vor jeden anderen „Glauben“ stellt, nämlich die *konstitutive Abwesenheit von Dogmatik und Zwang*. Es gibt ausschließlich die freiwillige Teilnahme. Es gibt vielmehr nicht nur nicht wahre oder falsche Auslegungen des Bundes, *weil dieser Bund überhaupt nur in der Pluralität seiner Ziele und Auslegungen existieren kann*.

Was Hesse hier gemäß seiner eigenen, mystisch geprägten Sichtweise verfasst hat, ist eine Allegorie auf jene Bemühungen um „Wahrheit“, die, gestützt auf Phantasie und (kosmische) Sympathie, die Welt selbst als geheimnisvoll, als auf einem unergründlichen Geheimnis fußend betrachten, die weiterhin auch nicht den Traum einer „Aufklärung“ dieses Geheimnisses träumen, sondern lediglich ihre „törichten Kinderträume“. Dem entspricht denn auch die Abgrenzung des Bundes von jeder technizistischen, pragmatischen, „vernünftigen“ Sicht auf die Welt, der Welt der „Erwachsenen“ letzten Endes.²⁰

18 In ‚Das Subjekt im Anspruch‘.

19 Hermann Hesse: Die Morgenlandfahrt. 12.

20 Ebd. 91 f.: „Bruder H. ist durch seine Prüfung bis in die Verzweiflung geführt worden, und Verzweiflung ist das Ergebnis jedes ernstlichen Versuches, das Menschenleben zu begreifen und zu rechtfertigen. Verzweiflung ist das Ergebnis jedes ernstlichen Versu-

Zum Bund der Morgenlandfahrer gehören dann all diejenigen – Künstler, Gläubige, Philosophen, auch Wissenschaftler –, die die Welt als eine erst noch zu schaffende, zu erfindende, aus der Phantasie zu gewinnende auffassen, ohne aber dem grundlegenden und niemals aufzulösenden Geheimnis Gewalt anzutun.

Entkleiden wir diese Beschreibungen von ihren mystischen Elementen, die ihren Impuls an eine philosophische Theorie, und zumal die unsrige, hemmen könnten (auch wenn wir damit unsererseits dem Text Gewalt antun). Halten wir zuerst fest, dass es überall Rätsel gibt, unlösliche Rätsel sogar, und dass diese vor allen Dingen mit der Tatsache des Subjekts, mit der Pluralität der Subjekte, mit der Inkommensurabilität ihrer Welten und dem letzten metaphysischen Charakter der „Zeit“ verbunden sind. Ein „Geheimnis“, wie es Hesse in den Vordergrund stellt, genauer: wie es dort immer *im Hintergrund* fortwirkt, kann es für uns nicht geben; Hesse versteht darunter, so scheint es, ein An-sich, das voll und ganz von der erscheinenden Welt unterschieden wäre und für das eine Metaphysik der Immanenz keinen Platz hat. Auch muss die Idee einer Erfindung der Welt durch die Phantasie unserer Konzeption einer Artikulation von Welt, in den beschriebenen Prozessen, Platz machen. Schließlich grenzt sich diese Konzeption nicht so sehr von einer nur vernünftigen, technizistischen Sichtweise der Welt *ab*, als sie vielmehr eine nackt pragmatische, *biedere* Welt als eine ihrer Möglichkeiten *in* sich befasst.

Diese Klärungen vorausgeschickt, lässt sich allerdings der Schatz heben, den Hesses Erzählung trägt. Denn in dieser eigenartigen Idee, dass sich dort ein Bund zusammenfindet, dessen Einheit gerade nicht durch eine Realität, sondern durch ein ganz und gar diffuses Geheimnis gestiftet ist, mag sich das erhellen, was einen „authentischen Akt“ allein ausmachen kann.

Wir hatten gesehen, dass das Sein des Subjekts in eine „weite Mitte“ (Pascal) zwischen Partikularem und Universalem gestellt ist, ja, dass es diese Mitte selbst ist. Jedes Partikulare, soweit es in der Welt alterminierender Wesen steht, hat bereits seine Tendenz hin auf seine eigene Universalisierung: In der Sprache erscheint mir nicht nur eine begrenzte und historisch bedingte Welt, sondern *die* Welt. Im Namen bin ich längst aus einer isolierten Existenz herausgerissen, in eine soziale und geschichtliche Welt hineingestellt, mit einem Anspruch befrachtet. Andererseits gibt es das Universale (das Ideale, die Bedeutungen, das Allgemeine...) nirgends ohne die Verbindung zu dem Partikularen, dessen Wahrheit zu sein es beansprucht. Aber so sehr Partikulares und Universales aufeinander bezogen und angewiesen sind – nichts kann uns darüber hinwegtäuschen, dass sie nicht dasselbe sind,

ches, das Leben mit der Tugend, mit der Gerechtigkeit, mit der Vernunft zu bestehen und seine Forderungen zu erfüllen. Diesseits dieser Verzweigung leben die Kinder, jenseits die Erwachten. Angeklagter H. ist nicht mehr Kind und ist noch nicht ganz erwacht. Er ist noch mitten in der Verzweigung.“

nicht versöhnt sind, nicht versöhnt werden können und vielmehr beständig in Phasenverschiebung bleiben, *ohne gemeinsames Maß*.

Das Authentische bestünde dann darin, diese Spannung nicht nur auszuhalten, sondern zu einem Akt zu gelangen, der keinen der beiden Momente dieser Dialektik opfert. In einem solchen Akt hebt sich nicht die Spannung auf, es kommt nicht zu einer Versöhnung; auch *ist* diese Spannung nicht schon an sich aufgehoben, was das Wesen des Geistes selbst wäre (wie Hegel das präsentiert). Der authentische Akt – gleich ob es ein „ethischer“, ein „künstlerischer“, ein „wissenschaftlicher“ ist – bringt keine „Klärung“, sondern treibt die asymmetrische Spannung nur weiter. Er setzt eine Realität, aus der heraus sich die Momente der Dialektik neu bestimmen werden: Als Realität ist der Akt ein Partikulares, das sich seiner Kontingenz keinesfalls entziehen kann – als Akt, der aus einem Auftrag geschöpft ist, der selbst nicht genau genannt werden kann, dessen nähere Bestimmung mit „Inhalt“ und „Zweck“ Aufgabe des Aktes selbst ist, verschiebt er das Universale weiter.

Die überpersönliche Aufgabe kann auf die persönliche und unvermeidlicherweise partikuläre Verankerung der Einzelnen – ihren „Traum“ – nicht verzichten. Aber nicht so, dass diese letzteren einfach sozusagen den Treibstoff abgäben, aus dem sich dann die Bewegung der ersteren zehrt, ohne dass noch weiter auf das Persönliche geachtet werden bräuchte. *Da die überpersönliche Aufgabe eine unterbestimmte ist, kann sie als solche gar nicht ausgeführt werden.* Sie kann nur realisiert werden in der und durch die Vermittlung jener persönlichen Bestimmtheiten, die ein jeder zugleich mit ihr im Auge hat, durch Vermittlung der kindischen Ziele, die ein jeder in ihr verfolgt (und verfehlt); *erst sie geben allen Akten der Kultur sowohl Realität, d.h. Bestimmtheit, als auch die je eigentümliche und irreduzible Prägung.*

Das ist keine List der Vernunft: Wer so handelt, muss vielmehr beides, seine unaufhebbaren Kontingenzen und die Aspiration zum bzw. den Anspruch durch das Universale, *zugleich* im Blick haben. Ein gewisser *Strabismus* erweist sich so als das Wesen des authentischen Aktes.

Das Werk der Kultur entsteht durch eine gegenseitige Entfremdung und Spiegelung der allgemeinen Aufgabe und der Kontingenz, des privaten „Wunsches“ ineinander. Es ist dabei kein Hindernis, dass zwischen diesen beiden keinerlei „Ähnlichkeit“, kein Übergang, keine Beziehung besteht und bestehen kann. Im Gegenteil: *Erst aus dieser Konfrontation von Inkommensurablem entsteht ein Drittes, das auf alles Vorige ebenso irreduzibel ist wie auf die allgemeine Aufgabe und den kindlichen Wunsch.* Es verhält sich hier wie bei der Kristallisation, die als Lösung der Spannung zweier ineinander nicht überführbarer Zustände auftritt, diese Lösung selbst ist und zugleich ein Drittes, Eigenes ist.

Das so verstandene Dritte der Kultur ist das *Werk* oder die *Tat*. Hier greift natürlich die Ermahnung, die Merleau-Ponty in Bezug auf die Kunst formuliert (und der Bezug auf die Kunst soll hier als Statthalter einer grundsätzlicheren Problematik gelten): Das Werk darf nicht „von Außen“ betrachtet werden, als abgeschlossene

Entität, die z.B. als Gemälde in einem Museum ausgehängt ist; vielmehr muss es als Konvergenzpunkt von Anstrengungen begriffen werden, denen des Künstlers zuerst, indem dieser in Auseinandersetzung mit seiner eigenen Wahrnehmung, der Geschichte der Malerei und der seiner eigenen Versuche (diese Trias bildet für Merleau-Ponty den *Stil* als geradezu objektivste Dimension der Kunst) ein Nicht-Ausgedrücktes zum Ausdruck bringen wollte; den Anstrengungen desselben Künstlers, indem es, einmal geschaffen, in jene Geschichte der eigenen Versuche eintritt, und also nicht als abgeschlossene Entität, sondern als Etappe in der Geschichte der Erfüllung einer Aufgabe (der überpersönlich-individuellen eben) erscheint; den Anstrengungen aller anderen schließlich, die darin wiederum eine Etappe in der Geschichte der Malerei oder aber die Herausforderung zu einer Handlung in anderem Sinne sehen, also für die anderen, späteren Maler oder für alle, die „sich von einem Gemälde inspirieren“ lassen, wozu auch immer. *Werk oder Tat sind also Namen für Knotenpunkte von Kräften*, letztlich für die *Verdichtung der Dialektik selbst*, die herzustellen einer aus einer Geschichte und Wahrnehmung heraus bemüht ist und mit dem fertig zu werden die Nachfolgenden dann bemüht sind.

Damit ist auch deutlich, dass diese „authentische“ Weise, sich zur asymmetrischen Spannung, die der Name stiftet, zu verhalten, *immer nur im Aufstieg zum Vertex* Gestalt fassen kann. Sprache und Name, Gesetze in ihrer Bestimmtheit sind längst da; doch was sie sehen und erfahren lassen, bleibt begrenzt. Aus einem Haarriss im Sein drängt anderes hervor. Es zu bestimmen, fehlt noch der Operator. Worauf der Vertex hinzielt, was real ist – beides steht zugleich und in gegenseitiger Abhängigkeit in der Frage. So auch im Gedicht, das als Leitfaden dient: Da spricht ein Ich, die unzweifelhafteste aller „Realitäten“, und erklärt, dass es vorhabe ein Gedicht zu schreiben, das von nichts, vor allem nicht von ihm selbst handelt. Überall dringt die Kontingenz durch, und überall wird sie – mal explizit, mal leichthändig-absurd – destruiert.

Dadurch lassen sich als „unauthentische“ Weisen die einander entgegengesetzten Extreme einer Verabsolutierung des Partikularen, letzten Endes des Ich einerseits, und die vorbehaltlose Unterwerfung unter eine vernichtende Allgemeinheit andererseits bestimmen. Dann wird das Faktum des Ich, mit seiner „ganz persönlichen“ Vergangenheit oder Begierde zum Gesetz erhoben, dem alles unterworfen werden muss. Daher stammt z.B. die irrige Vorstellung, es ginge in der Kunst darum, *sich* auszudrücken. Oder aber das Subjekt erklärt sich bereit, sich in der Hingabe an ein Dogma und die damit verbundenen Autoritäten selbst abzuschaffen, als Subjekt nicht mehr zu gelten oder nur, insofern es eben dieser Aufgabe dient, die von ihm jedoch in ihrem An-sich ganz unabhängig ist und bleibt. Zur terminologischen Abgrenzung kann man diese letztere Aufgabe eine *unpersönliche* nennen, während der Anspruch, der mich in meiner ganzen Kontingenz aufruft und sich durch diese erst bestimmen kann, als eine *überpersönliche* angesprochen werden kann.

Diese beiden letzten Haltungen erlauben es auch, den Bogen zurückzuführen zur Intensität und der Performativität der Theorien des Ich. Jeder Name ist eine solche Theorie: In den Namen ist eine bestimmte Sichtweise auf das, was ein Mensch ist und zu sein hat, konzentriert und transportiert. Familie, Geschlecht, Klasse, Nation, Religion, Beruf... – sie alle schneiden mit ihren Namen in das Apeiron ein, formen es, machen dadurch erst eine Gestalt des Subjekts möglich, die sich dann „Ich“ nennen kann (und das Reflexivum ist hier ganz wörtlich zu nehmen). Sie bringen damit aber nicht nur Gestalten hervor, sondern vor allen Dingen auch die Funktionen und Kriterien, nach denen ein Subjekt sich selbst begreifen kann, sich als „Ich“ *sichtbar* wird. Das Subjekt unterliegt der Performativität der Theorie eben daher in doppeltem Sinn: Diese formt das Ich und es gibt ihm damit zugleich die Kategorien an die Hand, unter denen es sich als Ich begreifen lernt. Diese Kategorien sind im Ursprung immer unverstandene. Umso gewaltsamer ihre Wirkung. Es geht nun nicht darum, dass wir vielleicht auch manchmal etwas anderes wollen als das, was uns die Theorie erlaubt zu wollen. Es geht viel grundlegender darum, dass die Theorie das Apeirontische des Subjekts als solches verleugnet und diesem „das Wasser abzugraben“ sucht. Die Theorie entscheidet, was es gibt, was wahr und falsch ist, und was richtig und falsch ist. Alles, was in diesen Kategorien keinen Platz findet, *existiert nicht*.²¹ Und die Theorie hat in gewisser Weise durchaus recht, denn als Bestimmtes, als Umgrenztes, als solches, das eingeordnet und „be-griffen“ werden kann, existiert das andere tatsächlich nicht. Es existiert aber wohl in der Weise des Apeiron, der flirrenden Oberfläche, der reinen Intensität. Solange der Vertex des Namens beherrschend ist, unbefragt bleibt, wird das Apeiron abgeschnitten, und wir hatten gesehen, dass jede Theorie über vielfache Weisen verfügt, das, was sich nicht in einem positiven Sinne dem Deontischen des Namens einfügt, zu *erklären* und also, *als Abweichung*, zu *bestimmen*. Im Aufstieg zu einem neuen Vertex aber – dann nämlich, wenn sich die Frage, wer oder was man ist, in echter Dringlichkeit stellt – kann das Apeirontische, das bislang nur kanalisiert oder aber unsichtbar, unhörbar gemacht wurde – positiv wirksam werden. Dann stellt es als flirrende Oberfläche die Kriterien jeder Abgrenzung von „Innen“ und „Außen“ (in den verschiedensten Bereichen) in die Frage, dann tritt die Intensität für sich hervor, nicht als „Ablenkung“, nicht als „Schwäche“, nicht als nur private „Laune“, nicht als Gegenstand einer Diagnose durch eine mehr oder minder wohlmeinende Pathologie, nicht als Gegenstand einer Manipulation in die Wege des Wortlosen (pekuniär durch die gezielte Herstellung von „Emotionen“ in Literatur, Musik, Film; politisch durch propagandistische Überhöhung einer Ideologie). Auf dem Wege des Auf-

21 Man denke nur an jene Menschen, die, weil sie es oft genug oder zu oft gelesen haben, bei sich selbst Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit, Phantasie... als ebenso viele „Vermögen“, ja geradezu als selbstverständlichste *Dinge* wiederfinden und sich selbst kaum mehr anders als in diesen Rastern erfahren können.

stiegs, am Sonntag des Selbst, sprudelt das Apeiron aus dem Spalt, den Ich und Name in ihrer haarscharfen Verfehlung freigeben.

Die Theorien, die von den Namen transportiert werden, sind keine metaphysische Spielerei, kein Gerede von Elfenbeinbewohnern, keine nur den „Akademiker“ betreffende Gelegenheit gelehrter Diskussion (und was ist „Akademiker“ anderes als ein Name?!). Sie sind die konkreten Wege der Verumständung und Artikulation von Welt und Selbst überhaupt. Sie bringen damit allererst „Menschen“ in konkreter Weise hervor, aber nur um den Preis, dass der Lärm des Apeiron zum Hintergrundrauschen degradiert wird.²²

22 Noch einmal das Beispiel: Die Kategorien der vorigen Fußnote sind ja nicht einfach solche des akademisch-philosophischen Diskurses. Sie sind vielmehr in vielfältigster, freilich modifizierter, immer jedoch ordnender Weise längst in die alltäglichste Sprache eingedrungen. Wir gehen mit uns selbst und anderen so um, als „hätten“ wir Vernunft (mehr oder weniger), Phantasie etc. Oder man nehme das Eindringen psychologischer Terminologie in das Verständnis und Selbstverständnis der Menschen unserer Gegenwart. Exakt so erfahren sich Subjekte dann, werden Subjekte sich selbst allererst „verständlich“, formieren sich Subjekte erst zu dem, was sie sind. Die Theorie ist performativ. Der Freudbiograph Peter Gay hat die Allgegenwart solcher Redeweisen auf den Punkt gebracht: „Wir alle ‚sprechen‘ Freud, ob korrekt oder nicht.“ (Gay: Freud. XIII) Man kann dem hinzufügen: Und wir allen „leben“ Freud, korrekt, inkorrekt und unter anderem.

4. „It's alive!“¹

Malautz soi e cre mi morir
e re no sai mas quan n'aug dir
metge querrai al mieu albir
e no-m sai tau
bos metges er si-m pot guerir
mor non si amau.

Je suis malade et je crois mourir
je n'en sais que ce que j'entends dire
je cherche un médecin à ma fantaisie
je ne sais lequel
il sera bon s'il me guérit
sinon mauvais.

Bin krank, der Tod schon an mir nagt –
wenn ich das glaub', was man so sagt.
Such mir 'nen Arzt, der mir behagt.
Doch wo find' ich den rechten nur?
Ein guter, wenn er's Leid verjagt,
ein schlechter, hat er keine Kur.

Das Subjekt hat sich als ein Wesen erwiesen, dessen intensive Oberfläche durch den Namen, den ihm ein anderer gibt, zerschnitten wird, so dass eine artikulierte Weise des Seins, das Ich- oder Selbst-Sein, sich ihm erst dadurch erschließt, und mit ihr die Performativität der Theorien über das Ich. Das Subjekt ist aber zugleich ein solches, dass die Unterspülung der Ordnungen durch die Intensität niemals aufhören wird. Außerdem steht es von Anfang an vor dem Problem, dass sich ihm im Namen eine Ordnung und ein Anspruch aufdrängen, die es *nicht verstehen* kann. Wie sich aus diesem Dilemma lösen, dass nämlich dort etwas zu verstehen aufgegeben ist, das man nur *verstanden haben* kann, das aber nicht vom einen zum anderen *übertragen* werden kann, da eben das, worum es ganz eigentlich geht, ein „Sinn“, eine „Bedeutung“, genauer: ein Vertex ist, der niemals für sich gegeben und erst recht nicht *übergeben* werden kann?

1 Der Titel stammt aus dem Film *Frankenstein* (1931) von James Whale. Vgl. zu diesem Kapitel auch den entsprechenden Anhang 3.

Herder hat in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* dieses Problem genau erkannt und mit der ihm eigenen Scharfsicht die Lösung darauf gegeben. Auf die Frage, woher die Sprache des Menschen ihren Ursprung hat, wurde von manch einem ein „göttlicher Unterricht“ als Antwort gegeben. Doch diese Antwort bewegt sich in einem Zirkel: „Ohne Sprache und Vernunft ist er keines göttlichen Unterrichts fähig, und ohne göttlichen Unterricht hat er doch keine Vernunft und Sprache – wo kommen wir da je hin?“ Und Herder führt die These vom göttlichen Unterricht auf ihre anschauliche Grundlage, den „Sprachunterricht der Eltern an die Kinder“, zurück, nur um dann zu konstatieren: „Eltern lehren die Kinder nie Sprache, ohne dass diese nicht immer selbst mit erfänden.“²

In der Tat ist diese Beobachtung in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen. Keineswegs wird der Vertex mit übertragen; die Idealitäten, die in der Sprache wirken, und die Normativität, die im Namen und durch ihn lebt, können überhaupt nicht weitergegeben werden: sie müssen *mit-erfunden* werden. D.h. konkret, dass sich der Vertex beim Subjekt in letzten Endes eigenständiger Weise der Realität entwindet, wobei die Autorität allerdings als normierende oder disziplinierende Instanz wirkt. Ich richte mich an einen, dem ich das wahre Wissen über die Dinge unterstelle, und dieser wird mir mit Serien von Beispielen, *Exempeln* die wahre Beziehung von Allgemeinem und Besonderem, von Gesetz und Fall, von Idealität und Realität nahe bringen. Es hilft aber alles nichts: Die Arbeit der „Urteilkraft“ muss ich selbst übernehmen, auf eigene Verantwortung und Gefahr.

Das alles wäre vielleicht noch nicht wirklich problematisch, würde nicht das *proton pseudos* fortwirken: Dieses bestand ja in der doppelten Autorität des anderen und seines Wissens, also der Wahrheit. Und diese konnten nur Autorität sein, indem sie als stabil, unwandelbar, ewig, unbestechlich, sicher angenommen wurden. Und ich? Schon rein formal vermag ich es in keiner Weise, diesem Bild des Vertex, das die Entwicklung meiner Vertices anleitete, zu genügen. Was ich erfahre, an mir, das ist vielmehr die Verschiebung, das Schwanken, die Unsicherheit eines Vertex, dessen ich mich oft nur durch die Beziehung auf jene unterstellte Autorität zu versichern weiß. Von Anbeginn an also, und bereits aus reinen formal-transzendentalen Gründen, erfahre ich eine Friktion, *eine Reibung von Meinung und Anspruch*. Der Begriff der Meinung wird hier (wie bei Hegel) in dem Sinn genommen, dass sich der erfahrene schwankende Vertex gerade in seiner, für ihn wenig schmeichelhaften Abgrenzung vom unterstellten autoritären, als der *meinige* erweist. Die Opposition von Meinung und Wissen besteht also durchaus zurecht, sie muss allerdings in ihren wahren transzendentalen Sinn zurückversetzt werden. *Die „Meinung“ ist zuerst das, was ich als das Meinige, das nur Meinige durch sein Ungenügen erfahre.*

Schon rein formal also stehen sich der schwankende Vertex als der meinige und die Sicherheit der Autorität, des fremden Gesetzes gegenüber. Diese formale Span-

2 Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. 37.

nung realisiert sich freilich immerzu in einer „inhaltlichen“. Herder deutet es an: Indem ich versuche, dem stabilen fremden Vertex gerecht zu werden, schaffe ich solches, was eben diesem Bemühen spottet. Ich erschaffe mir meine Sprache mit, gebe ihr neue „Drehungen“, ebenso wie ich die Namen, die mir gegeben wurden und denen ich mich würdig zu erweisen suche, einer Verzerrung unterwerfe.³ Das Subjekt ist *als solches* bereits das Clinamen von Sprache und Namen, kurz: der „Geschichte“.

Aus diesen Gründen nenne ich das Subjekt ein *Monstrum*: Ich verbinde damit einen Doppelsinn, dass nämlich dieses Wesen ohne verständlichen Zusammenhang mit dem Rest des Seins steht, und dass es ein Zeichen ist (*monstrare*), das durch seine Präsenz zuerst und wohl irreduzibel auf sich (und damit letztlich auf nichts, nämlich nichts Bestimmtes) verweist.⁴

Man wird sagen, ich hätte gut und gerne etwas mit dem Pathos sparen können; schließlich stehe doch ein Kind etwa durchaus in einem verständlichen Zusammenhang, indem es eben Kind seiner Eltern sei, auf die es denn auch verweist – wenn Kinder überhaupt auf etwas verweisen! Der Einwand ist gut und richtig, und doch trifft er nicht das, worum es hier geht. Zuerst wird man immer zwischen zwei Perspektiven unterscheiden müssen, der des Subjekts und der der anderen. Für das Subjekt selbst steht die Monstrosität jenseits allen Zweifels: Die verständliche Beziehung, die es zum Rest des Seins zu gewinnen trachtet, ist ihm durch eben jenes *proton pseudos* verbaut, das zugleich der „Gründungsakt“ seiner selbst als Subjekt ist. Am Anfang steht wortwörtlich das Unverständnis, und dieses kann zwar modifiziert werden, doch da das unterstellte und das je meinige Wissen ihren Seinsweisen nach inkommensurabel sind, bleibt die Spannung, die spezifische Reibung unaufhebbar. (Wiederum, ich kann mich so in einen fremden Vertex stellen, dass ich nur mehr als Diener und Instrument desselben auftrete, oder aber mein begrenztes Sein zum Maßstab allen Seins emporheben, d.h.: dem schwankenden Vertex und damit der Reibung kann ich wohl versuchen durch die Absolutsetzung des einen und die Vernichtung des andren bzw. die Projektion des meinigen in den bloß un-

3 Die „Drehungen“, „Drehs“ sind die „tours“, die Pascal nach dem Urteil des M. de Sacy den Autoren, die er liest, zu geben weiß. Man ersieht daraus im Übrigen bereits, wie irreführend – um das mindeste zu sagen – der gebräuchliche Ausdruck des „Spracherwerbs“ ist: als handle es sich dabei um eine Ware, die man kaufen (und verkaufen?) kann.

4 Der Begriff des Monsters ist in letzter Zeit gelegentlich in einer ähnlichen Weise gebraucht worden. So orientiert sich etwa auch Derrida (La main de Heidegger/Heideggers Hand) an dieser eigentümlichen Charakteristik des Monsters, Zeichen zu sein, das zuerst Zeichen seiner selbst ist. Und bei Hardt und Negri (Multitude. 190 ff.) erhält der Begriff seine politische Dimension. Es soll hier aber eine konsequente systematische Entfaltung geleistet werden, die anderen Verwendungen als Grundlage dienen mag.

terstellten stabilen ein Ende zu bereiten. Aber es ist ja auch nicht unmöglich, eine Zeitmaschine zu bauen zu *versuchen*.)

Der verständliche Zusammenhang, den das Subjekt mit dem Rest des Seins innehat, existiert also immer nur als Aufgabe, als Auftrag. Das Problem an diesem speziellen Auftrag ist, dass die Weisen seiner Erfüllung, die Kriterien seines „Gelingens“, die Maßstäbe des Seins und Subjektseins, in denen er sich vollziehen muss, nicht schon mitgegeben sind. Subjektsein heißt, als kritisches Wesen, das seine Beziehung zur Intensität nirgends verlieren kann, aus der Reibung mit dem unterstellten Wissen jene Maßstäbe und Kriterien mit zu entwerfen, die Subjektsein überhaupt erst verständlich machen. Dabei steht mindestens immer dreierlei in Frage: *Wer* ist etwas? *Was* kann jemand sein? *Wer* entscheidet *nach welchen Kriterien* darüber?⁵

Insofern als das Subjekt selbst erst zu entwerfen hat, wie es Subjekt sein kann, d.h. unter welchen Bedingungen für ihn das Subjektsein welchen Sinn zu erhalten hat, begegnet es zuerst – sich selbst wie den anderen – als Präsenz, die auf solche Bedingungen verweist, ohne sie doch zu bezeichnen. Das Gesetz, das herrscht, reibt sich in seinem Oszillieren an der Tatsache des unverständigen Subjekts. Dieses wird ein eigenes entwerfen, eine *Perversion* des „objektiven“ Gesetzes. Eine Perversion, weil es inhaltlich mit jenem nicht übereinstimmt, Perversion vor allem aber auch, weil es das Schwanken nicht lassen kann. So wird das Subjekt zu einem Zeichen seiner selbst, zum „natürlichen Zeichen“, dem sich langsam ein Vertex entwindet, der als *lex insita* das instabile Gesetz eines Einzelnen ist.

Wiederum lässt sich dieser Zusammenhang mit der Theorie der Krisis erklären. Der Moment der Krisis für das Subjekt ist jener, in dem zweifelhaft wird, nicht nur, wer oder was es ist, sondern viel grundlegender, nach welchen Maßstäben und Kriterien es selbst als etwas oder jemand (und damit also auch noch unsicher, als was oder wer) begriffen werden könnte. In der Krisis fehlt das Gesetz, das die Ausecheidung der Gegensätze – in diesem Fall also der Kategorien, unter denen ein Subjekt etwas und jemand sein kann – möglich machte. Ist ein solches Gesetz dann gegeben, dann erst lässt sich das Subjekt als jemand und etwas, und damit auch als in einem Zusammenhang mit anderen und anderem stehend begreifen.

Dieses Gesetz muss das Subjekt selbst schaffen. Schaffen aber nicht aus der Souveränität einer absoluten Stellung heraus, jenseits von Zeit und Geschichte; dass es ein solches Schaffen nicht gibt, wurde bereits im Zweiten Teil gezeigt. Dieses Schaffen ist eben immer ein Mit-Schaffen, wie die Mit-Erfindung der Sprache

5 Man sieht, wie darin die Dreifaltigkeit wiederkehrt, die in II, 2 zur Kennzeichnung jeder wissenschaftlichen Erklärung herangezogen wurde. Diese fragt immer nach Ursachen, doch steht dabei nie schon a priori fest, *was* eine Ursache sein kann, *inwiefern* ein „Beobachtetes“ Wirkung sein kann und *in welcher Weise* Ursächlichkeit überhaupt gedacht wird.

durch das Kind (was ein Fall des Entwurfs des Gesetzes ist). Das Gesetz des Subjekts, jene einzigartige *lex insita*, ein Gesetz, das nur für einen Fall gilt, dieser Widerspruch in sich, der dennoch in notwendiger Weise aus dem Widerspruch zum unterstellten Gesetz hervorgeht – dieses Gesetz ist daher immer schon auf seine eigene Universalisierung angelegt. Da es zugleich die Fortführung wie Subversion des Gesetzes eines anderen ist, da nämlich der Name in seinem Schnitt ins Apeiron die Notwendigkeit erst entworfen hatte, auf die jenes Gesetz des Subjekts antwortet – steht es immer schon im Reich der Allgemeinheit, zumindest seiner Tendenz nach.

Allerdings kann das Subjekt die Verallgemeinerung nicht selbst vollziehen. Das müssen wiederum die anderen tun. In dem Moment, wo das geschehen ist, ist alles Monströse aus dem Subjekt gewichen. Es ist zum Begriff geworden. Aber wie erscheint das Subjekt zuerst den anderen?

Steht es etwa nicht in einem verständlichen Zusammenhang? Es wurde ja oben gesagt, das Kind ist doch das Kind seiner Eltern; wie sollte es für diese nicht als solches verständlich sein?⁶ Aber mindestens ebenso deutlich ist doch, dass diese Eltern, wenn sie meinen, von ihrem Kind schon irgendetwas zu verstehen, bloß weil es „ihres“ ist, mächtig auf dem Holzweg sind. Die Namensgläubigen unter ihnen mögen wohl zu wissen glauben, was ein Kind, das „ihres“ ist, zu sein *hat*, doch wem der Name nicht eine so bequeme wie gefährliche Zuflucht ist, der wird sich der Tatsache stellen müssen, dass das Kind selbst die Maßstäbe mitbestimmen wird, nach denen allein es verstanden werden kann. Noch einmal: Darin liegt kein roman-tischer Glaube an die Kraft der Individualität und die Möglichkeiten einer reinen, nur auf diesen einen als einzigen gerichteten Liebe; denn die Individualität ist längst durch den Namen mit einer Fremdheit gezeichnet, die sie ins dialektische Verhält-

-
- 6 Ganz grundsätzlich gilt: Ich spreche öfters von Kindern und ihren Eltern, den Erwachsenen, etc. Sicherlich ist die Theorie des Subjekts als Monstrum auf diese Situation nicht nur anwendbar, sondern in ihr in besonderer Weise verankert. Dennoch ist es keine Theorie der Kindheit – es sei denn, man einigt sich darauf, dass die Kindheit niemals zu einem Abschluss kommen wird. Ich behaupte vielmehr, dass diese Probleme grundlegende für das Subjektsein selbst sind, dass sich die dahin gehörigen Situationen vielfach wieder und immer neu einstellen werden, im Laufe eines Lebens, dass die Problematik der Monstrosität vielleicht abgeschwächt, das Schwanken des Vertex mit dem „Altern“ vielleicht deutlich verengt werden kann, dass diese Erfolge der „Reife“ aber letzten Endes nicht mit einer Änderung der *conditio humana* zu erklären sind, als vielmehr mit den Effekten der Performativität des Seins des Subjekts: Irgendwann stellt man fest, dass man offenbar beschlossen hat, sich in gewisse Situationen, die zur Krisis werden könnten, nicht mehr zu begeben; was man von sich zu wissen glaubt, scheint einem ausreichend und lässt durch eben diesen Anschein – der natürlich nicht im Prinzip zu kritisieren ist – das ganze unaufgeregte Gewicht des Performativen walten.

nis zum Allgemeinen setzt, und an der Stelle der „Liebe“ steht im Ursprung eben das Unverständnis, das sich – da es ein transzendentes ist – unmöglich ausräumen lässt. Wenn schon „Individualität“, wenn schon „Liebe“, dann nur unter diesen Bedingungen.

Somit wird denn auch für die anderen das Subjekt zu jenem Monstrum, dessen Zusammenhang mit dem übrigen Sein, dessen *Einordnung* nicht ohne es vollzogen werden kann, wobei sich noch die Kriterien dieser Einordnung selbst im Prozess der Einordnung mit entwickeln müssen; zu einem Monstrum andererseits, das eben hierin zuerst eine Präsenz ist, die als Zeichen fungiert, als Inkarnation einer Gesetzlichkeit, die nirgends anders gefunden werden kann und deren „Sinn“ allererst noch zu entwickeln ist und doch nie ganz feststeht.

Das Subjekt ist also wesentlich Monstrum, insofern als es immer und notwendig eingeordnet ist in eine Gesetzlichkeit, in Tradition, Geschichte, Sitte, Sprache, und zugleich dieses Universale immer subvertiert und ihm eine Wendung gibt, die niemals vorgesehen war. Doch diese Wendung und Drehung ist, als selbst in dialektischer Verbundenheit zum „allgemeinen“ Gesetz stehend, der Universalisierung fähig, auf Universalisierung angelegt. Aus dieser Charakteristik ergibt sich daher jede konkrete Abweichung, die zugleich immer Versuch einer Aneignung des Universalen ist. So wird Geschichtlichkeit als eine solche verständlich, die jedes einzelne Subjekt übersteigt und doch nur durch die Subjekte, als Monstren und Clinamina, ist und sein kann, da sie als Geschichtlichkeit beständig andere Ansprüche, Gesetze und damit auch anderes Sein hervorzubringen vermag.

Das klingt aber doch alles noch recht versöhnlich. Jaja, die Menschen verstehen sich nicht, aber sie brauchen ja nur gegenseitig ihre monströse Natur anerkennen, dann wird alles gut – eine monströse Natur, die, auf diese Weise formuliert, alles Gruselige verliert. Es wäre sehr schön, wenn es sich so verhielte, aber die Dinge so anzusehen, hieße, eine transzendente Problematik in eine der milden Lebenspraxis und des gesunden Menschenverstandes umzuzwingen. Es gibt schon einen Grund, weshalb der Begriff des Monstrums sich hier anbietet.

Das Deontische, vor allem in Sprache und Name, mit allem, was daran hängt (Sitten, Gebräuche, Traditionen, herrschende Vorstellungen, Rollen, bis hin zur Idee des Guten und Schlechten oder gar Bösen), begegnet dem Subjekt ja in überhaupt keiner versöhnlichen Weise. Das Deontische kann so nicht begegnen, weil es in der bereits mehrfach betonten Diskrepanz des *an sich Universalen* gegenüber dem nur Partikularen, Unsicheren und Schwankenden des Subjekts überhaupt begegnet. Das *proton pseudos* bleibt eine Gewalt, so wie das Messer des Namens eine ist. Es bleibt eine Gewalt für das Subjekt, und es bleibt eine für die anderen, mit denen dieses zu schaffen hat. Als Gründungsmythos – als jener Mythos, der das Subjekt gründet, und als der Mythos, der am Grund aller anderen ist – wird man ihm nicht entkommen können, auch wenn es gelingen mag, einen Frieden mit ihm zu

schließen. Es ist aber kein Zufall, dass dieser Friedensschluss das ein oder andere Jahrzehnt der Verhandlungen erfordert – und selbst dann kommt er meist über einen mehr oder weniger wackeligen Waffenstillstand kaum hinaus.

Denn was wird erfahren? Es wird erfahren die eigene Unzulänglichkeit gegenüber den Ansprüchen jenes Gesetzes, das als absolutes entgegengenommen wurde, bevor es verstanden wird. Es ist nun klar, woher diese Unzulänglichkeit rührt: Zum einen tritt die Autorität des Anspruchs eben deswegen autoritär auf, weil ihm, als unverstandenem, unterstellt wird, er bewege sich nicht. Die Unterstellung der Stabilität jenes fremden Vertex, der als Wahrheit eindringt, ist das wesentliche Element seiner Stärke. Dem steht bei mir gegenüber die Vielfalt der Strebungen, Wollungen, Neigungen, Tendenzen, viel mehr aber noch die Unmöglichkeit, über den (angeblich stabilen) Vertex des anderen Herrschaft zu erlangen. Ich weiß einfach nicht, wie er funktioniert, was er soll, wie er zu handhaben ist, *was sein Geheimnis ist*. Zum anderen lässt sich der erste eben genannte Aspekt noch einmal mit unseren Begriffen neu und genauer formulieren: Was ich bei mir erlebe, ist eine Inkommensurabilität von Oberfläche und Gesetz, von Apeiron und Name, von Intensität und Seinsordnung. Diese Inkommensurabilität ist unaufhebbar, denn das Gesetz unterwirft sich immer jenes Apeiron, um es zu artikulieren, ohne es dabei abschaffen zu können. Daher tritt ja auch in den verschiedenen Krisen das Apeiron wieder in seiner irreduziblen Natur in den Vordergrund. Nicht nur weiß niemand zuerst, was das Gesetz zu bedeuten hat, es kann ihm auch niemand gerecht werden, denn, was auch immer es bedeuten mag, es muss immer *etwas Bestimmtes* bedeuten; mein Sein aber uferlos ins Unbestimmte und Grenzenlose aus, in alle Richtungen.

Doch was folgt daraus? Das Gedicht sagt es uns: Normierung und Pathologisierung – die eigene und nicht selten bald auch die der anderen. Eine Krankheit hat dieses Subjekt, doch eine, von der es nur sagen hört. Es ist der andere, der entscheidet, dass das Subjekt krank ist. Dieser „andere“ muss hier nicht einmal im Sinn einer konkreten Person verstanden sein; das Gesetz, im Gegensatz zu dem das Subjekt sich als defizitär erfährt, ist ja immer das Gesetz, das ein anderer gegeben hat. Die Pathologisierung liegt daher in der Seinsweise von Sprache und Name, die längst entschieden haben, was wahr und was falsch, was gut und was schlecht ist – zu allem Überfluss noch in einer Weise, die ich nicht durchschaue.

Interessant auch, welchen Schluss Guillaume daraus zieht: Es muss sich einen Arzt suchen gehen, und zwar einen nach *seinem* Geschmack. In der Tat, woher so einen nehmen! Denn so ein Arzt, dieser Dritte, den Guillaume sich da wünscht, müsste dann ein solcher sein, der sein, Guillaumes, Leid beendet. Dieses Leid, wie wir es verstehen, endet aber nur mit dem Tod, oder aber dessen Vorwegnahme im Leben. Denn wie ließe sich das Leid der Inkommensurabilität von Subjekt und Gesetz beenden? Wir hatten es bereits angedeutet: Dadurch, dass sich das Subjekt seines Subjektseins entäußert zugunsten eines absoluten „Gehorsams“, der Unterstellung unter ein Gesetz, das nicht schwankt (und von dem man tatsächlich immer nur

vom Hörensagen weiß, denn „fides ex auditu“ ist nicht nur die Formel für die religiöse Gefolgschaft, sondern für jede ideologische Kapitulation vor der kritischen Natur des Subjektseins). Oder aber indem man sich bestätigen lässt, dass der eigene Vertex in Wirklichkeit überhaupt nicht schwankt, nicht fragwürdig und begrenzt ist, nicht mehr diesseits der Schwelle zum Allgemeinen steht. Wer könnte so etwas bestätigen? In letzter Hinsicht nur das, was Lacan den großen Anderen nennt: „Jemand“, der als absolute Autorität aufzutreten in der Lage ist – indem er möglichst nicht oder wenig auftritt, sonst ist die Gefahr zu groß, dass sich herausstellt, dass auch er nicht alles weiß. Dieser „Jemand“ hat viele Namen, von denen „Gott“ nur einer der bekannteren ist.

Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, sich die Validität seines eigenen Vertex bestätigen zu lassen, und eine besonders perfide. Ich hatte oben davon gesprochen, dass Menschen zu Begriffen werden. Wie sollte so etwas passieren können? Im Grunde weiß das ein jeder, und gerade der Wissenschaftler operiert beständig mit Namen, die zu Begriffen geworden sind. Denn wir sagen doch eines Tages Worte wie „die Freud’sche Psychoanalyse“ oder „Hegels Dialektik“ oder „die Phänomenologie Husserls“, und *wir fingieren damit, dass das Schwanken des Vertex bei denen ein Ende gefunden hätte*. Das ist freilich ein Unsinn, aber ein notwendiger. Und insofern ihnen unterlegt wird, dass ihr Vertex einen festen Ort gefunden hätte, sind sie zu Zeugen der Universalisierung, *ihrer eigenen Universalisierung* geworden. So sind sie mit ihren Namen zu Begriffen geworden. Sie sind ihres monströsen Charakters entkleidet, indem sie als stabile und durch nichts Apeirontisches verunreinigte Vertices erscheinen.

Allerdings mussten sie dazu erst sterben, manchmal sogar noch vor ihrem physischen Tod. Es ist doch klar: Wo immer einer in dieser Weise zum Verkünder der eigenen Universalität gemacht wird – und selbst, wenn er es von sich selbst behauptet: vollziehen können diese Umbenennung letztlich nur die anderen –, wird ihm jenes Schwanken und sich Verschieben, jene Unbegrenztheit und Intensität abgesprochen, die vom *Leben* des Menschen als solchen nicht abgetrennt werden kann. So wie die Krankheit, in der jemand sich findet, vom Namen, verliehen durch einen anderen, herkommt, so droht auch *der* Tod, vor dem der andere im Namen warnt (d.h. in der Unterstellung der Festigkeit des Vertex und dem unvermeidlichen Aufweis der eigenen Unzulänglichkeit ihr gegenüber), nur von den anderen. Nur diese können behaupten, dem Subjekt habe sich ein einziger, neuer, fester Vertex entwunden – und in dieser Behauptung ist aus dem Subjekt ein *Objekt* geworden, ganz gleich ob es ein Objekt der Verehrung, der Kritik oder der „Forschung“ ist.

Das Monströse des Subjekts liegt daher in seiner eigenen Erfahrung in der Divergenz gegenüber dem allgemeinen Gesetz. Diese Divergenz beruht, wie gesagt, auf der doppelten ontologischen Unvereinbarkeit von unterstelltem Vertex und meinigem Vertex einerseits und andererseits von Gesetz und Apeiron. So wird sich das Subjekt notwendig nur teilweise *gerechtfertigt* finden, ebenso sehr wird es sich

in negativer Weise bestimmt finden, aber auch als *verloren* erfahren müssen. In negativer Weise ist es bestimmt, insofern es feststellen muss, dass auf es jene Kategorien des Ausschlusses zutreffen, die in jedem Denkstil mit wirksam sind. Dann ist es „sündhaft“, „unvollkommen“, „schlecht“, weil es dies oder jenes Verbotene wohl auch erwünschen würde. Vor allem aber kann es sich der Erfahrung nicht entziehen, dass all jene Begriffe und Kategorien, die sein Sein bestimmen, zu grob sind, dass sich dieses Sein – und zwar nicht zuletzt im Apeirontischen – den Unterscheidungen entzieht, sie unterläuft, noch einmal ganz anders ist, in eine Grauzone taucht. Diese Verlorenheit mag in seiner nun wirklich nicht mehr begrifflich auflösbaren Präsenz noch monströser wirken als seine „Schlechtigkeit“.

Im Namen von etwas oder jemandem sprechen, ist daher der Versuch, sich in einen Vertex zu stellen, der das eigentümliche und monströse Schwanken des eigenen zu stabilisieren vermag, und den Lärm des Apeiron zum Verstummen zu bringen. Das ist gut und richtig und unvermeidlich; nur so gibt es die *Möglichkeit* auf Verständigung, nur so jenes Minimum an Kontinuität, das Geschichte und Gesellschaft ermöglicht. Und doch lässt sich das Monströse des eigenen *und des fremden* Seins nicht auflösen. Letzten Endes ist es die Art des Umgangs mit ihm, in der die verschiedenen Wege des Menschseins liegen.

In Wirklichkeit bin ich doch fast nie bereit, dem anderen seine in unserem Sinn monströse Natur zu belassen. Sie geht aber nicht einfach unter oder verschwindet; sie kehrt im Gegenteil in ihrer gängigen Fassung wieder: im *Urteil-über*. Wo der andere für mich „böse“, „verschlagen“, „dämonisch“, „hinterlistig“ oder einfach nur ein „Arschloch“ ist, da schlägt ein Vertex durch, der jede Abweichung *als solche* zu einer monströsen erklärt, nun aber im gängigen Sinn einer *perversen Verkehrung des Richtigen*. Wir müssen vermuten, dass die Möglichkeit hiervon ebenso in den beschriebenen Strukturen verankert ist. Und richtig, hat sich dann doch das Gewicht vom meinigen schwankenden Vertex verschoben hin auf einen als an sich wahr gesetzten, sei es, dass dieser im-Namen-von wirkt – mich persönlich also weit übersteigt, vielmehr „Wahrheit“, „Gerechtigkeit“, „Anstand“... anführt und selbst seine Reaktion als „Empörung“ versteht –, sei es, dass ich mein persönliches Sein zu jenem Gut erkläre, das verletzt wurde, das Meinige also als solches und durch eigene Kraft in die Sphäre des Universalen erhoben sehe, mit einem Wort: das bloße und doch meinige Ich zum Namen überhöhe (der „Zorn“). Im ersten Fall irre ich, indem ich glaube, es stünde fest, was genau mein verehrter Vertex sagt, im zweiten, indem ich glaube, es stünde fest, was „ich“ bin und verdiene.

In beiden Fällen aber, wie in allen Phänomenen, die hiermit zusammenhängen, wirkt das *proton pseudos* fort, und zwar im Glauben, es gäbe das Allgemeine, das Universale, das Wahre *an sich*. Aber woher kommen denn die universellen Gesetze und Wahrheiten? Immer wieder nur aus den Deformationen und Ablenkungen, die eine „Geschichte“ aus Subjekten ganz eigentlich *ist*. Die Allgemeinheit, die wahre

Wahrheit ist niemals ganz das, was ich selbst weiß; sie ist die Fiktion, die daraus entsteht, dass ich glaube, ein anderer wüsste sie ganz genau.⁷

Eine Gefahr droht jedoch: Führt uns die Rede einer *lex insita*, mit der wir oben die monströse Gesetzmäßigkeit des Subjekts beschrieben haben, nicht wieder in die Aporien einer Innerlichkeit, einer letztlich metaphysischen Wahrheit des Individuums? Der Begriff ist ja von Leibniz entnommen, der ihn genau so versteht: als jene Gesetzmäßigkeit, die in jeder Monade immer schon enthalten, in sie eben eingelegt ist und aus der sich, könnte man sie nur lesen, das gesamte Schicksal dieser Monade, sowie, in Spiegelung, des gesamten Universums entwickeln ließe. Verankert ist die Idee bei Leibniz natürlich in der Transzendenz des allweisen, allgütigen und allmächtigen Gottes (also eines, der keinerlei Begrenztheit kennt!). Und diese Vorstellung einer metaphysischen Wahrheit des Individuums spukt in der einen oder anderen Weise durch viele Philosophien hindurch. Die Alternative scheint aber nicht allzu verlockend zu sein, um der Ehrlichkeit die Ehre zu geben: Soll man den Menschen eher als die Summe und den Kreuzungspunkt der „Einflüsse und Erfahrungen“, als eine ganz weiße Tafel auffassen, auf die dann manches hineingeschrieben wird, manches nicht? Auch das scheint nicht sehr befriedigend zu sein. Außerdem stellt sich dann wieder von Neuem die Frage, wie es sein kann, dass manches bei dem einen auf fruchtbaren Boden fällt oder aber in dieser Weise wirkt, was der nächste nicht einmal bemerkt oder was für diesen doch eine ganz andere Bedeutung annimmt. In dieses Problem verfängt sich notwendig jede Psychologie: Als Wissenschaft, die das Außen und Innen, die Welt und das Individuum zueinander in Beziehung setzt, müsste sie in der Lage sein, die Gesetzmäßigkeit mit anzugeben, wonach die Welt auf das Individuum einwirkt bzw. andererseits dieses die Welt „verkehrt“.

Die Psychologie enthält die Menge von Gesetzen, nach welchen der Geist gegen die verschiedenen Weisen seiner Wirklichkeit, als eines *vorgefundenen Andersseins*, sich verschieden verhält; teils diese in sich zu empfangen und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten

-
- 7 Noch einmal, und zur Klarstellung: Die Fiktion ist unvermeidlich. Daher kann sie auch nicht kritisiert werden. Die Fiktion erlaubt ja auch erst das, was man so leichtfertig „Verständigung“ nennt. Ebenso soll das Voraufgehende nicht philosophisch beweisen, dass es falsch wäre, sich über etwas oder jemanden zu empören und zu erzürnen. Denn erstens würde mit dieser Qualifizierung als „falsch“ dann wieder die Illusion eingeführt, man könne jenseits der Strukturen von Sein und Subjektsein, die uns bekannt sind, zu irgendeiner Weisheit gelangen. Und zweitens und vor allen Dingen: Eine solche Argumentation gegen die Empörung und den Zorn wäre so vollkommen nutzlos, so ganz und gar steril – dass sich niemand finden würde, der sie auch nur seiner Empörung und seines Zorns für wert halten würde.

und Denkungsart, als worin er sich als Wirklichkeit Gegenstand ist, *gemäß zu werden*, teils gegen sie sich selbsttätig zu wissen, mit Neigung und Leidenschaft nur Besonderes daraus für sich herauszugreifen und das Gegenständliche *sich gemäß zu machen*, – dort sich gegen sich selbst als Einzelheit, hier gegen sich als allgemeines Sein negativ zu verhalten.⁸

Wie sollte aber diese Gesetzmäßigkeit aufgefunden werden, die erklärt, wo sich das Subjekt der Welt, wo es diese sich gemäß macht? Man könnte nun alle Vereinzelungen aufzählen, alle Leidenschaften, Neigungen, Begierden, die diesem oder jenem persönlich zukommen. Aber für diese ließe sich wiederum die Frage ihrer Herkunft stellen. Es wäre nichts gewonnen. Andererseits wäre niemals erklärlich, wie das Subjekt die Welt „verkehren“ kann, wenn es nur als Wirkung dieser Welt begriffen wäre.

Natürlich liegt der Fehler solcher Aporien darin, Welt und Individuum zunächst als separate Dinge zu begreifen, deren Beziehung sich dann nachträglich erst noch ergeben muss. Selbst Hegel hält noch an einer Bestimmtheit des Allgemeinen einerseits und des Individuums (in seiner Freiheit) andererseits fest – obgleich er in der Diskussion dieser Problematik weiter gekommen ist als die meisten Psychologen und Anthropologen. (Freilich setzt sich Hegel für diese Diskussion bewusst auf einen begrenzten Standpunkt, den er allerdings in spekulativ-setzender Weise immer schon überwunden hat, anstatt sich tatsächlich der Dialektik des Problems auszusetzen.)

Wie aber dann den Irrtümern entgehen? Woher stammt die Eigensinnigkeit des Monstrums, das so zum Clinamen wird? Aus irgendeinem „Eigenen“, „Privaten“, das ihm also ganz innerlich zugehörte? Sicher nicht, denn was sollte das sein? Und hatten wir nicht ohnehin festgestellt, dass sich im Innersten nur der Name, als ein Fremdes, zeigt? Raum und Zeit als *principia individuationis*? Ebenso wenig, denn „Raum“ und „Zeit“, begriffen als Formen des Seins erweisen sich zunehmend als Chimären und darüber hinaus als recht nutzlos gerade wegen ihrer Formalität. Also die vielfachen Einflüsse, die Einreihung in eine konkrete logische Zeit, in Sprache, Klima, Klasse etc.? In der Tat ist man da der Wahrheit schon ein wenig näher, und doch greift man noch zu kurz. Denn die obige Frage nach der Gesetzmäßigkeit des Verhältnisses von Innen und Außen stellte sich nur wieder.

Wir müssen hier ganz ernst mit dem Gedanken machen, dass „Innen“ und „Außen“ in der Gegenüberstellung, in der man sie gerne hätte, gar nicht existieren können. Wenn schon im „Innersten“ ein „Äußeres“, nämlich der Name, haust, wie sollte sich diese Art, das Problem zu formulieren, noch aufrechterhalten lassen? Subjekt und Welt sind weiterhin nur füreinander, die Frage ihres Verhältnisses und ihrer „Einflüsse“ aufeinander lässt sich nur innerhalb einer transzendentalen Theorie stellen, also überhaupt nicht psychologisch oder klassisch metaphysisch.

8 Hegel: Phänomenologie des Geistes. 229.

Was wird dann aber aus der *lex insita*, aus dem Subjekt als Monstrum und als Clinamen? Keiner dieser Begriffe darf hypostasiert werden. Die Dialektik der notwendigen Abweichung lässt sich vielmehr ganz streng in der Struktur des Subjekts selbst erklären, und sie besteht dann in drei Aspekten: Das Subjekt ist Clinamen durch die transzendente Notwendigkeit, die sich daraus ergibt, dass es zuerst Empfänger eines Gesetzes ist, das nicht verstanden ist. Das Subjekt ist Monstrum, insofern es in seinen Krisen sich selbst und auch anderen als apeirontische Präsenz erscheint, die den Entwurf neuer Kriterien des Seins und des Subjektseins erfordert. Das Subjekt ist *lex insita*, insofern es sich in seiner ihm eigenen Performativität, im Wirken und Zurückwirken, in der Hineinstellung der Gegenwart in seine Vergangenheit und in seine Theorien über sich und über das Ich-Sein, die Fiktion einer Gesetzmäßigkeit seiner selbst schafft *und diese Fiktion eben dadurch auch bewahrt*. Das Monstrum *affirmiert sich* (wie es Spinoza für das Sein grundsätzlich festgestellt hatte), und dieses Bekräftigen eines Selbst, das niemals der Kontingenz entweichen kann, gehört zu seinem Wesen. Den Kern, den das Subjekt nie hatte, erfindet es sich im Nachhinein, es erfindet sich gewissermaßen um seinen Kern herum und dann erst diesen: *eschaton pseudos*.

Ist damit nun die Gesetzmäßigkeit aufgeklärt, die zwischen mir und meiner Welt herrscht. Keineswegs, aber das liegt an der Struktur des Seins des Subjekts selbst: Überall wirkt das Apeirontische, die Intensität, die durchschnitten ist, das Flirren der Oberfläche (die mich von der Welt scheidet). Allerdings hat das nichts mit einer Rückführung der Unbestimmtheit auf die gute alte „Freiheit“ zu schaffen, als einer subjektiven Fähigkeit, dies oder jenes zu tun, ohne jeden Zwang. Denn erstens stellt sich die Frage der Freiheit einer Metaphysik der Immanenz schon nicht mehr in der alten Dringlichkeit; diese besteht nur solange, als ihr eine an sich herrschende Bestimmtheit entgegengesetzt wird, und diese letztere fordert wiederum genau das, was unsere Metaphysik nicht zulässt: den Sprung in den Jenseitsort, von dem her sich die Zeit als etwas dem Sein Äußerliches abstreifen lässt. Wo die (nicht formale, die logische) Zeit als die einzige und radikal unhintergehbare metaphysische Dimension verstanden ist, fällt das Problem des Determinismus, und mit ihm das der emphatisch verstandenen Freiheit. Zweitens führt die transzendente Sichtweise auf eine Umkehrung der Problemstellung: Denn in der Krisis ist es keineswegs das Subjekt, das angesichts einer Aufgabe unentschlossen ist und zögert, das auf eine Frage die Antwort noch nicht weiß oder sagen will. Es ist vielmehr das Sein (das „objektive“ wie das „subjektive“), das die Frage nicht verständlich formuliert hat, ja: diese Frage geht unter im Lärm des Apeiron. Was man also irrtümlich unter dem Begriff der „Freiheit“ für ein Problem des Subjekts gehalten und diskutiert hat, ist in Wirklichkeit eine Unschärfe des Seins, aus dem sich erst das Subjekt zu artikulieren hat, das eine Frage wenigstens halbwegs distinkt vernehmen könnte.

5. Mechanismen der Verewigung

Amigu'ai non sai qui s'es
c'anc no la vi si m'aiut fes
ni-m fes que-m plassa ni que-m pes
ni no m'en cau
c'anc non ac norman ni franses
dins mon ostau.

J'ai une amie je ne sais qui
car je ne l'ai jamais vue
elle n'a rien qui me plaise ou pèse
et ça m'est égal
je n'ai ni Normand ni Français
en ma maison.

Hab eine Liebste, kenn sie nicht,
Noch nie kam sie mir zu Gesicht;
Nicht Lust noch Leid bot sie mir groß,
Mir macht's nichts aus,
Nie kam Normanne noch Franzos
Mir in mein Haus.

Anc no la vi et am la fort
anc no n'aic dreit ni no-m fes fort
quan no la vei be m'en deport
no-m prez un jau
qu'ie-n sai gensor e belazor
e que mai vau.

Je ne l'ai vue et je l'aime fort
je n'ai rien eu d'elle elle ne m'a fait
aucun tort
si je ne la vois pas je m'en trouve bien
et tout ça ne vaut pas un coq
j'en connais une plus noble et plus belle
et qui vaut plus.¹

-
- 1 In der Anthologie von Roubaud findet sich nach dieser Strophe und vor der letzten noch eine weitere, die weder von Dutli noch von Schrott übersetzt wurde (allerdings, soweit ich sehen kann, ohne einen Hinweis oder eine Erklärung). Ich nehme mir hier die Freiheit, diesen beiden darin zu folgen, diese vorletzte Strophe auszulassen. Das philologische Urteil über Authentizität, Stellung, Wert dieser Strophe steht mir nicht zu; es fällt aber schon dem oberflächlichen Blick auf, dass diese Zeilen durch eine gewisse (zumindest scheinbare) Konventionalität, durch das Fehlen der Antithesen und des übermütigen

Ich kenn sie nicht und lieb sie sehr,
Nicht Recht und Schlecht tat sie mir mehr,
Seh ich sie nicht: nicht dass ich stöhn,
Da kräht kein Hahn,
Denn eine andre, doppelt schön,
Hat es mir angetan.

Die rotznasige Frechheit, mit der sich Guillaume in diesen beiden Strophen aller Spekulationen über die Liebe entledigt, kann man nur bewundern. Während die erste Strophe noch den Anschein erweckt, in ihrer Negation alles Bestimmten den Weg zum mysteriösen und letztlich göttlichen *je ne sais quoi* der Liebe zu eröffnen, weicht die bestimmte Negation in der folgenden Strophe einer ganz und gar unbedrückten, achselzuckenden Negation, die genau diese minimale Distanz zu vollständiger Leichtfertigkeit und sogar Gleichgültigkeit einhält, die von dem gebildet wird, was kaum zu greifen und doch, für jede Theorie über die Liebe, das Leben und das Begehren, der Ansatzpunkt sein muss: die *Lust*. Ganz offensichtlich hat die Lust, auch wenn sie nicht ausgesprochen ist, dort die Führung inne und es ist eine Lust im aller umfangreichsten Sinn: die Lust an einer Liebe, in der sich Respekt und Begierde sichtlich nicht ausschließen (wo der Respekt hemdsärmlicher, aber auch echter ist, weil er sich gerade nicht in eine ätherische Überhöhung verliert) – die Lust an der Wandelbarkeit und Unbeständigkeit einer solchen Liebe – die Lust nicht zuletzt, davon zu singen und zu scherzen.

Damit hat dieser Herzog von Aquitanien – der sich die Seitenhiebe auf seine Nachbarn ausgerechnet in einer scheinbar romantischen Strophe nicht verkneifen kann – mit leichter Hand all jene Fragen weggewischt, die vor ihm und nach ihm über die Natur von Liebe, Erotik und Begehren gestellt wurden. Natürlich, die Parodie ersetzt keine Erklärung. Und doch sollten wir hieran ansetzen, wenn wir noch einmal und tiefer ins Wesen des Subjekts eindringen wollen.

Eine klassische Metaphysik, in der eine stabile Transzendenz die Fäden zieht, musste von einer Integrität des Subjekts ausgehen, die ihrerseits in der absoluten Integrität der Transzendenz verankert war. Die Begierde war dann entweder ein Streben nach dieser Transzendenz selbst, die dem Subjekt durch seine metaphysische Gründung immer mitgegeben war, oder aber die Perversion dieser Strebung (bzw. ihre mangelhafte Selbstaufklärung), die alle endlichen Gegenstände der Begierde irrtümlich mit einer Würde und Verehrung ausstattet, die in Wahrheit nur der Transzendenz selbst zukommt. Darum, dass alle Lust vor allem sich selbst will, haben diese Theorien sich ebenso wenig bekümmert wie die Lust um diese. Es ist, als

Willens zu Unfug und Parodie von den übrigen abstecken. Hier die französische Übersetzung: „Je ne sais le lieu où elle vit / si c’est en montagne ou en plaine / je n’ose dire combien elle me blesse / et je m’en tais / je m’attriste qu’elle reste ici / quand je m’en vais.“

wollte die Metaphysik die Launenhaftigkeit der Lust austreiben, sie durch die Bindung an den *einen* Gegenstand disziplinieren und damit auch der Dauerhaftigkeit fähig werden lassen – aber einer verklärten Dauerhaftigkeit für eine verklärte Lust.

Ich hatte schon auf diese Theorien hingewiesen, die sich unter den etwas despektierlichen Titel der Motorthesen des Begehrens zusammenzwingen lassen. Darin geht es dann um die Rückführung gerade des Allervielfältigsten und Undiszipliniertesten im menschlichen Leben auf eine Ursache. Diese Ursache ist dann die Transzendenz als das „eigentliche“ und „wahre“ Objekt alles Strebens; all die ganz anderen Strebungen und Lüste – anders nicht nur in Bezug auf ihren Gegenstand, sondern selbst noch in Bezug auf ihre ontologische Gestalt (s.u.) – mussten sich dann als Abweichungen diskreditieren lassen. Von anderer Art sind zwar die modernen Theorien, die von einem „Begehren von unten“ ausgehen, paradigmatisch in der Freud'schen Theorie der Triebe; sie entgehen aber ebenso wenig einer metaphysischen Überzeichnung des Antriebs: So sind die Triebe ja explizit der *Zeit* entzogen. Und selbst das Lustprinzip sieht sich wieder in den Dienst der offenbar dann grundlegenden Triebe von Eros (!) und Thanatos genommen. Schließlich verbleibt selbst bei Lacan ein Rest dieser Metaphysik, wenn das Subjekt als das Subjekt eines Begehrens aufgefasst wird, das dieses durchwaltet und erst konstituiert. Zugestanden, die Psychoanalyse hebt die Idee eines mit sich identischen Subjekts in so grundsätzlicher Weise auf, dass damit auch erst eine Theorie des Subjekts wie die hier vorgeschlagene möglich wird. Und doch lässt sich, in Anlehnung an einen Ausdruck Lacans selbst, dessen Theorie des Begehrens so überspitzen, dass das Begehren der letzte Ausläufer eines „sujet supposé être *un*“ ist.

Es genügt nicht, auf die konstitutive *Spaltung* des Subjekts hinzuweisen. Man muss vor allen Dingen das *Subjekt in der Zeit* in den Mittelpunkt der Analysen heben. Von daher muss sich das Sein dieses Subjekts rekonstruieren lassen.

Es ist ein schwierig, fast gar nicht zu fassender Punkt – und zwar, weil es im Wortsinne einer ist –, dass das Sein, Sein überhaupt, immer nur einen Augenblick hat, nur *ist* an der *Spitze der Zeit*. Tausendfach wurde es gesagt und geschrieben, eine Banalität ist es, und es ist wohl schon eine gewesen, bevor es zu einem Klischee geworden ist. Doch in diesem Fall deckt die Banalität nicht durch eine Verzerrung, sondern durch ihre Einfalt die Wahrheit zu, wie in manchen Filmen, in denen FBI-Agenten T-Shirts mit der Aufschrift „FBI“ zur Tarnung tragen – wissend, dass niemand vermuten würde, dass ein FBI-Agent ein solches offensichtliches T-Shirt tragen würde; oder wie in der von Lacan analysierten Geschichte Poes vom „Entwendeten Brief“, der deswegen von niemandem gefunden wird, weil sich der Dieb nicht die Mühe gemacht hatte, ihn zu *verstecken*. So auch hier: Auf diese ganz und gar ungreifbare Natur des Seins, dass es Stolpern und Taumeln an einer Spitze ist, die niemals am selben Ort sein kann (weil der „Ort“ eben ein Augenblick ist), dass jeder einzelne Augenblick sofort und unwiederbringlich verloren ist, dass alles Sein

ist „lost in time, like tears in the rain“, wie es in *Blade Runner* mit trauriger Poesie ausgedrückt ist – darauf kann man immer und immer wieder hinweisen. Verstanden hat man es darum noch lange nicht. Es geht hier um eine „Anschaulichkeit“, die keinen Gegenstand mehr hat, als nur das gnadenlose Vergehen selbst – ein Gegenstand, von dem sich nicht einmal mehr sinnvoll sagen lässt, es handele sich um eine Struktur oder ein „Wesen“ (im Husserl’schen Sinn), da es vielmehr ein mysteriöses und beängstigendes *Faktum* ist, ein Faktum, das man brutal nennen müsste, würde es sich nicht so gleichgültig unserem persönlichen Sein gegenüber verhalten (zumindest dem Sinn nach, den es für mich je gewinnt). Es wird wohl immer dabei bleiben, dass einem die Einsicht in oder vielleicht besser die Ansicht dieses Faktums – als eine unverfügbare – nur gelegentlich und selbst nur für Augenblicke gegönnt sein wird.

Mag man Descartes auch eine letzten Endes irrige, weil „verräumlichende“ und atomisierende Konzeption der Zeit vorwerfen, so bleibt es doch wahr, dass er für diesen Taumel eindruckliche Worte gefunden hat:

Die ganze Lebenszeit kann nämlich in unzählige Teile zerlegt werden, und jeder dieser Teile ist gänzlich unabhängig von allen anderen. Daraus, dass ich im vorhergehenden Augenblick gewesen bin, folgt also keineswegs, dass ich auch jetzt sein müsste, außer wenn irgendeine Ursache mich gleichsam für diesen Augenblick von neuem schüfe, d.h. mich erhielte.²

Und überhaupt: Um das Urteil über Descartes’ Theorie der Zeit zu fällen, müsste man doch erst genau wissen, wie es sich „wirklich“ mit ihr verhält. Das ist noch keineswegs sicher. Wir wissen bisher nur so viel: 1) „Zeit“ kann niemals als eine indifferente Größe verstanden werden, „in“ deren neutralen Rahmen sich die Dinge und Ereignisse abspielten. Zeit muss immer als logische, d.h. als vielfach rhythmisierte, skandierte, „gefüllte“ begriffen werden („logische Zeit“). 2) Was auch immer es mit „der Zeit“ auf sich hat, sie ist – als die einzige Dimension, auf die sich eine Metaphysik der Immanenz rechtmäßig stützen darf – immer nur an ihrer Spitze, die selbst immerzu entgleitet und in diesem Entgleiten ist („Taumel des Augenblicks“).

Also halten wir fest: Es gibt keine andere Realität als das Jetzt; das Vergangene ist ein für alle Mal vergangen und daher in gewisser Weise nichts, die Zukunft ist noch nicht da und daher ebenfalls in gewisser Weise nichts. So weit, so gut... oder doch nicht?

Was heißt es denn, dass das Vergangene vergangen, das Zukünftige noch nicht da ist, und was vor allem Dingen heißt „in gewisser Weise“ beide Male? Solange darauf keine Antwort gegeben ist, bleibt die Rede über die „Zeit“ in Unverstandem stecken. In der Tat muss eine der grundsätzlichsten und für das abendländische Denken folgenreichsten Selbstverständlichkeiten sofort aufgedeckt und destruiert

2 Descartes: Meditationen. 129. AT VII 48 f.

werden. Suggestieren solche Formulierungen nicht eine unbefragte Symmetrie, die alles andere als selbstverständlich ist? Das Vergangene ist vergangen, das Gegenwärtige gegenwärtig, das Zukünftige zukünftig – von der schreienden Tautologie ganz abgesehen: Sind Vergangenheit und Zukunft symmetrische Gegensätze, zwischen denen sich die Gegenwart als Mitte, Punkt, Augenblick abzeichnet? Was die Vergangenheit ist, darüber kann man noch halbwegs klare Vorstellungen haben, die sich dann „Erinnerungen“ nennen. Aber was ist denn bitte schön „die Zukunft“? *Jetzt* ist die Zukunft die Vorstellung etwa der morgigen Tätigkeiten, des Aufstehens, Frühstückens..., also vor allen Dingen eine Modifikation von Erinnerungen. Greife ich weiter aus, in eine fernere Zukunft, vermengt sich diese mit etwas anderem, nämlich der Phantasie. Sicherlich, bei alledem leitet mich eine implizite und kaum zu erschütternde Gewissheit, dass „die Zeit“ weitergehen und solcherlei modifizierte Erinnerungen bzw. Phantasien in die Wirklichkeit überführen kann, wenn auch mit Veränderungen. Doch diese Gewissheit ist eben eine transzendente Unterstellung, und auf der anderen Seite hat sich das Zukünftige als eine mit einem bestimmten temporalen Index versehene Erinnerung oder Phantasie erwiesen. Man muss also resümieren: „*Die Zukunft*“ gibt es tatsächlich und im allerstrengsten Sinne nicht. Sie ist ein *Konstrukt* – ein unvermeidliches zwar, aber dennoch ein Konstrukt.³

- 3 François Jullien zeigt auf, dass sich im chinesischen Denken die „Zeit“ denn auch zwischen dem Gegenwärtigen und dem Vergangenen allein aufspannt, wobei beide nicht hypostasiiert werden, sondern im Verbalen verbleiben. Dann ist die Gegenwart das, was im Kommen ist, und die Vergangenheit das, was im Gehen begriffen ist. Auch weist er eindringlich darauf hin, wie die abendländische Fassung des Problems der „Zeit“ mit den drei „Dimensionen“ von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vor allem auf einer Ableitung aus der Grammatik beruht! Vgl. Jullien: *Du ‚temps‘*, 67 f. 46 ff. Jullien verfolgt die Figur der Trias der „Zeitdimensionen“ und ihre Selbstverständlichkeit vor allem bis in *Sein und Zeit* hinein. Man könnte als ein neueres Zeugnis auch Ricoeur nennen, dessen *La mémoire, l'histoire, l'oubli* sich weiterhin auf diese scheinbare Evidenz verlässt (auch deswegen, weil das in Bezug auf die Zeit zentrale Kapitel ‚Histoire et temps‘, 449-535, in Auseinandersetzung mit Heidegger seine Thesen entwickelt). Rolf Elberfeld (Zeit und Denken) hat im Übrigen im Zusammenhang einer Analyse des Zeitdenkens des japanischen Zen-Meisters Dogen eine Konzeption von Philosophie entwickelt, die er „transformativ Phänomenologie“ nennt und die unserer These, wonach Philosophie stets performativ ist, außerordentlich nahe kommt. „Denn, indem das Phänomen Zeit bedacht wird, verändert und transformiert sich die jeweilige Erfahrung der Zeit. Philosophisches und phänomenologisches Arbeiten ist dann nicht mehr das Fixieren von Phänomenen und Sachverhalten anhand von allgemeinen Strukturen, sondern vielmehr eine Einübung in die Vollzugsweise der Phänomene selber. [...] In der Vorgehensweise der ‚transformativen Phänomenologie‘ ist – gemäß buddhistischer Einsicht – die Analyse von Phänome-

Mit anderen Worten: Das Nicht-Sein von Vergangenheit und Zukunft in Abgrenzung zur Gegenwart ist nicht von derselben Art. *Die Differenz ist keine symmetrische.*

Wir sehen daher, dass die „Zukunft“ und ihr „Zukünftiges“ aus der Betrachtung ausgeschlossen bleiben muss: Was es im engen Sinn nicht gibt, kann auch kein Gegenstand der Analyse werden. Die bestimmte Negation der Zukunft führt darauf, dass diese sich in andere Prozesse zurückleiten lassen muss.

Setzen wir bei der „Vergangenheit“ an, und noch genauer bei dem, was uns Vergangenheit je *gibt*: der *Erinnerung*. Denn „die Vergangenheit“ „gibt“ es ebenso wenig, wenn auch in anderer Weise nicht, wie „die Zukunft“. Wenige Autoren haben sich so gründlich mit dem Problem der Erinnerung befasst wie Bergson. In *Matière et mémoire* (1896) entwirft er eine Theorie der Erinnerung, die nicht nur in vielen ihrer Thesen höchst bedenkenswert ist; vielmehr ist unser gesamter Ansatz, zumal in diesem Dritten Teil, in einem zentralen Punkt Bergsons Denkweise verpflichtet, nämlich in der Infragestellung jener starren begrifflichen Entgegensetzungen und der Rückführung der entsprechenden Phänomene in Felder von Kontinuität.

Was nun aber die Erinnerung und das Gedächtnis betrifft, setzt Bergson zu einer besonders überlegten Kritik traditioneller Vorstellungen an, zumal solcher, die das Gedächtnis als eine Funktion des Gehirns auffassen, in dem die Erinnerungen, wie auch immer, aufbewahrt werden. Dagegen weist Bergson nach, in welche Widersprüche und Ungereimtheiten jede Naturalisierung der Erinnerungen führt: Das Gehirn speichert die Erinnerungen nicht auf, ebenso wenig wie es sie verlieren kann; so führt auch eine Läsion des Gehirns niemals zu einer Löschung der Erinnerung, sondern nur zu einer Beeinträchtigung der Fähigkeit, auf diese zuzugreifen. Die Erinnerungen bleiben da, sie können nicht gelöscht, sie können nicht verloren werden.

nen nicht zentral ein Akt der Objektivierung, sondern selber eine *Transformation meiner gesamten Wahrnehmung und Existenz* und – so könnte man über den Buddhismus hinaus hinzufügen – der *Geschichte*. Diese Transformation steht im Zusammenhang mit meiner Weise *zu leben*. Phänomenologie betreiben bedeutet dann, in einer gewissen Parallelität zur Kunst, *Wirklichkeitsvollzüge zu entdecken, zu gestalten und zu realisieren* und nicht nur zu objektivieren, um so ein geschichtsproduktives Denken zu realisieren.“ (143 f.) In einer weiteren Arbeit (Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen) zeigt Elberfeld auf (übrigens in Nähe zu Jullien), wie sich die grammatische Struktur des Chinesischen dazu eignet, eine gewisse Prozessualität diesseits der Subjekt-Objekt-Unterscheidung besser in den Blick zu bekommen, eine Prozessualität, für die sich die Philosophie des 20.Jhs. zunehmend interessiert hat und die auch bei uns als „logische Zeit“ Thema ist. Das muss nicht heißen, dass wir alle Chinesisch lernen müssen, wenn wir philosophieren wollen; wohl aber kann die Konfrontation mit dieser anderen Denktradition gewisse „Evidenzen“ in ihrer Bedingtheit sichtbar machen.

Als Erinnerungen haben sie eine andere Weise des Seins als etwas Reales. Es ist vor allen Dingen diese Konzeption, die Deleuzes frühere Metaphysik bestimmt und die er so zusammenfasst, dass das *passé pur* (diese nicht psychologisch verstandene Erinnerung) *ist* und mit dem Sein an sich zusammenfällt, wohingegen die Gegenwart nur *wirkt*.⁴

Bevor wir die Probleme dieser Konzeption näher beleuchten und damit auch das Verständnis der Erinnerung vertiefen, muss bemerkt werden, auf welche zentrale Wahrheit über die Erinnerung sie hinweist. Wie erinnern wir? Ich mag zurückdenken an jenes Erlebnis, an irgendeinen wichtigen Tag oder auch nur an mein heutiges Mittagessen. Mehr oder weniger Details stehen da vor mir, eine mehr oder minder genaue Datierung, lebhaft oder vage die Einzelheiten, Sätze wörtlich erinnert, andre Aussagen nur sinngemäß... All das aber doch, selbst bei größter Lebhaftigkeit, fast immer eigenartig entrückt. Ich weiß, dass alles einmal gegenwärtig gewesen ist, doch jetzt...? Jetzt ist es natürlich nicht mehr gegenwärtig, sonst wäre es ja keine Erinnerung, sicherlich. Aber das genügt keineswegs zur phänomenologischen Kennzeichnung. Vielmehr stellen wir fest, dass das Vergangene, gerade dadurch, dass es vergangen ist, *unveränderlich* geworden ist. Weil es nicht mehr ist, nur noch gewesen ist, an diesem und jenem Tag, hier oder dort, mit diesen Leuten erfahren, ist es jeder Veränderung für alle Zeiten entrückt. *Es ist ewig geworden. Die Erinnerung ist ein Mechanismus der Verewigung*, in dem der Taumel des Augenblicks in eine Ewigkeit des Gewesenen getaucht wird – eine Ewigkeit, die nicht ewig ist, weil sie keinen Anfang und kein Ende hat (das interessiert hier noch gar nicht, sondern ist eine spekulative Frage), sondern weil die Seinsweise des Erinnerten die eines Ewigen ist.

Dadurch wird es denn auch verständlich, weshalb es so schwierig ist, den Taumel des Augenblicks zu erleben. Der größte Teil unserer Welt ist eine bereits verewigte, und für die gilt das nicht mehr, was für die sogenannte Gegenwart gilt, was diese geradezu auszeichnet: das Schwanken des Vertex. Die Erinnerung – in all ihren Formen – schafft die Welten, in denen alles ruhig daliegt. Noch das Porträt einer „unruhigen Epoche“ ist selbst und aus Wesensgründen außerordentlich ruhig, da kann der Historiker noch so lebhaft und farbenfroh schreiben. Und wer den Zweifel Kafkas nachzeichnet, der schafft eben das Bild von etwas Vergangenen; die Sache geht aus, das wissen wir, zwar nicht besonders „gut“, aber sie geht aus, die „Zeit“ ist weitergegangen, jede Periode der Verzweiflung ist längst aufgehoben und gebettet im großen Schlafsaal der Ewigkeit.

Shakespeare ist tot, lange tot, seine Vertices sind festgebannt, weil sie vergangen sind. Alle Bemühungen, aus seinen Werken diese zu rekonstruieren, geben wieder nur: verewigte Vertices. Was geschieht dann also genau in der Wiedererinnerung des so Verewigten? *Die Wiedererinnerung ist Erlösung*, das allerdings in

4 Deleuze: Le bergsonisme. 49 f.

einem durchaus nicht besonders dankbaren Sinn. In der Erinnerung ist die Vergangenheit und das Vergangene in den Stand der Ewigkeit erhoben, sie sind von den Begrenzungen der Zeit und allen Möglichkeiten, von jeder Krisis, jeder Unentschiedenheit erlöst und auf ewig in ihrem Glück oder Elend festgebannt und eingefroren. Aber selbst das Elend ist ein verklärtes, denn es ist ewiges Elend und als solches und nur als solches ist es *schön*. Der Schrecken und Terror, der darin liegen muss, dass dieser Augenblick, jetzt schon vergangen, auf ewig verloren ist, die vollkommen unerklärliche Rätselhaftigkeit, dass der Taumel des Augenblicks angeblich „zur selben Zeit“ Abermillionen Menschen zugleich heimsucht – dieser Schrecken und dieser Terror sind dadurch zugedeckt und zur Ruhe gelegt, dass dieser eben gewesene Augenblick *auf ewig* verloren ist, eine Ewigkeit, in der ich mich mit all den Abermillionen treffen kann.

Was Gegenwart eigentlich *ist*, hat die Verewigung der Erinnerung neutralisiert. Der Vertex steht still. Ruhe kehrt ein. In diesem Sinn ist es vollkommen wahr, was Deleuze sagt, dass nämlich die Erinnerung wesentlich *ist*, gleichgültig und undurchdringlich (*impassible*), während die Gegenwart *wirkt*.

Und doch, irgendetwas scheint hier schief zu sein. Wenn uns die sogenannte Erfahrung etwas lehrt, dann doch wohl die geradezu skandalöse Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses. Ganz sicher sind wir uns: So ist es gewesen. Doch ein Dutzend Zeugen hat es anders gesehen, irgendein Dokument widerlegt uns vielleicht ganz. Auch dies eine Trivialität, aber eine mit weitreichenden Folgen. Soweit ich sehe, ist es Bergson nicht gelungen, diese Tatsache des Gedächtnisses angemessen zu berücksichtigen. Seine richtige Weigerung, die Erinnerungen zu naturalisieren, hat ihn dahin geleitet, diese so weit von allem „Empirischen“ fortzurücken, dass es schwer erklärlich ist, wie sie sich nach und nach verändern und „verfälschen“ können. Seine Wahl des „Bildes“ als des ontologischen Grundbegriffs verfolgt den Zweck, die „erkenntnistheoretischen“ Konstruktionen über das Verhältnis von Wahrnehmung und Welt zu unterlaufen – also jene Konstruktionen, die Wahrnehmung und Welt einander zuerst entgegensetzen und dann die Frage stellen, wie sie zusammenkommen und ob es eine „Ähnlichkeit“ gibt. Damit entgeht er der unsinnigen Frage nach der „Treue zur Realität“ der Wahrnehmungen. Er erkaufte sich das aber – zumindest scheint es mir so – um einen hohen Preis, nämlich der Etablierung einer zu fixen und rigiden Charakteristik des Bildes. Wenn dann Deleuze in den Werken bis *Logique du sens* ein Reich der virtuellen Mannigfaltigkeiten als eigenständige metaphysische Dimension aufrichtet, dann zieht er nur die logischen Schlüsse daraus – und übt Verrat an jener Philosophie der Immanenz, zu der er sich auf dem Weg weiß.

Doch wie immer es sich hier mit Bergson und Deleuze verhält, sicher ist: „Die Erinnerung trügt, und eben dieser Trug ist wichtig.“⁵ Was ist das für ein Trug, den die Erinnerungen veranstalten, und warum ist er wichtig?

Wenn es ein Trug sein soll, dann ist klar, dass er nicht selbst in seiner Tätigkeit bemerkt werden darf. *Die Transformation der Erinnerung ist dezent*. Die einzige Ewigkeit, die wir wirklich kennen, verändert sich beständig und unvermerkt – das allein sollte uns zu denken geben. Also, der Erinnerung misstrauen, das ist die Parole! Das wäre ziemlich unsinnig, davon ganz abgesehen, dass es vollkommen unmöglich wäre. Dass die Erinnerung trügt, darf man nicht missverstehen, nämlich nicht als Urteil über die Erinnerung, als Kritik. Das genaue Gegenteil ist der Fall: Dass die Erinnerung „trügt“, „(sich) täuscht“, „sich verfremdet“, dass sie mit einem Wort kein genaues und kein bleibendes Abbild der Realität ist, macht ihr Wesen und ihre Wirksamkeit im besten Sinn aus. Deswegen lässt sich das auch nicht kritisieren, da es eben die Grundverfassung der Erinnerung ist. Dagegen ist ja die Erinnerung, die ganz treu und präzise ist, gerade die leblose und nur archivarische. Wenn etwa bei manchen neurologischen Erkrankungen die Betroffenen in der Lage sind, sich Gegenstände mit einer fast unbegrenzten Zahl von Einzelheiten ganz exakt zu merken, dann muss man sich fragen, ob man es wirklich noch mit einem Gedächtnis, einer Erinnerung im eigentlichen Sinn zu tun hat. Denn die Erkrankten können dann mit dem, was sie sich merken, *nichts anfangen*, und es ist nicht klar, ob sie damit nichts anfangen können, weil sie es sich präzise gemerkt haben, oder umgekehrt ob sie es sich präzise gemerkt haben, weil sie mit einer Erinnerung nichts anzufangen wissen. Aber wer sich ein Telefonbuch einprägen kann, der hat damit noch keine Erinnerung. Er unterscheidet sich in nichts von dem Buch selbst, das er auswendig gelernt hat (in dieser Hinsicht wohl gemerkt).

Man darf dieses „etwas damit anzufangen wissen“ nur nicht in dem praktischen Sinn verstehen, den Bergson meistens meint. Es geht nicht um eine Verwendung oder Anwendung etc., zumindest nicht primär. Es geht vielmehr um eine ganz fundamentale Strukturierung von Welt und Wirklichkeit. Und wenn dies also der richtige Satz ist: dass die Erinnerung, wie ich eben schrieb, kein genaues und bleibendes Abbild der Realität ausmacht, dann muss man erkennen, *dass die Erinnerung genau in ihrem Trug ein exaktes Abbild aller Realität deren Wesen nach ausmacht*: Die Verewigung, der die Erinnerung das Vergangene unterwirft, suggeriert die Objektivität und das An-sich der Welt, der Wirklichkeit. *Vielleicht* kann die Berührung mit dem anderen Subjekt in einer immer ungewissen, immer taumelnden Gegenwart den Anspruch der Objektivität einlösen. Doch indem diese Gegenwart der Erinnerung übergeben wird, trennen sich die Wege, die mich mit dem anderen verbinden; wir machen etwas aus dem Vergangenen, der „Trug“ der Erinnerung setzt ein, und für jeden ein anderer. Das ist Realität: Ein prekärer Augenblick, abgleitend in

5 Canetti: Aufzeichnungen 1992-1993. 37.

eine Erinnerung, die ihn langsam hierhin und dorthin biegen wird, die ein Feld ausspannt, das sich beständig kontrahiert und an anderer Stelle glättet, dem aber durch die Verewigung des Vergangenen und die damit einhergehende transzendente Unterstellung Stabilität verliehen wird – zumindest für das Subjekt, das sich erinnert. Wenn die Erinnerung „trügt“, dann sagt sie eben darin die Wahrheit.

Wo auch die wahre Wahrheit diesseits der Verzerrungen und des Trugs der Erinnerung auffinden? Es geht wohlgermerkt nicht darum, dass man sich nicht gegenseitig oder durch ein Dokument berichtigen könnte, dass jede Aussage über das Vergangene gleich wahr wäre, dass es auch keine Unterscheidung in Wahrheit und Lüge mehr gäbe – das ist ja nicht gemeint. Aber noch jede gegenseitige Berichtigung, jedes Dokument lässt das Vergangene dort verbleiben, wo es ist: in der Vergangenheit. Zwar kann ich mich korrigieren: Ja, stimmt, es war ja doch anders, jetzt fällt es mir wieder ein – aber dann rechne ich doch nur meiner subjektiven Begrenztheit die Verfälschung einer Wahrheit zu, die – wie und wo auch immer – an sich bestünde. *Dieses An-sich des Vergangenen gibt es aber ebenso wenig wie irgendein anderes An-sich. Die Erinnerung ist eben in ihrem Trug der Ort der Vergangenheit, und dann gehört dieser Trug wesentlich und ontologisch zum Sein des Vergangenen; denn anders ist dieses Vergangene ja nicht mehr.*

Die Verewigung reiht also das Vergangene in eine Folge von Ereignissen ein, die sich über das Werden und Vergehen erhoben haben und nach Seinsweise und Zahl ins Unbegrenzte streben. Der Trug der Erinnerung lässt das Vergangene immer wieder aufs Neue werden: Was jetzt ist, erklärt sich mir nur und ausschließlich im Rückbezug auf das Vergangene, selbst noch jenes, das sich nicht darin auflösen lässt und daher einen wirklich neuen Schritt der logischen Zeit darstellt (denn diese „Neuheit“ lässt sich ja nur in Abgrenzung von etwas konstatieren). Die Erinnerungen und ihre Wahrheit werden also immerzu und in einem Zug mit der Gegenwart und deren Wahrheit neu ausgehandelt, und da beständig Neues ins Vergangene sinkt, kann diese Aufgabe zu keinem Ende kommen. Wir sehen, wie sich in den beiden bisher unterschiedenen Aspekten der Erinnerung das Apeiron und die flirrende Oberfläche ihre Rückkehr leisten. Wie sollte es auch anders sein, wenn doch die Erinnerung als „Vermögen“ einem Wesen zugehört, das eben in der Artikulation der reinen Intensität seine Wirklichkeit erlangt.

Es kann also kaum verwundern, dass sich auch die Intensität wieder einfindet, um den Kreis zu vervollständigen.⁶ Denn ein dritter Aspekt steht noch aus, und für

6 „Die Erinnerung“ – das ist hier ein Titel für einen komplexen und selbst keineswegs auf eine Gestalt zurückführbaren „Vorgang“. Denn selbst wenn man die automatisierte Erinnerung, die Habitualisierung, die uns lesen, schreiben, gehen etc. erlaubt, auslassen wollte, selbst wenn man dem *savant*, der sich das Telefonbuch merken kann, die Erinnerung absprechen wollte – dann blieben immer noch so verschiedene Weisen der Erinnerung, dass deutlich ist, dass man schon wieder in einem Kontinuum ist, von dem das habituali-

ihn müssen wir auf eine Eigenschaft der Erinnerung zurückgreifen, die für Bergson im Mittelpunkt steht. Denn die Erinnerung ist bei Bergson zugleich etwas eminent Aktives. Dies konzentriert er im Bild des Kegels, das im Dritten Kapitel von *Matière et mémoire* einführt wird: Auf jeder Stufe, in jedem „Schnitt“ dieses Kegels ist die Gesamtheit der Erinnerungen versammelt, jedoch immer neu um andere Zentren gedreht und kontrahiert. Die Spitze dieses umgedrehten Kegels ist die Gegenwart, in der die Gesamtheit der Erinnerungen das Universum der Bilder, also die materielle Welt schneidet. Jeder Schnitt durch den Kegel stellt dann das Gesamt der Erinnerungen dar, aber in je anderer Anordnung, die jeweils eine Art Kräfteverhältnis in die Beziehungen der Erinnerungen zueinander einführt, wobei dieses Kräfteverhältnis immer in Bezug zur Gegenwart und der von dieser verlangten *Handlung* steht. Es besteht hier gewissermaßen eine gegenseitige Attraktionskraft, ein je neues Um-einander-Kreisen von Erinnerung und Wahrnehmung, aus dem sich – als der bewegliche Mittelpunkt verschiebbarer Orbits – die Wirklichkeit ergibt.

Dabei unterscheidet Bergson weiterhin zwischen der einzelnen Erinnerung, die ich mir als solche bewusst machen kann (*souvenir image*), etwa die an meinen ersten Schultag, und der habitualisierten Erinnerung, die nur in ihrer Aktivierung ist, also mein Wissen darum, wie man geht, liest, schreibt, spricht...

„Zwischen“ diesen aber gibt es, wie mir scheint, eine Funktion der Erinnerung, die Bergson nicht ausreichend gewürdigt hat, eben eine *intensive Erinnerung*. Diese Erinnerung *wirkt*, und sie wirkt wiederum performativ. Sie tritt nicht *bei Gelegenheit* auf, sondern *schafft* die Gelegenheit ihres Auftretens. Sie fädelt sich nicht in die Welt, nach Maßgabe ihrer Nützlichkeit, ein, sondern sie transformiert (sich und) die Welt zu einer solchen, in der sie einen Platz einzunehmen weiß. Was ich damit meine, ist ein Wort, eine Handlung, ein Erlebnis – also durchaus eine datierbare Einzelerinnerung –, die ihre *ganz eigene Kraft* entfaltet. Ein einziger Blick der Geliebten kann von dieser Sorte sein, ebenso wie eine einzige knappe und keineswegs durchargumentierte Replik in einer Diskussion – beides begrenzte Erinnerungen, die „an sich“ keine Auszeichnung vor anderen hätten, wenn es sie denn an sich gäbe. Hier sind es aber die Erinnerungen selbst, die eine *Wirksamkeit* entfalten, die *ihnen* zugehört und weder auf die Situation ihres ersten Erlebens zurückgeführt noch auf die Gegenwart und deren „Gelegenheiten“ oder Zwänge reduziert werden kann. Dasselbe gilt auch für die Lektüre: Wenn ein Autor, der zuerst „wenig hergab“, langsam und wie hinter meinem Rücken ins Denken eindringt, wie ein Virus gewissermaßen, sich dann ausweitert, wieder zusammenzieht, um dann mit einer ungeahnten Evidenz zumindest dem Anliegen nach vor den Geist zu treten, wenn sich aus zuerst unverständenen Keimen nach und nach die gesamte, bislang ungesehene Problematik eines Themas auffächert, dann nicht, weil *ich* immer wieder *da-*

sierte körperliche Tun und das autistische Nur-Wissen die Extreme darstellen. Ihr unscharfer Mittelpunkt ist das nun Beschriebene.

ran erinnert werde, sondern weil diese Gedanken, die Lektüre und die von ihnen aufgeworfenen Probleme sich selbst fortschreiben. Und dieses Sich-selbst-Fortschreiben ist gleichbedeutend mit ihrer eigenen Transformation sowie mit der der Welt, in die zu gehören sie beanspruchen. Mit anderen Worten: Wir erinnern überhaupt nur solches wirksam, das wir nie als dasselbe erinnern.

In diesem Sinn muss dann also Deleuzes These zur Erinnerung umgedreht werden: Es ist nicht die Erinnerung, die ist, während die Gegenwart wirkt. Umgekehrt wirkt die Vergangenheit, die Erinnerung, während die Gegenwart *ist*. Und was *ist* die Gegenwart? Die Wirkung der Erinnerung. Natürlich nicht in einem banalen deterministischen Sinn, sondern vielmehr so, dass ihr Sein und So-Sein transzendental verstanden die Wirkung der Performativität der Erinnerungen, der Worte, Handlungen, Gedanken, Erfahrungen etc. ist. Alles, was man da aufzählen kann, ist eine Wirklichkeit, insofern es etwas ist, was sich unwiderruflich setzt. *Man kann danach machen, was man will: Man wird nicht aufheben können, dass es gewesen ist.*

Weil diese Erinnerung eine Wirklichkeit ist, die sich nicht vergessen lässt, wirkt sie; sie bildet sich aus und weiter. Sie wird zum Kristallisationspunkt einer Gegenwart, die sich immer neu um diese Erinnerung herum bildet, sie bedeckt, ihr neue Schichten zufügt. Ein einzelnes Wort kann sich auswachsen, weiterwuchern, zu einer harten Realität werden. Aber eben dadurch wird es immer zu einem anderen. Das Erinnerte lebt in einer beständigen Mutation. Noch einmal: Diese Mutation ist nicht die Verfälschung einer einst authentischen Erinnerung. Es ist die Seinsweise von etwas, das seinem Wesen nach *performativ ist*. Und Performativ-Sein muss ganz streng als eine grundlegende ontologische Kategorie, nicht als eine „Eigenschaft“ aufgefasst werden.

Es ist durchaus interessant zu sehen, dass immer wieder versucht wird, gegen eben diese Gnadenlosigkeit der Erinnerung anzukämpfen, sei es im „wissenschaftlichen“ Bereich, wenn ein Forscher „totgeschwiegen“ wird, oder im Politischen, wo dieser Vorgang einen besonders entlarvenden Ausdruck gefunden hat: *damnatio memoriae*. Vielleicht muss man darin nicht so sehr die Verdammung des Andenkens an einen bestimmten verhassten Kaiser sehen, als vielmehr das verzweifelte: „Verdammte Erinnerung!“ – das der brutalen Tatsache entgegengeschleudert wird, dass man nicht vergessen kann. Die Erinnerung selbst und als ganze wird also in einem hilflosen Akt verdammt.

Besonders deutlich ist diese Verdammung aber auch noch im Bereich des Subjekts für sich betrachtet: So ist die Scham etwa ein Phänomen, das ganz und gar unseren Beschreibungen der Intensität in ihren drei Aspekten (dem Apeirontischen, der flirrenden Oberfläche, der Intensität) genügt. Und die Scham, die sich an eine Erinnerung heftet, kann nicht vergehen. In ihr konzentriert sich die Wirksamkeit

dieser Erinnerung in einer Weise, dass diese nicht dem nur Vergangenen rein zuge-rechnet werden kann.⁷

Diese Wirksamkeit der Erinnerungen ist es wohl auch, die jene „Kontinuität“ und „Identität“ herstellt, die wir dem Subjekt immer und ganz selbstverständlich zuschreiben. Ich bin nicht derselbe, weil ich mich noch an gestern oder an die ver-gangenen Jahre erinnern kann. Ich bin „derselbe“, weil sie mich noch immer und immer wieder von neuem etwas angehen. Ich bin desgleichen „derselbe“, weil ich mich als derselbe in der Performativität meiner Überzeugungen über mich und dar-über, was „ein Mensch“ ist und zu sein hat, beständig von neuem affirmiere. Und man sieht, wie diese beiden Aspekte ineinander gehören: Die Erinnerungen, die mich etwas angehen, und die Namen, denen ich unterstehe, sind verwandte Mecha-nismen der Performativität, die in ihrem Zusammenspiel das hervorbringen, was man dann eine „Person“ nennt. Meine Welten ändern sich, wechseln; dass sie doch in einem Zusammenhang miteinander stehen, ist der logischen Zeit geschuldet, die sie zueinander in Verbindung setzt, die sie ineinander überführt hat. Doch wenn die Vergegenwärtigung vergangener Welten in der Tat nicht mehr gelingt (oder nur noch mit größter Anstrengung), wenn es also kaum mehr möglich ist, die Weise zu vergegenwärtigen, Welt grundsätzlich zu erleben, die herrschte, als diese Sorge, je-ner Schmerz, eine solche spezifische Lust und Freude ihren Kern ausmachte – so bleibt dennoch von diesen Welten etwas zurück. Dieses Etwas ist aber nicht so sehr ein inaktives *souvenir image*, auf das ich zurückgreifen kann oder nicht, sondern vielmehr eine intensive Erinnerung, die sich vielleicht jahrelang verbergen mag, bevor sie sich wie von selbst wieder bemerkbar macht.

Man sieht also, dass die Erinnerung in mehrfacher Weise am Vertex teilhat: Als Prozess der Verewigung spannt sie erst jenes Feld aus, innerhalb dessen sich die Bewegung und die Vervielfältigung des Vertex abspielen kann (dazu weiter unten mehr). Der „Trug“ der Erinnerung zeigt ihre Abhängigkeit von diesen Bewegungen an, während ihre performative Wirksamkeit ihrerseits den Vertex antreibt und zer-splittert.

Wenn die Erinnerung trägt, dann scheint die Grenze zwischen ihr und der *Phan-tasie* nur schwer in aller Schärfe zu ziehen zu sein. Was eine klassische metaphysi-sche Theorie der menschlichen „Vermögen“ um den Schlaf bringen muss, braucht uns nicht zu beunruhigen: Nehmen wir die Mechanismen der Verewigung als das, was sie sind, dann kann es keinen Zweifel geben, dass auch sie ein Kontinuum, ein Apeiron darstellen, das in immer nur unscharfer Weise der Artikulation unterwor-fen werden kann. *Denn auch die Phantasie ist ein solcher Mechanismus der Ver-ewigung*, und zwar bereits einer, der weiter geht. Spricht die Erinnerung von dem

7 Das ist natürlich weit davon entfernt, eine erschöpfende Aufklärung der Scham zu sein. Vor allem die Rolle des anderen und der Namen müsste hier näher beleuchtet werden.

Vergangenen als Vergangenen, indem sie es in die Ewigkeit erlöst, so springt die Phantasie über das wirkliche Sein hinaus ins *mögliche*, das ja bereits für sich keine Begrenzung mehr kennt. Wieder sehen wir hier die Kontinuität des Phänomens: Von der unwillkürlich verzerrten Erinnerung, über die Überlegung, was wohl gewesen wäre, wenn..., über die Voraussicht, wie mein morgiger Tag ablaufen wird, über wilde Tagträumereien, die mich als Held in den unwahrscheinlichsten Situationen zeigen, bis hin zum Phantasma des Verschwindens im Dschungel oder der Wüste oder zur Ausmalung einer fernen Zukunft der Menschheit – all das ist dem geschuldet, was man so Phantasie oder Imagination oder Einbildungskraft nennt. Immer wird manches vom Realen verklärt, in eine Seinsweise erhoben, *die keine Zeit mehr kennt*. Das ist bei Science-Fiction-Phantasien durchaus klar und offensichtlich (selbst wenn ich meine Welt datiere, etwa sage: im Jahre 2452), doch es gilt ganz ebenso für die Überlegung: Hätte ich doch gestern nur... Das scheint zwar eine datierte Phantasie zu sein, doch durch ihre Abweichung von dem wirklich Geschehen setzt schon sie sich in eine minimale Phasenverschiebung gegenüber dem Vergangenen – eine Phasenverschiebung, die, so minimal sie auch sein mag, immerhin die Anwesenheit in *derselben* Wirklichkeit unmöglich macht. Ganz davon abgesehen, dass ja auch die Erinnerung, trotz aller noch so zuverlässigen Datierung, bereits Verewigung ist.

Doch das gegenseitige Durchdringen von Phantasie und Erinnerung kann auch abgesehen von den Verzerrungen, denen ich diese unwillkürlich unterwerfe, eine Bedeutsamkeit erlangen. „Erinnerung erst gibt Erfahrung ihre eigentliche Unmittelbarkeit.“⁸ Es gibt Erinnerungen, die sich voll bewusst mit Phantasie anreichern, Erinnerungen an etwas, das ich, wie ich genau weiß, so nie erlebt habe. Und doch scheinen diese besonderen phantastisch bereicherten Erinnerungen oder erinnerungsgespeisten Phantasien die *Essenz* einer Stadt, einer Jahreszeit, eines Gefühls in sich zu verdichten. Hier geht die Verewigung weiter, gerade indem sie sich mit der Erinnerung verbündet, und sie enthüllt nicht nur ein verewigtes Bild, sondern das Bild eines Ewigen: So ist es gewesen, nein: So *ist* es.⁹

8 Canetti: Die Fliegenpein. 137.

9 Vgl. dazu den Satz aus Gesualdo Bufalinos *Pesthaus* (einem Roman, der so konsequent um die Erinnerung gravitiert), in dem sich das vielleicht präziseste Bild über das Fungieren der Erinnerung findet: „*Während ich schlafe, spielen Namen der Kindheit im Friaul einen Ton auf dem zarten Palimpsest der Erinnerung. Der Name eines Dorfes, einer Prostituierten, eines Sterns...*“ Und später: „Aus den Augenblicken, die ich exhumiere – und wie viele habe ich nur deshalb gelebt, um mich später an sie erinnern zu können – gewinne ich keine Gedanken: ich habe keinen guten Kopf und Gedanken erschrecken mich entweder oder ermüden mich. Sondern vielmehr ein Aufleuchten... ein Aufleuchten von Licht und Schatten und jenen Geruch des bereits Vergangenen, der zusammen mit Millionen anderer Gerüche jahrelang in einer unsichtbaren Einfassung versteckt war, hier

Es ist nun auch keine Überraschung mehr, wenn von dieser „freien“ Phantasie der nächste Schritt getan wird in Richtung auf eine zwar diszipliniertere Form der Phantasie, die aber gleichwohl von derselben Verewigungstendenz zehrt wie jene: die *Fiktion*. Diese fingiert nicht primär irgendwelche Welten, nicht Figuren, mit denen man sich „identifizieren“ könnte oder auch nicht. *Es geht in der Fiktion niemals um Identifizierung*. Das ist ein Unfug, der sich nur dadurch eingebürgert hat, dass ein jeder ihn nachplappert. Was Fiktion schafft, ist die Aufstellung einer Realität, die nicht mehr einem Jetzt angehört, sondern die ins Zeitlose erhoben ist. Fiktion ist – so könnte man in Anlehnung an Hitchcock sagen – die Wirklichkeit, aus dem die Spitze des Augenblicks und das Zittern des Vertex herausgeschnitten wurden. Fiktion ist immer die Fiktion einer *Realität ohne Zeit*. Und das gilt eigenartigerweise sogar für ausgesprochene Zeitkünste wie die Musik (die durchaus auch als Fiktion zu gelten hat, und das noch diesseits aller „Programm Musik“) und etwa einen Spannungsfilm. Was man für eine Identifizierung mit bestimmten Figuren hält, ist in Wirklichkeit nur die Sehnsucht danach, den eigenen schwankenden Vertex einzutauschen gegen ein Sein, in dem die Dimensionen der Zeit nebeneinander bestehen – während in Wirklichkeit die Zeit keine Dimensionen hat. Das schließt nicht aus, dass eine drängende Gegenwart inszeniert wird, und gerade Musik und Spannungsfilm sind dafür gute Beispiele. Die Gegenwart, die dort inszeniert wird, ist sogar, ganz in Übereinstimmung mit den Ausführungen von III, 2 von besonderer *Intensität* geprägt. Und doch ist diese Gegenwart schon als solche in ein Jenseits der Zeit entrückt.

Solche Thesen ließen sich anhand einer Diskussion verschiedener filmischer Genres im Detail nachzeichnen. Allerdings würde dadurch nichts wesentlich Neues gewonnen, weshalb ich hier darauf verzichte. Stattdessen möchte ich den Punkt noch einmal betonen, wonach die Fiktion in all ihren Formen weder primär auf eine Beobachtung von außen gestützt ist und aus ihr ihre Lust zieht noch auf eine Identifizierung. Letzteres ist eine Überzeugung, die allerorten begegnet, die aber in der Tat nicht allzu viel für sich hat. Man verwechselt dabei die Züchtung eines Affekts, die an eine Person in der Fiktion gebunden ist – damit die Wiederholung der Disziplinierung und Artikulation des Felds reiner Intensität durch den Namen –, mit einer „Identifizierung“, von der niemand recht sagen kann, was sie sein soll. Wer einen Liebesfilm sieht, folgt den tausend (in sich ganz irrelevanten) retardierenden Momenten in der fast metaphysischen Überzeugung, dass die beiden Liebenden unbedingt zueinander finden *müssen* (das Deontische lässt grüßen). Aber da liegt kei-

oben, hinter der Stirn. Manchmal habe ich das Gefühl, ein Nichts würde genügen, ein bisschen mehr Kraft und ein soufflierender Dämon... und ich würde die Mauer durchbrechen, ich, den das Nicht-Sein empört und das Sein ängstigt, und das Wunder eines Dakapo erleben, das herrliche Noch-einmal-Sein... Noch-einmal-Sein, *this ist the question*.“ (46. 114 f.).

nerlei „Identifizierung“ vor, etwa so, dass der männliche Zuschauer sich mit dem männlichen Protagonisten identifizierte und die Zuschauerin mit der weiblichen Hauptperson. Nein, man will, „dass die beiden zueinander finden“. Dazu ist sicher eine Sympathie vorausgesetzt, aber das ist ja etwas anderes. Fiktion hat also nichts mit Identifizierung zu tun.

Demnach bliebe der Zuschauer immer in einer gewissen Distanz zum Geschehen, selbst dann, wenn er voll Sympathie bei den Schicksalen der Figuren ist. Ohne Zweifel herrscht dort noch eine Distanz, deswegen hat der Zuschauer ja auch im Horrorfilm selbst keine Todesangst. Das ist ja auch durchaus gut so. Aber distanziert beobachten kann ich vieles. Die Beobachtung allein reicht nicht aus, um jene Lust hervorzurufen, die Fiktion geben kann, reicht nicht aus, um *Schönheit* zu schaffen. Kafka hat diese Privilegierung der Beobachtung und der Distanz schön auf den Punkt gebracht, übrigens indem er, nach eigener Erklärung, eine Bemerkung Schopenhauers „nur sehr beiläufig“ wiedergibt. Schopenhauer äußere sich

etwa so: „Diejenigen, welche das Leben schön finden, haben es scheinbar sehr leicht zu beweisen, sie brauchen nichts weiter zu tun, als die Welt etwa von einem Balkon aus zu zeigen. Wie es auch sein mag, an hellen oder trüben Tagen, immer wird die Welt, das Leben schön sein, die Gegend, ob mannigfaltig oder eintönig, immer wird sie schön sein, das Leben des Volkes, der Familien, der Einzelnen, ob es leicht oder schwer ist, immer wird es merkwürdig und schön sein. Aber was ist damit bewiesen? Doch nichts anderes, als dass die Welt, wenn sie nichts weiter wäre als ein Guckkasten, wirklich unendlich schön wäre, aber leider ist sie das nicht, sondern dieses schöne Leben in der schönen Welt will auch wirklich durchgelebt werden in jeder Einzelheit jedes Augenblicks und das ist dann gar nicht mehr schön, sondern nichts als Mühsal.“ So etwa Schopenhauer.¹⁰

Bezeichnenderweise verschiebt Kafka in den allerletzten Worten selbst den Fokus: Während deutlich die Entgegensetzung zwischen dem Leben und dem Betrachten, zwischen einer Wirklichkeit und dem Guckkasten die ganze Entwicklung beherrscht, drängt sich plötzlich etwas anderes hervor: Das Leben muss in jeder Einzelheit *jedes Augenblicks* durchlebt werden! In der Tat stellt sich die Schönheit nicht in einer bloßen Betrachtung her, die mich vom Betrachteten ausschließt. Oder noch genauer: Selbst wenn das so wäre, selbst wenn es auf die Etablierung einer reinen Betrachtungssituation, eines Guckkastens ankäme – wie sollte dieses Ziel besser und sicherer verwirklicht werden als dadurch, dass das Betrachtete in eine Seinsweise verbracht wird, in der ich und der in der Tat mühselige Auftrag, das Leben zu durchleben, niemals ankommen werden? Diese Betrachtung, die das Schöne schafft, ist eine Betrachtung *sub specie aeternitatis*. Die Fiktion, wie die Erinnerung und die Phantasie, von denen sie nur graduell unterschieden ist, verewigt, und eben

10 Franz Kafka: Briefe 1902-1924. Brief an Minze, März 1921. 310.

dadurch bringt sie das Schöne hervor. Die Ewigkeit verklärt noch das Elend und die Mühsal des Zwangs, das Leben ganz und gar und in jedem Augenblick zu durchleben.

Aber gibt es nicht eine andere Weise, das Vergangene aufzubewahren, eine, die nun von allem Trug befreit ist? Ist nicht jedes Dokument so ein Weg der Sicherung des Vergangenen, und in noch nachdrücklicherer Weise die Möglichkeiten, die von der Technik gestellt werden, zumal die Video-Aufzeichnung? So scheint es doch. Aber darin liegt ein großer Irrtum, sogar ein doppelter: Erstens verfehlen alle Video-Aufzeichnungen das Wesentliche des Vergangenen, dass es nämlich in einer bestimmten Welt stattgefunden hat, die selbst unwiderruflich verloren ist. Handlungen, Aussagen, „Tatsachen“ können wohl aufgezeichnet werden; nicht aber das, was jede Handlung, jede Aussage und jede Tatsache als eine solche erst möglich macht. Vor allem aber und zweitens ist doch gerade die Videoaufzeichnung ein geradezu paradigmatisches Beispiel der Verewigung: Die Kamera ist die Maschine, die etwas hervorbringt, das nicht mehr lügt und trügt und auf das *immer wieder zurückgekommen werden kann*. Diese Form der Dokumentierung ist daher kein Ausweg aus dem konstitutiven Trug der Erinnerung, sondern nur die Fortschreibung jener transzendentalen Unterstellung, die in dieser selbst liegt: dass die Welt in allen ihren zeitlichen „Dimensionen“ an sich bestimmt ist, dass man sie – wenn man nur die entsprechenden Instrumente entwickelte – nebeneinander legen und vergleichen könnte, mit einem Wort: dass nicht die logische Zeit die Wahrheit mitsamt ihren Maßstäben hervorbringt, sondern dass Wahrheit und Maßstab immer schon feststehen. Ist es nicht bezeichnend, dass jene Ereignisse, die die größte Fragwürdigkeit und die intensivsten Forschungen auf sich gezogen haben, jene Ereignisse, die bevorzugter Gegenstand der sogenannten Verschwörungstheorien geworden sind, fast immer solche sind, von denen Video-Aufzeichnungen existieren. Nicht nur haben die Bilder, die ein für allemal feststehenden Bilder der Ermordung Kennedys, der Mondlandung, des Einsturzes der Zwillingstürme in New York, nicht die Spekulationen beendet – das genaue Gegenteil ist der Fall: Jede Theorie über diese Ereignisse stützt sich bis zum Exzess auf das Bild. Gerade weil diese Bilder und Aufzeichnungen unveränderlich, *absolut zuverlässig* sind, *sagen sie nichts*, zumindest nichts Definitives. All die Bildanalysen suchen letzten Endes in diesem treuesten aller Zeugen etwas, was dort nicht sein kann, weil es nicht von der Art des Bildes ist: den Zusammenhang einer Welt, aus dem heraus sich das Ereignis erst klären lässt.

Die transzendente Unterstellung findet ihre Grundlage in jenen anderen beiden Mechanismen der Verewigung, die wir schon gefunden hatten: die Sprache und den Namen. In ihnen ist das Wirkliche verewigt in seine Wahrheit bzw. sein Wesen. Die Sprache verdoppelt, wie schon ausgeführt, das Wirkliche hin auf das, was es eigentlich ist; der Name installiert das unscharfe Kriterium dessen, was das Wirkliche bzw. seine privilegierten Einzelheiten zu sein haben. Man sieht ebenfalls, dass sich

Erinnerung und Phantasie, Sprache und Name wie in einem Viereck zusammenfinden: Die Erinnerung behauptet, das Vergangene in seiner Wahrheit aufbewahrt zu haben, die Sprache sagt die Wahrheit des Seins überhaupt; die Phantasie modifiziert das Wirkliche hinein in ein Mögliches, während der Name das Deontische installiert, von dem aus das Wirkliche ebenfalls als ein Begrenztes und Bedingtes sich herausstellt. Dabei stehen sich Erinnerung und Phantasie einerseits, Sprache und Name andererseits ihrer jeweiligen Seinsweise nach näher. Alle vier aber – deren Zusammenspiel im Einzelnen kaum verfolgt werden kann –, *alle vier aber sind Mechanismen der Verewigung, und als solche transzendieren sie dynamisch den Tausel des Augenblicks, um diesen in die Stabilität „der“ Welt, „der“ Geschichte, „der Person“, „der“ Wahrheit“ und des „Guten“ einzubetten. Sie fächern damit das Apeiron auf, sie machen es greifbar, handhabbar, sie artikulieren es und ermöglichen so erst eine menschliche Welt. Sie neutralisieren das Apeiron und können doch ihre Verbundenheit zu ihm und ihre Schuld ihm gegenüber nicht verleugnen. Sprache, Name, Erinnerung, Phantasie – sie alle leben allererst aus diesem Apeiron, in das sie je anders und doch in Zusammenarbeit eingreifen. Was wir „Zeit“ nennen – vor allem, insofern wir darunter jene objektive und formale Zeit verstehen, die sich längst als Chimäre erwiesen hat –, ist das Produkt jener Mechanismen, die ihrerseits jenem ersten Schnitt geschuldet sind, der das Subjekt so verletzte, dass aus ihm ein Ich wurde. Sie spannen diese „Zeit“ auf, von der der Augenblick dann wie ein Teil erscheint, ein Teil, der bei genauem Hinsehen so wechselhaft ist wie der Himmel über dem Meer; doch schon diese Rede von der Wechselhaftigkeit ist eine, die aus der Ruhe des Ewigen heraus getroffen werden kann. Sie zu durchleben, d.h. *die Zeit als eine solche zu erleben*, ist etwas vollkommen anderes als ihre „Wechselhaftigkeit“ zu diagnostizieren. Dagegen kann für eine Metaphysik der Immanenz nur gelten, dass die Wahrheit des Seins in seinem „Verfließen“ ist, dass nichts eigentlich *ist*, sondern *im Übergang* ist, dass das Subjekt dabei jene *prekäre* Position an der Spitze einnimmt.*¹¹

Es gibt aber noch neben der inneren Charakteristik dieser Mechanismen ein Phänomen, das deren Verbindung zum Apeirontischen direkt und wie von Außen aufzeigt, gewissermaßen die Apeirontisierung der Ewigkeitsfunktionen: die *Ritournelle*. *Die Ritournelle ist die konkrete Weise des Débordement, der Unter- und Umspülung des Artikulierten durch das Apeiron.* In der bruchstückhaften Wiederholung im Leiblichen, Sprachlichen, Klanglichen, im abgerissenen Satz, im halben Ohrwurm, in der tic-haften Geste, im fragmentarischen Phantasma, in der vage und hintergründig präsenten Erinnerung... in all diesen lächerlichen Phänomenen drängt das

11 Von diesem Blickpunkt aus erhält der Satz von Merleau-Ponty einen noch präziseren Sinn: „L'éternité n'est pas un autre ordre au-delà du temps, c'est l'atmosphère du temps.“ (Phénoménologie de la perception. 1095)

Apeiron intensiv und die Grenzen des Artikulierten versuchend über dieses hinaus. Das Apeiron ist darin nicht mehr es selbst, nicht mehr reine Intensität, aber auch noch nicht das Artikulierte. Es ist zwar schon auf dem Weg der Vergegenständlichung, bleibt dabei aber stecken.

In der lächerlichen Nachahmung und Nachäffung der Artikulation – in der „an sich“ sinnlosen Bewegung, im immer und immer wieder halb gedachten Satz oder der fragmentarischen Melodie – verrät sie ihre Herkunft ebenso wie das Ziel, das sie verfehlt. Wahrer Zeuge der Schuld, in der das „Bewusstsein“ gegenüber dem Apeiron steht, gerade durch ihr Misslingen Aufweis der *Bewegung* der Altermination des Selbst.

Ebenso lässt sich auch die Zwischenstellung der Ritournelle in Bezug auf das Spiel der „Zeit“ genau angeben, denn sie steht auch zwischen – aber in einem eigenartigen, schrägen Zwischen – dem Augenblick und der Verewigung. Sie bedient sich der Mechanismen, wahlweise einzelner oder mehrerer. Sie gelangt aber nicht bis zum Ende; sie bleiben stecken. So gelangt die Erinnerung nicht an ihre Lokalisierung, sie wird nicht datiert oder in eine Beziehung zu anderem gesetzt; damit gelangt das Erinnernte nicht ins Reich der Ewigkeit, sondern wird durch die Kraft einer treibenden Gegenwart abgeschnitten. Das Gleiche gilt für das Phantasma, das immer nur halb erzählt wird, und den Satz, der nicht zu seinem Ende und damit nicht zur Idealität des Sinnes gelangt, der allein Ewigkeit für sich beanspruchen kann. (*Beanspruchen* kann er sie nämlich; sie wird ihm nur nicht gewährt.) Die Ritournelle ist allgemein jener Reflex, in dem die Spannung zwischen einer Spitze der Gegenwart und der Tendenz der Verewigung stecken bleibt; die Spitze lässt die Verewigung nicht zu, so wie umgekehrt die Tendenz auf Verewigung sich nicht ganz abdrängen lässt. Es bildet sich ein komischer Kompromiss: Die Ewigkeit wird mit dem zweitbesten Mittel erreicht, der ewigen Wiederholung des Gleichen – wahrer *deuteros plous* im Versuch der Überwindung des Augenblicks. Denn diese gedankenlose Wiederholung gelangt zwar nicht zur Ewigkeit, sie erreicht aber einen Effekt, der ihr zum Verwechseln ähnlich sieht, nämlich das (freilich immer nur partielle) *Einfrieren der Gegenwart* zu einer *ewigen Wiederholung*. Denn die Ritournelle ist neben allem anderen immer auch eine Realität, sei sie auch noch so fragmentarisch, angerissen und daher auf ein Immer-wieder angewiesen. Wenn also schon nicht die richtige Ewigkeit Sicherheit gewährt, dann doch immerhin die ewige Wiederholung jener gedankenlosen Realität.

So entlarvt die Ritournelle die Verbundenheit und die Schuld der Mechanismen der Verewigung gegenüber jenem Apeiron, das sie durchschneiden, artikulieren und transzendieren, ohne es je hinter sich lassen zu können.

Und was hat es nun mit Guillaumes frecher Parodie der Liebe auf sich? Wir können die nun gewonnene Charakteristik des Schönen mit der des Ersten Teils in Verbindung setzen; sie gehören zweifelsohne zusammen: Die Schönheit als Horizont prä-

sentierte sich dort als die Eröffnung einer reinen Möglichkeit dessen, was jene schöne Frau für mich sein könnte, als die Eröffnung einer noch ganz unbestimmten „Zukunft“. Dies geschieht, sehen wir nun, indem das Schöne in seiner Schönheit der Wirklichkeit entrückt und der Ewigkeit angenähert wird. Als Gegenstand einer bloßen und noch ganz unbestimmten Phantasie bleibt die schöne Passantin der Zeit entrissen, ganz so wie Baudelaire es beschreibt. Sie wird selbst *Fiktion*, und ist genau darin schön.

Doch eine solche Fiktion kann nicht erlebt werden. Soll also das Schöne auch zum Gegenstand dessen werden, was man wie mit einem magischen Wort „Liebe“ nennt, dann muss es dem Durchleben in der Zeit, seiner Gegenwärtigung ausgesetzt werden. Diese Gegenwärtigung nähert sich dann in ganz anderer und entschiedener Weise der Intensität an, jenem reinen Apeiron, das Thema so endlos vieler mehr oder minder gelungener Beschreibungen in Epos, Roman, Lied geworden ist. Diese „Liebesqual“ ist ein paradigmatisches Beispiel für eine Gestalt des Apeirontischen, die sich nicht reduzieren lässt: Gerne führt man die Liebesqual auf das stets scheiternde Bemühen zurück, sich der Geliebten ein für allemal zu versichern. Doch wie sollte das auch möglich sein, da sie (oder er) doch *eine andere* ist und damit durch einen unüberbrückbaren Hiatus von mir getrennt. Wer aber daran leidet, der leidet doch an nichts anderem als an der *Grenze*, die sein Ich und das der anderen setzt und voneinander trennt. Diese Liebesqual laboriert also an der flirrenden Oberfläche selbst. Außerdem ist sie ja nicht nur Leid, oder besser: die Grenze zwischen Leid und Lust schafft sich hier ab. Die Liebesqual führt ins Reich reiner Intensität zurück.

„Liebe“ heiße dann, die Verewigung des Schönen und seine Rückholung in eine intensive Gegenwart, in einen dann nicht selten wirklich als Taumel erfahrenen Augenblick immer wieder von neuem zueinander in Beziehung zu setzen, immer wieder neu auszutarieren, überhaupt: ein solches Verhältnis überhaupt immer wieder neu stiften zu können. Die Liebe ist dann tatsächlich das, als was sie Platon anspricht: ein *metaxy*, aber ein vibrierendes und dynamisches. Die Intensität der Gegenwart ist als solche noch diesseits der Unterscheidung in Leid und Lust, sie kann aber in beide Richtungen ausschlagen (d.h. diese Richtungen konstituieren, indem sie sich artikuliert). In der erotischen Lust geht das Erleben den Weg von der Verewigung des Schönen zu seiner Gegenwärtigung, ohne aber die Verbindung zu jener zu verlieren; aus dieser Verbindung zieht sie dann den Genuss. Bataille beschreibt das, eingelassen in einen etwas anderen theoretischen Kontext, ganz ähnlich: Die Schönheit eines Menschen ist, ihm zufolge, der Grad seiner Entfernung von allem Tierischen. Diese Schönheit bliebe aber steril und eben nicht begehrenswert, verriete sie in sich nicht noch die Spuren jenes Tierischen, das wiedererweckt werden kann. Das ist dann das Begehren: der Wunsch, die Grenze, die die Schön-

heit setzt, zu überschreiten, das Entrückte der Schönheit zu beflecken, sein Heiliges zu profanieren.¹²

„Liebe“ braucht aber immer diese doppelte Bewegung, zur Verewigung – und diese erste Bewegung eröffnet erst den Horizont der Schönheit – und zurück zu ihrer Gegenwärtigung. Hat sie nicht den Umweg über die Verewigung genommen, bleibt der andere in seiner bloßen Gegenwart befangen; dann ist er nicht schön. Verbleibt sie aber in der Verewigung und untersagt sie sich die Gegenwärtigung des anderen, dann ist es keine Liebe, sondern eben jene fruchtlose und feige Vergötterung, die ganze Literaturen praktiziert haben – nicht zuletzt auch die der Troubadours und Minnesänger, die Guillaume in seinen zwei Strophen vorwegnehmend karikiert.¹³

Denn wenn der Sänger mit kaum mehr als einem Achselzucken die eine Geliebte schon vergessen hat, um sich der nächsten – doppelt schön – zuzuwenden, dann liegt darin nicht die Perversion der Liebe, sondern nichts als der Vollzug einer ihrer wesentlichen Möglichkeiten. So wenig wie irgendetwas anderes Menschliches ist die Liebe von der Zeit freigesprochen. Sie ist nur, indem sie sich „mit der Zeit auseinandersetzt“ – diesen Ausdruck in seiner ganzen Breite der Bedeutungen genommen. Und deswegen kann und muss sie letzten Endes „wandern“, wie es in der *Winterreise* heißt. Daher auch Wahrheit und Wahn der Rede von einer „ewigen Liebe“: Die Rede hat ihren guten Sinn, da die Liebe das Verewigte zu ihrem dialektischen Mittelpunkt, zu ihrem Vertex hat. Doch wäre sie selbst tatsächlich ewig, dann wäre sie keine Liebe, sondern nur die *Fiktion einer Liebe*.¹⁴

Was schließlich die „Lust“ betrifft und das „Leid“ oder den „Schmerz“ – darüber lässt sich wohl wirklich keine endgültige philosophische Aufklärung erhalten. Selbst wenn man davon absehen wollte, wie Lust und Schmerz auf eine reine Intensität zurückführen, deren alterminierte Modulationen sie je sind, ist die schiere Vielfalt ihrer Erscheinungsformen sowie deren Unvergleichbarkeit ein echtes und

12 Vgl. Bataille: L'Érotisme. Chapitre XIII: La beauté.

13 Recht klar sieht diese Prozesse Kafka, wenn er in seinem Tagebuch (6. Januar 1915) von Fanny Reis, die er kurz zuvor kennen gelernt hatte, schreibt: „Gedanken an die Lembergerin. Versprechungen irgendeines Glückes, ähnlich den Hoffnungen auf ein ewiges Leben. Von einer gewissen Entfernung aus gesehen, halten sie stand, und man wagt sich nicht näher.“ (Franz Kafka: Tagebücher 1910-1923. 331.).

14 Es ist wohl ersichtlich, dass diese vorgeschlagene Theorie der Liebe und des Begehrens kein Widerspruch zu jener psychoanalytisch geprägten ist, auf die sich der Erste Teil stützte. Vielmehr besteht die Hoffnung, dieser letzteren nun eine neue Grundlage zu geben oder zumindest deren Grundzüge anzudeuten. Als solche Grundzüge haben sich ergeben der Name als das Fremde im Innersten des Subjekts, die Performativität des Seins des Subjekts und nun schließlich die doppelte Bewegung einer Verewigung und nachfolgenden Gegenwärtigung.

vielleicht endgültiges Hindernis. Wenn Jean Paul vom Lachen sagt, dieses habe einen radikal unerschöpflichen Stoff, so viele Gegenstände wie „die Anzahl der krummen Linien“, ¹⁵ dann müssen wir dem wohl beifügen, dass die nächsten Modulationen der reinen Intensität diese Anzahl noch so übertreffen wie die Zahl der möglichen krummen Linien im Raum die der krummen Linien in einer Ebene.

Und was ist dann das Subjekt, im Fortgang jener logischen Zeit, die es beständig zwischen Verewigung und Gegenwart, zwischen Systole und Diastole der Dialektik, zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Distanzierung und Unterwerfung oszillieren sieht? In diesem Spiel der Rhythmen und Skandierungen, kann dann das Subjekt nur die bloße formale oder selbst nur materiale Grundlage bleiben, also ein Einfaches der reinen Intensität, auf das alle Artikulationen immer wieder zurückkommen können? Oder ist das Ich die Summe der Namen, denen es sich unterstellt? Dann würde also nur der Gegensatz zwischen einem formalen und transzendentalen Ich-Begriff (das wir Subjekt nennen) und einem materialen und empirischen wiederkehren (das Ich mit seinen Namen)?

Diese Fassungen der Frage übersehen eines, vielleicht das Entscheidende: Sie unterstellen die „Zeit“ wieder als etwas dem Subjekt gegenüber Indifferentes, selbst wenn jene als „logische“ begriffen wird. Aber das kann nicht angehen. Die „logische Zeit“ ist etwas, was von sich aus seine Vervielfältigung fordert. Es gibt nicht eine logische Zeit, etwa des Weltlaufs, und dann Ausschnitte daraus. *Der gesamte Begriff der Zeit selbst kann überhaupt nur im Plural bestehen.* Davon sind die meinige Zeit und die Zeit des Weltlaufs nur die allergrößten möglichen Unterteilungen, die nie und nimmer zu einer verständigen Kennzeichnung von „Zeit“ hinreichen werden.

Gleichwohl, eine solche meinige logische Zeit, als von anderen logischen Zeiten unterschieden – diese Differenz ist als Wesensbestimmung in jede solche logische Zeit mit eingeschrieben –, eine meinige logische Zeit gibt es in der Tat. Die logische Zeit in Bezug auf das Subjekt, die meinige nicht-indifferente Zeit, was kann sie anderes sein als das *Altern*?

Was „Altern“ genau bedeutet, ist selbst wieder den Prozessen der logischen Zeit unterworfen, es kann als Ansammlung von Erfahrungen und Kräften (also systolisch) oder als Erschöpfung verstanden werden (diastolisch), und diese Kennzeichnung steht ebenso wenig ein für alle Mal fest wie alles, was der Dialektik untersteht; zwischen Reife und Resignation, Zweifel und harscher Selbstgewissheit – zwischen solchen und anderen Alterminationen steht das Altern. Dabei bleibt es aber immer, was es ist, der doppelte Verweis auf eine Zeit, die vergangen ist und die verlebt wurde, und der Anspruch, dass diese Zeit nicht spurlos vorbeigegangen ist, dass sie *Falten* geworfen und eingegraben hat, Falten in unserem transzendenta-

15 Jean Paul: Vorschule der Ästhetik. 102.

len Sinn, von denen die körperlichen die Zeichen sind (welche letztere man nicht selten ununterschieden auf das Lachen wie auf die Sorgen zurückführt). *Das Altern ist die meinige logische Zeit, insofern sie sich von anderen Prozessen der logischen Zeit abgrenzt, sich als meinige setzt und damit der Altermination anbietet.*¹⁶

„Weisheit“, wenn es sie denn gibt, ist dann wirklich eine Betrachtungsweise *sub specie aeternitatis*, aber nicht unter Abstraktion des Endlichen, sondern so, dass in der Distanzierung von sich und der Welt der heitere Faden in der Hand behalten wird. Die Ewigkeit, die diese „Weisheit“ betrachtet, ist daher nicht die pure Abstraktion von allem Vergänglichem, sondern im Gegenteil die niemals abschließbare und abgeschlossene Bewegung der Verewigung, die sich sogleich in Gegenwärtigung umkehrt. Der Faden, den sie hält, schimmert bald von Neugierde, bald von Faszination, von Genuss oder auch von Abscheu und Grauen, vielleicht zuletzt gar von der Liebe, wie sie beschrieben wurde, von einer „Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge“.¹⁷ Ein Faden, der zugleich doch nichts anderes ist als jene Frage des Zusammenhangs meiner selbst mit dieser Welt und den anderen, der also nicht die scharfe Trennung zieht, sondern tausend mäandernde Schleifen legt, die immer wieder neu überraschen. Ein Faden schließlich, der eben deswegen von dem Meinen nicht absehen kann, der in der Tatsache meiner Abweichung seinen Ausgang nehmen muss, immer unsicher, ob deren Rechtfertigung gelingen kann. Jeder Ver-

16 Bergson zeigt im dritten Kapitel seines *Essai sur les données immédiates de la conscience* mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig lässt, wie allein schon das Problem des Determinismus von einer irrigen Konzeption der Zeit abhängt. Die Frage der vollständigen kausalen Bestimmtheit aller Ereignisse und damit auch aller Handlungen ersetzt die echte, die nicht-indifferente oder qualitative Zeit, die *durée*, durch eine mathematisierte oder verräumlichte Zeit, die mit einer Zeit, die durchlebt werden muss, nichts mehr zu tun hat. Wer die Frage des Determinismus stellt, hat jede Zeit schon auf ihr „Ergebnis“ hin übersprungen. Aber auch hier muss gegenüber Bergson eine Abgrenzung ausgesprochen werden: Seine eigene Konzeption der Freiheit scheint noch stark unter dem Pathos der Person zu stehen, aus deren Einheit und Integrität sich die wirklich freie Handlung ergibt. Davon zeugt nicht so sehr, dass er – was wohl sinnvoll ist, um allzu starren Dichotomien und damit Aporien zu entgehen – von Graden der Freiheit ausgeht; vielmehr kehrt er in diesem Kontext auf die problematische Idee eines wahren Ich, eines „moi fondamental“ zurück (125), dem also ein nicht wahres und nur oberflächliches gegenübersteht. Es wirkt hier das Erbe der metaphysischen Trennung von Schein und Wahrheit nach. (Wir hatten diese Vorstellung bereits in etwas anderem Kontext in III, 2 kritisiert.) Wertvolle Ausführungen zum Altern als einer nicht-indifferenten Zeit der Organismen liefert natürlich *Évolution créatrice* (15-21): „*Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit.*“ (16)

17 Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. § 48. 126. Freilich meint Hegel das, im Gegensatz zu mir, negativ und polemisch.

such, von dieser Einzigkeit und dem Inkommensurablen des meinigen Seins und seiner logischen Zeit zu abstrahieren, würde so enden wie ein Lied von Gisbert zu Knyphausen: „Ich hab das Monster gekillt, doch dann den Faden verloren...“¹⁸

18 In ‚Wenn ich dich gefunden hab‘, auf der Platte *I* von Kid Knyphausen (2012).

6. Der Gegenschlüssel

Fait ai lo vers no sai de cui
e trametrai lo a celui
que lo-m trametra par autrui
 enves Peitau
que-m tramezes del sieu estui
 la contra-clau

Le *vers* est fait je ne sais de qui
et je le transmettrai à celui
qui le transmettra par un autre
 à Poitiers
pour qu'il me transmette de son étui
 la contre-clé.

Das Lied gemacht, weiß nicht auf wen,
das schick ich weiter nun an den,
der's weiter nach Poitiers lässt gehn,
 und bis nach Brüssel,
dass wer von dort mir schickt zum Sehn
 den Gegenschlüssel.

Wie nun aber: Droht nach den letzten Ausführungen die Zeit nicht, sich jeder Substanz begeben zu müssen? Teilen wir nicht, wie eine Welt, so alle eine Zeit? Wo kommt die Objektivität dieser Zeit, ihre Überwölbung der Einzelleben hin, wenn sie so gefasst wird? Ist die Zeit dann „in mir“, als innerer Sinn, als Form meiner Anschauung? Oder muss sie doch als „außer mir“ angenommen werden, etwa in der Weise wie Bergson die Dauer gegen Kants Subjektivierung verteidigte?

Diese Fragen müssen genau danach abgetastet werden, ob sie sich überhaupt in dieser Weise stellen lassen. So hatten wir z.B. gesehen, dass es sich keineswegs so ohne Weiteres sagen lässt, dass wir eine Welt teilen. Die Welt, von der wir dies mit manchem Recht sagen können, ist nur die *biedere* Welt, unser Sein also, insofern es von dem engen Kreis des Pragmatischen umgrenzt ist. Dass wir tatsächlich ein und dieselbe Welt teilen, bleibt aber stets eine transzendente Unterstellung: fundiert und gegründet in der Struktur unserer Welthabe, aber dennoch eine Unterstellung.

Ebenso muss die Frage nach der „Zeit“ umgedreht werden: In all den obigen Fragen wird die Zeit als etwas dem Sein Äußerliches, als ihr Rahmen oder ihre

Form betrachtet. Und wenn ich erst einmal die Form von ihrer Materie abgetrennt habe, dann kann ich fragen, welchen metaphysischen Ort diese Form hat, ob im Subjekt oder in der Welt. Doch diese drei Grundbegriffe – Welt, Zeit, Subjekt –, die respektive als Titel der drei Teile dieser Arbeit dienen können, dürfen in keinem Augenblick der philosophischen Analyse auseinandergerissen werden. Welt – Zeit – Subjekt bezeichnen drei Momente, die Sein in ihrem Zusammen und Gegeneinander, in Harmonie und Reibung konstituieren. Und was im Zweiten Teil unter dem Titel der logischen Zeit analysiert wurde, zielte genau darauf ab, die Trennung von Zeit und Sein, als Form und Inhalt, zu unterlaufen, zielte darauf ab, die Zeit wieder darin zu versenken, wo allein sie „ist“, nämlich in der Skandierung von Welt.

Fragen wir also lieber, woher die Vorstellung einer Zeit als universalser Form, als von den Geschehnissen der Welt unberührter Rahmen kommt. Eine erste Hindeutung hatten wir bereits gewonnen: Jede konkrete Zeit bildet sich nicht nur als selbstgenügsamer Rhythmus einer Entwicklung, auch nicht die für ein Subjekt scheinbar umfangreichste Zeit des Alterns. *Zeit in Konkretion genommen ist immer Differenz zu anderen Zeiten.*

Freilich man wird einwenden, dass diese schöngestigen Thesen doch von den Realitäten der Zeit unbekümmert hinter sich gelassen werden: Ist nicht schon, rein logisch betrachtet, die Behauptung einer Differenz der Zeiten zueinander zugleich das Eingeständnis ihrer Vergleichbarkeit, womit die eine Zeit längst als das Tertium aller zwei „Einzelzeiten“ unter der Hand wieder eingeführt wäre? Und haben wir nicht, physikalisch gesehen, geregelte Abläufe, solche von Sonne und Sternen, aus denen sich Jahre und Tage ergeben, die Möglichkeiten der Zeitmessung bis hin zur Atomuhr? Und schaffen wir es schließlich nicht auch ganz banal und alltäglich, oder wie der Philosoph sagt: empirisch, immer wieder, uns zu treffen, wenn wir uns verabredet haben? Also müssen die Uhren, die uns unsere gemeinsame eine Zeit „angeben“, doch stimmen.

Diese Sichtweise hat ihr gutes Recht, und doch sollte uns ihr absoluter Anspruch stutzig machen. Vor allem Dingen plättet sie das Geschehen der Zeit doch wiederum, und zwar im gleichen Zug mit deren Universalisierung, zu einer Linie, auf der sich die Momente entsprechen. Das Jetzt ist dort längst übersprungen hin zu einem objektiven Ausdruck „desselben“, etwa zu einem Datum und einer Uhrzeit. Vom Tausel eines Augenblicks findet man darin nichts. Für sie gilt also das einzige, was wirklich *ist*, für *nichts*.

Versuchen wir uns dieser Frage, anstatt in der direkten Auseinandersetzung mit diesen Einwänden, über einen Umweg zu nähern. Die grandiose Schlussstrophe des Lieds hilft weiter. Sie ist Teil des Lieds und erklärt dieses doch schon für vollendet (*fait*). Das Lied ist also fertig, noch bevor es zuende ist. Und genau darüber spricht diese Strophe auch: dass es nun, wo es fertig ist, weitergeschickt werden muss, da-

mit es an einen weitergegeben wird, der es seinerseits mit einem Boten an einen Dritten schickt; und erst von diesem Dritten – der irgendwo in Poitiers lebt – erwartet sich der Autor des Lieds den *Gegenschlüssel*, ganz so als müsste ihm irgendein ferner Leser sagen, was er, der Autor, damit meinte. *Erst dann*, erst wenn der Gegenschlüssel in der Hand liegt, so scheint es, wäre das Lied *wirklich fertig*.

Man könnte es sich einfach machen und darin entweder einen letzten Scherz des Sängers sehen oder aber das ganze in einer postmodernen Hermeneutik auflösen, wonach der Text seine Leerstellen hat, die der Leser zu füllen berufen ist. Ich will dieser Idee des Gegenschlüssels aber vorerst noch mehr Spiel lassen und sie statt sofort mit einer Theorie mit weiteren Bekundungen dieser Art konfrontieren.

Eine sehr viel ernsthaftere Unverschämtheit erlaubt sich Pico della Mirandola. Berühmt ist die Passage, und zurecht, in der er die Erschaffung der Welt nachvollzieht: Nachdem alles geschaffen und vollendet ist („opere consummato“), und zwar so, dass in allen Ordnungen des Seins kein Platz leergeblieben ist, bemerkt Gott, *dass diesem Werk etwas fehlt*. Was ihm fehlt, ist derjenige, „der imstande wäre, die Einrichtung des großen Werkes zu beurteilen, seine Schönheit zu lieben, seine Größe zu bewundern“. Aber nicht nur fehlt ein Platz, an den dieses Wesen zu setzen wäre, es sind auch bereits alle ewigen Ideen zur Erschaffung der Wesenheiten aufgebraucht. Der Mensch ist also nicht nur ein Einfall „in letzter Minute“, er ist auch seinem Wesen nach eine Improvisation. Dann muss er sich also selbst zum Schöpfer werden, wenn sein erster Schöpfer ihn mehr aus einem gewissen Mangel heraus denn aus reifer Überlegung dahingesetzt hat!¹

Alle Respektlosigkeiten der Paraphrase beiseite, so finden wir doch eine ganz ähnliche Struktur in beiden Texten: *Beiderseits ist das, was fertig, vollendet ist, dadurch definiert, dass ihm etwas fehlt. Das, was ihm fehlt, ist aber ein anderer, der so fern ist, dass er nur mit Mühe über Boten erreicht werden kann, einer, der mit dem Geschaffenen in gewisser Hinsicht inkommensurabel ist. Dieser andere erst wird es sein, der den Gegenschlüssel zückt und das Geschaffene als in seiner Eigenart, in seiner Wahrheit aufschließt. In dieser Handlung wird jedoch der andere erst zu dem, der er ist; er muss sich, wie er das Geschaffene aufschließt, selbst mitschöpfen.*

Dies ist die Struktur, die bei Guillaume und bei Pico begegnet. Meinetwegen lässt sich darin auch die These des lückenhaften Werkes, das vom Leser oder Betrachter gefüllt werden muss, finden. Aber entscheidender ist die Frage, was aus demjenigen wird, der den Schlüssel hat, was aus der ihm eigenen Wirklichkeit wird, was der Gegenschlüssel ist, welches Wechselspiel sich dort genau entfaltet.

Etwas wurde gesetzt. Etwas wird dagegen gesetzt, und zwar etwas *anderes*. Das, was entgegengesetzt wird, ist nicht von der gleichen Art wie das Gesetzte. Setzen und Entgegensetzen, das ist vom Spiel bekannt: So gibt es beim Poker einen *Ein-*

1 Vgl. Giovanni Pico della Mirandola: De hominis dignitate. 6-9.

satz, der nach und nach erhöht wird. Erst wenn dabei *Gleichheit* der Einsätze erreicht ist, kommt es zur *Auflösung*: alle können die Karten sehen, und einer gewinnt. Aber hier kann eine Gleichheit des Gesetzten und des Entgegengesetzten erreicht werden, es muss also grundsätzlich Kommensurabilität bestehen. Auch eine „Auflösung“ gibt es in den Prozessen, die wir meinen nicht.² Von ähnlicher Trivialität ist jener missbrauchteste aller Dialoge: „Ich liebe dich.“ – „Ich liebe dich auch.“ Auch hier wird eine *Gleichheit* des „Gefühls“ durch die Aussage zumindest behauptet, und eben darin sieht man die berückende Wahrheit der Liebe als einer Vereinigung (mal mehr, mal weniger emphatisch). Das wirkliche Verhältnis wird dadurch eher überdeckt als enthüllt.

Weitere Hinweise finden wir bei Shakespeare: So endet der *Coriolan* mit der Ermordung des Titelhelden durch dessen Erzfeind Aufidius; die letzten Worte sagt dann aber ausgerechnet dieser, wie von seinem Hass und seinem Neid zurückgekehrt, wieder zu Sinnen gekommen:

My rage ist gone,
And I am struck with sorrow. Take him up.
Help, three o'th'chiefest soldiers; I'll be one.
Beat thou the drum, that it speaks mournfully;
Trail your steel pikes. Though in this city he
Hath widowed and unchilded many a one,
Which to this hour bewail the injury,
Yet he shall have a noble memory.
Assist. (V, 6, 149-157)

Natürlich spricht Aufidius hier mit „assist“ die anderen volskischen Offiziere an, dass sie ihm beim Tragen des Leichnams helfen sollen. Er spricht aber ebenso auch das „Publikum“ an, denn dieses assistiert ja ebenfalls in dem Entwurf der Erinnerung, des Andenkens an Coriolan. Das Stück endet also in dem Aufruf, seine eigene Wahrheit allererst zu verwirklichen, indem man den Coriolan, den man gesehen hat, einer Erinnerung übergibt, die mehr sein muss als ein bloßes Nacherzählen-Können einer dramatischen Handlung. Erst in dem Maße, in dem dieser Aufforderung nachgekommen wird, werden die Zuschauer zu einem wirklichen Publikum. Und diese geforderte Erinnerung ist, da sie verewigende und gegenwärtigende ist, mit dem Wirklichen, das im Stück gesehen wurde, inkommensurabel. Die *Erinnerung* – als

-
- 2 Im Spiel können sich prinzipiell keine Vertices bewegen. Es gibt nur variable Verhältnisse von Kommensurablen, die allerdings eben in ihrer Leere einen Riss auf tun, der nicht mehr gefüllt werden kann. Denn ein wirkliches Füllen des Haarrisses des Seins gelingt immer nur durch die Setzung eines Dritten, Inkommensurablen. Vgl. dazu auch den Anhang 4: ‚Roulette‘.

eine, die dem Vertex unterworfen ist (denn man hat Neues gesehen) und die den Vertex vorantreibt (denn die Erinnerung muss aktiv, tätig, verändernd wirken) – wird so zu einem wesentlichen Element des Funktionierens des Gegenschlüssels.

Eine andere Passage von Shakespeare vertieft das Wirken der Erinnerung noch, indem sie noch das Beibringen des Gegenschlüssels, das Entgegensetzen eines anderen, in Beziehung auf sie setzt. Die Verschwörer stehen über dem Leichnam des ermordeten Caesar, sehen auf ihn hinab, und während Brutus noch an die nächsten Schritte und vor allem die Präsentation dieser Tat vor einem ersten und unmittelbaren Publikum, dem Volk von Rom, denkt, ist ihm Cassius Jahrhunderte voraus:

Stoop then and wash. How many ages hence
Shall this our lofty scene be acted over
In states unborn and accents yet unknown! (Julius Caesar, III, 1, 111-113)

Doch nun steigt Brutus sogleich ein, auch wenn er sich von der unmittelbaren Präsenz der Leiche nicht ganz losreißen kann:

How many times shall Caesar bleed in sport,
That now on Pompey's basis lies along
No worthier than dust!

Cassius: So oft as that shall be,
So often shall the knot of us be called
The men that gave their country liberty. (III, 1, 114-118)

Wie bezeichnend die letzten Verse sind: Cassius erkennt genau, dass dort etwas geschehen ist, *was wiederholt werden muss*, und sei es nur, wie Brutus bemerkt, „in sport“. Wieder ist man an Freuds Beschreibung des Fort-Da-Spiels erinnert, an eine spielartige Wiederholung einer übermächtigen Realität (oder, im letzteren Fall, des Ausbleibens einer sinnlichen Realität, nämlich der Mutter). Doch der Irrtum Cassius' besteht darin zu glauben, die Wiederholung sei mit ihrer Interpretation identisch oder diese mit jener schon gegeben. Noch grundlegender besteht der Irrtum darin, es ginge überhaupt um eine Interpretation. *Die Notwendigkeit der Wiederholung ist kein hermeneutisches Problem.*

Das klärt sich näherhin, wenn man sieht, in welcher Beziehung diese Wiederholung zur Erinnerung steht. Inwiefern ist also das, was *dagegengesetzt* wird, eine Wiederholung und Erinnerung? Zum einen natürlich in der ganz grundlegenden Tatsache, dass jedes Tun, gleich welcher Art, auf eine „mechanische Erinnerung“ angewiesen ist, um mit Bergson zu sprechen. Wie etwas wiederholen, wenn man nicht der Sprache und der Bewegungen mächtig ist, die dazu erforderlich wären? Dann in der nicht weniger banalen Tatsache, dass man das zu Wiederholende kennen muss. Aber schon die Szenerie selbst macht noch anderes deutlich: Die Ver-

schwörer stellen sich selbst bereits in eine Geschichte, für die nicht zuletzt auch der Name „Brutus“ steht – ein Name, den ja auch derjenige trug, der den letzten König aus Rom vertrieb. Auch jene rituellen Waschungen im Blut des ermordeten Cäsar („wash“ meint nämlich nicht abwaschen, sondern eintauchen in das Blut) sind Wiederholungen einer Handlung, die Jäger an dem erlegten Wild vollziehen. In Geschichte und Ritual ist die Ermordung Cäsars von Anfang an so eingereiht, dass sie zu einer Wiederholung wird.

Das heißt aber auch, dass jene Handlung, eine Entgegensetzung (im Geist der Verschwörer zumindest), selbst eine zeitliche Differenz stiftet, in der sie einerseits als Wiederholung anderer Art und als Anfangspunkt von Wiederholungen noch einmal anderer Art wird. Von der Vertreibung eines Königs zum Mord an einem Tyrannen – von der Erlegung eines Wilds zur kaum weniger rituellen Hinrichtung eines gefährlichen Politikers; von einem wirklichen politischen Mord zu dessen Wiederholung in Epos, Drama, Geschichtsschreibung einerseits und andererseits in jenen anderen politischen Morden, die im Namen der Freiheit noch verübt werden sollen, in noch ungeborenen Staaten und noch unbekannten Sprachen. Überall Wiederholungen und Verschiebungen.

Die Tat ist damit eine solche, dass sie zum Knotenpunkt („knot of us“, so beschreibt Cassius die Verschwörer) von Wiederholungen wird, die aber nur wirkliche Wiederholungen sind, insofern sie in den verschiedensten Registern den Vertex gegenüber der Tat selbst verschieben, bzw. *insofern sie in ihrer Verschiebung den wahren Vertex der ersten Tat aufzudecken behaupten*. Denn die Handlung, die sich auf die Vergangenheit stützt, behauptet damit nicht nur, sich selbst eine Wahrheit zu geben, die auf einem Exemplum fußt, sondern implizit auch, diesem Exemplum die Wahrheit zu geben, ja, es als Exemplum überhaupt erst verständlich zu machen. Es ist also im Akt der Wiederholung, dass das Wiederholte und der Wiederholende zugleich gestiftet sind, als die, die sie sind, erfunden werden. *Der Gegenschlüssel ist demnach eine in einer Verschiebung, einer Über-Setzung tätig werdende Erinnerung, die den Tägigen wie das, wogegen er setzt, erst konstituiert.*

Wir hatten oben gesehen, wie die Definition des Fertigen darin liegt, dass ihm noch etwas fehlt, nämlich der andere, der den Gegenschlüssel beibringt. Im Fall des *Coriolan* ist das Stück fertig, im *Julius Caesar* befinden wir uns mitten drin. Dafür ist aber etwas anderes „fertig“, nämlich jeweils ein Mensch. Es ist sicher kein Zufall, dass sich beide Szenen um eine Leiche abspielen! Vor Millionen von Leichen, oder genauer vor deren Abwesenheit spielt sich die letzte Szene in *Planet of the Apes* (1968) ab: Wenn dort der Protagonist Taylor im Angesicht der halb zusammengestürzten Freiheitsstatue begreift, was geschehen ist, ruft er aus: „You maniacs! You did it!“ Das ist eigenartig, denn in der Tat wäre ja niemand da, den er ansprechen könnte. Er spricht also in gewisser Weise die Menschen der Vergangenheit an, die ihren eigenen Untergang verschuldet haben, was Taylor ihnen hier vor-

wirft. Er ruft aber natürlich auch die Zuschauer an; er durchbricht, zwar nicht der Form, wohl aber der Sache nach die vierte Wand des Kinos.

Wenn er seine ehemaligen Zeitgenossen anspricht, dann setzt er als gegenwärtig einen Hörer, der einmal gegenwärtig gewesen ist, es jetzt (während Taylor spricht) aber nicht mehr ist. Genau die Tatsache, dass er nicht mehr Hörer sein kann, dass er nicht mehr dem Sprechenden gegenwärtig, gleichzeitig sein kann, wirft er ihm vor.

Wenn er die Zuschauer anspricht, dann spricht er hingegen solche Hörer an, die zum einen in der Vergangenheit sind (insofern als alle Zeiten, in denen der Film gesehen werden kann, lange vor der Zeit der Geschichte liegen, die am Ende des 4. Jahrtausends spielt); er spricht andererseits Hörer an, die in der Zukunft sein werden, insofern zwischen der Aussprache und der Aufnahme immer ein Abstand liegen wird. Zudem durchbricht die Ansprache der Zuschauer auch den Mechanismus der Verewigung. Vor allem der Satz „You did it!“ fasst das Paradoxon zusammen: Er ist nur wahr, wenn er keinen Adressaten mehr haben kann. Solange er einen haben kann, ist das Präteritum falsch.

Was hier also inszeniert ist, und was – wie ich behaupte – der Struktur des Gegenschlüssels entspricht, ist eine *unaufhebbare Ungleichzeitigkeit*.

Aber diese Ungleichzeitigkeit ist keine einfache. Die Ungleichzeitigkeit ist immer schon wirksam, sie ist ja im Wesen der Erinnerung als einer Verewigung tätig. Hier geht es aber um eine charakteristische *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*. Und noch mehr als das: Die Beispiele, die wir gegeben haben, entstammen alle künstlerischen Werken; diese Einschränkung wird aufgehoben werden müssen, denn es geht keineswegs um eine neue Philosophie der Kunst, sondern um ontologische Verhältnisse und letzten Endes um die Metaphysik der „Zeit“. Doch wenn wir zunächst bei den Beispielen bleiben, dann zeigt sich, dass alle fünf eine Aufforderung oder ein *Ansprechen* vollziehen. Die volle Charakteristik dessen, was einen Gegenschlüssel erfordert, ist dann *das Angesprochensein durch die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*.

Dieses Angesprochensein darf unter keinen Umständen mit dem Deontischen des Namens verwechselt werden. Die Aufforderung, einen Gegenschlüssel beizubringen, weiß nicht nur nichts von einer bereits bestehenden Wahrheit, nichts vom Guten und Schlechten etc., sie behauptet auch nicht einmal, das zu wissen. Es geht aber auch nicht andererseits um eine „Interpretation“: Dann wäre der Text z.B. einfach nur ein mehr oder weniger Verstandenes, was auf sein Unverstandenes, etwa mit Hilfe historischer oder philologischer Kenntnisse, befragt würde, um schließlich *den Sinn* zu enthüllen. Von „dem Sinn“ ist hier aber keinerlei Rede. Es geht in der Tat um *Wahrheit*, aber um eine solche, die in einem Wurf als die Wahrheit dessen, was den Gegenschlüssel fordert, und als die Wahrheit dessen, von dem er gefordert wird, geschaffen werden muss. Diese Wahrheit ist dann das Dritte, das in Reaktion und Wiederholung Hervorgebrachte, was wir den Gegenschlüssel nennen. Es versteht sich von selbst, dass dieses Dritte, Andere, Neue nicht in irgendeiner trans-

zendenten oder endgültigen Weise als Wahrheit begriffen werden darf. Es ist Wahrheit, insofern es das Produkt eines Aktes ist, in dem sich diese doppelte Wahrheit des zu „Entschlüsselnden“ und des Schlossers, und dann in Folge des Gegenschlüssels selbst konstituiert.

Das Ganze wird deutlicher, wenn man sich überlegt, wie entscheidend in der obigen Kennzeichnung als Angesprochenensein in der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen jeder der drei Faktoren ist. Denn im Übergewicht eines von ihnen, bilden sich drei verschiedene Verfehlungen des Gegenschlüssels: Wo die Ungleichzeitigkeit vorherrscht, da ist etwa die Fiktion, *nur* Fiktion, *bloß* ein Film, *reines* Spiel ohne Ernst. Auch die biedere Welt ist eine solche ungleichzeitige, ebenso wie alle in ihr ablaufenden „menschlichen Interaktionen“, beziehen sie sich doch auf eine nur mehr gewohnheitsmäßige Handlungs- und Redeweise, also auf eine Vergangenheit, die von der Gegenwart nicht mehr berührt, sondern nur noch aufgerufen werden kann, sowie auf die überzeitliche Gültigkeit von Gewissheiten, Zwängen, Wahrheiten, die ebenfalls in ihrer rein bestimmenden Kraft in der Gegenwart wirksam sind, aber von ihr nicht noch einmal in Frage gestellt werden können. Es ergibt sich demnach, dass gerade jene Welt, die manchen Philosophen als besonders „konkret“ und direkt gilt, am allermeisten von Ungleichzeitigkeit zehrt. Herrscht dagegen die Gleichzeitigkeit vor – und wir sprechen hier von der Beschäftigung mit Gegenständen –, dann tritt ein solches „Aufgehen“ in den Gegenstand ein, das weder eine Distanzierung noch eine Selbständigkeit des Subjekts noch zulässt. Das klingt alles sehr viel dramatischer, als es ist: Schon wer schluchzend dem Schicksal der Helden seiner Lieblingsseifenoper folgt, begibt sich – willentlich und genussvoll zwar – der Ungleichzeitigkeit des Gesehenen. Zeichen dieser beiden Zugangsweisen ist, dass man danach das Erlebte abgeschlossen hinter sich lassen kann, zwar in der Erinnerung vielleicht bei Bedarf darauf zurückkommend, aber doch als auf ein durchaus Vergangenes. Und es ist ebenso bezeichnend wie vollkommen korrekt, dass unsere Sprache beides ununterschieden *Zeitvertreib* nennt: Denn durch die Ablenkung je eines der für die Zeit konstitutiven Elemente, wird diese selbst im Wortsinn vertrieben, aus ihrer Dringlichkeit und Einmaligkeit in eine beherrschbare Funktion versetzt.

Wo schließlich das Angesprochenensein die Übermacht hat, da rutscht die ungewisse Anrede in einen bestimmten Befehl ab, da wird die Forderung nach einem Gegenschlüssel mit dem Anruf durch einen Namen und dessen Deontisches verwechselt.

Der Gegenschlüssel entspringt so immer aus einer Situation des Angesprochenenseins durch die und in der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Der Gegenschlüssel ist Wiederholung, d.h. er reiht sich in eine Geschichte ein, aus der er schöpft. Er ist tätige Erinnerung. Er setzt das, wovon er gefordert wird, als ein Abgeschlossenes, Fertiges, das dennoch oder gerade deswegen eines anderen bedarf. Dieses andere, eben der geforderte Gegenschlüssel ist aber nicht mit einer Interpre-

tation zu verwechseln. Interpretation, wenn sie nur das ist, ist vielmehr ein Rückzug aus der *Gleichzeitigkeit* des Ungleichzeitigen. Interpretiert wird etwa ein Text oder eine Handlung, die vergangen sind und nur noch akzidentell gegenwärtig sind, als Spuren oder Überbleibsel. Im Diskurs der Geschichtswissenschaft ist das Überbleibsel von der Tradition dadurch unterschieden, dass letzteres zur Überlieferung bestimmt war, ersteres hingegen anderen, etwa pragmatischen, implizit weltanschaulichen oder der rituellen Praxis geschuldeten Zwecken unterstand. Der Blickpunkt der „Interpretation“ fasst allerdings im Prinzip alles als Überbleibsel auf, wenn man dem Begriff eine philosophische Ausdehnung gibt; denn dann ist damit solches gemeint, dem der Bestand bis in die Gegenwart äußerlich ist. Wo aber ein Gegenschlüssel gefordert ist, da wird dem Ungleichzeitigen eine wirksame Gegenwart zuerkannt, die in der Spannung zur Ungleichzeitigkeit eben das Wesen des Gesetzten ausmacht, dem der Gegenschlüssel ein anderes entgegensetzt. Freilich gibt es auch „Interpretationen“, die eine solche Gegenwart voraussetzen, aber das sind gewöhnlich solche, die sorglos die methodischen Mahnungen der Geschichtswissenschaft und der Hermeneutik hinter sich lassen, da es ihnen nicht um den Sinn des Vergangenen, sondern um die Wahrheit des zu Schaffenden geht. Es ist das der Unterschied zwischen einer bloß historischen und bloß hermeneutischen Herangehensweise oder der Besserwisserei des Feuilletons einerseits und einer Lektüre andererseits, die ihren Text, bei aller kritischen Distanz, ernst nimmt und fruchtbar werden lässt, der Unterschied z.B. zwischen einem Hegel-, „Experten“ und Žižek.

Diese Wahrheit ist, wie gesehen, ein Akt der Her-Stellung: Zwar ist bereits etwas da, doch was das ist, was sein Ursprung oder Urheber ist und wer ich sein kann – all das wird in einem Wurf vom Gegenschlüssel entschieden. So muss der Mensch bei Pico die Welt betrachten und bewundern – und damit auch erst Gott, so erhofft sich Guillaume von einem fernen Leser einen Schlüssel, so erwarten die Taten Coriolans und die Ermordung Cäsars ihre Wahrheit von Erinnerung, Wiederholung und Übersetzung, so erkennt sich Taylor als Urheber und Büsser einer exorbitanten Schuld.

Was auch immer der Gegenschlüssel im Einzelnen ist, er kann immer nur *Tasten* und *Versuch* sein. Zwar steht er, wie alles, ebenfalls unter der Maßgabe des Deontischen. Doch darf ihm dieses nur mehr als Bedingung, nicht mehr als Ziel gelten. Was ist damit gemeint? Im Grunde etwas vollkommen Einfaches: Wo ich in solcher Weise gefordert bin, muss ich handeln – den Begriff in der größten Weite genommen. Sprechen, Tun, Denken, Schreiben, Streiten – all das bedarf der Gewohnheit, der Erfahrung und der Kenntnis der mit der jeweiligen Handlung verbundenen Regeln. Doch diese sind nur mehr die Bedingungen, die es ermöglichen, dass überhaupt etwas Geordnetes, Artikuliertes entsteht, damit auch die Bedingungen einer möglichen „Mitteilung“ und damit der (stets gesuchten) Universalisierung. Der Gegenschlüssel nimmt diese Regeln aber als etwas, *womit* ebenso sehr wie *wogegen* er sich den Bart schneiden muss. Etwas muss entgegengesetzt werden – das ist der

Imperativ hier. Es kann dann nicht fehlen, dass diese Regeln ebenso benutzt wie untergraben und destruiert werden. Was in II, 2 als eine unbestimmte Leere im Kontext der logischen Zeit begegnete, erfährt hier also nur seine Ausweitung auf alle Bereiche menschlicher Tätigkeit. Allerdings hatten wir dort bereits darauf hingewiesen, dass die logische Zeit nicht „Erkenntnisprozesse“ allein zum Gegenstand hat, sondern dass in ihrem Thema – der Artikulation von Welt – der Unterschied von Erkenntnis und anderen Tätigkeiten höchstens noch eine relative Gültigkeit beanspruchen darf. Wir sehen aber auch, dass am Anfang immer etwas gesetzt werden muss, der erste Schritt einer gelingenden logischen Zeit, ist das Setzen einer Realität als Antwort auf eine andere, die einen Gegenschlüssel fordert.

Gelingend ist eine logische Zeit nicht in ihrem Ergebnis, denn jeder transzendente Maßstab einer solchen Einschätzung ist ja ausgeschlossen; sondern in dem (stets bedrohten, stets prekären) Geist, in dem sie unternommen ist: nicht zu wissen, was geschehen wird, nicht einmal, was zu geschehen habe, der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen eine Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen entgegenzusetzen, d.h. eine Realität, deren Wahrheit sich mit ihr und aus ihr noch zu ergeben hat.

Damit wird auch klarer, wie unsere Beispiele einzuschätzen sind: Es handelt sich bei ihnen um Werke, die eben diese Struktur deutlich und ansichtig machen. Darin sind sie ausgezeichnete und sehr spezielle Werke der Kultur; es sind Werke, die die Struktur des Gegenschlüssels selbst reflektieren. Wichtig ist aber, dass die Forderung des Gegenschlüssels in keiner Weise bereits eine bestimmte Forderung ist. Alle „normale“, biedere Interaktion weiß immer schon, zumindest grob, was sie will und was die akzeptierten Formen der Erreichung des Ziels sind. Wo aber die Forderung nach einem Gegenschlüssel in unserem Sinn entsteht, da werden Ziel und Weg fragwürdig. Und alle solche biedere Interaktion hat bereits eine Vorstellung davon, wer die handelnden Subjekte und Institutionen etc. sind, damit auch, wer und was je das Ich ist. Oder in der jährlichen Nachstellung einer historischen Szene, etwa einer gewonnenen Schlacht oder ähnlichem: Dort wird ja in dieser Nachstellung den Subjekten gesagt, wer sie sind, und das sogar *in Gemeinschaft*. Allerdings hat sich uns das Subjekt längst als eine Abweichung von jeder seiner Gemeinschaften erwiesen. Genau diese Bestimmung des Subjekts, des Ich, wird aber dort ein wirkliches Problem, wo ein Gegenschlüssel gefordert ist.

Was geschieht denn mit dem Subjekt in dieser seltenen Forderung? Wird es etwa verewigt, den Zeiten enthoben? Ein letztes Beispiel soll dieses Problem erhellen helfen. Die Verkündigung ist ein klassisches Sujet der christlichen Malerei. Gewöhnlich ist diese Szene im Profil dargestellt, wobei die Jungfrau, lesend und im blauen Gewand, auf der einen Seite sitzt, der strahlende Engel auf der anderen Seite des Bildes auftritt, um jener ihre Mutterschaft zu verkünden. Während Maria dabei in ihrer idealisierten und entrückten Schönheit dargestellt ist, wird der Auftritt des Engels nicht selten zur Gelegenheit einer besonderen künstlerischen Prachtentfaltung. Eine ganz andere, so vollkommen andere Verkündigung gibt dagegen An-

tonello da Messina in seiner *Annunziata* (zwischen 1474 und 1476, Palermo, Palazzo Abatellis):

Abbildung 1: Antonello da Messina: Annunziata.



Foto: Bibliotheca Hertziana – Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte, Rom

Da sitzt die Jungfrau dem Betrachter direkt gegenüber, sieht in einem völlig gelassenen, ruhigen, fast neutralen Blick leicht von ihrem Buch auf und den Betrachter fast an, hebt die Hand in einer leisen Geste vom Buch, so als wollte sie noch einen Moment Geduld erbeten, bis sie das Kapitel fertiggelesen habe. Kein Eklat der Goldglorien, keine Dramatik, nichts ausgewiesen Göttliches liegt in diesem Bild. Nichts als die aristokratische Ruhe einer Frau, die von einem unerwarteten Besuch beim Lesen unterbrochen, aber keineswegs aufgeschreckt wird.

Ich behaupte nun, dass auch dieses Gemälde in jene Reihe von Werken gehört, die sich durch die Herausstellung der Struktur des Gegenschlüssels auszeichnen. Denn was ist der Betrachter dieses Bildes für das Bild? Es bleibt unentschieden, und doch: Der Blick der Jungfrau geht nur um Zentimeter am Betrachter vorbei; der Engel selbst ist nicht abgebildet, nicht einmal ein von ihm ausgehender Lichtschein ist zwingend erkennbar; das Licht, das auf Gewand, Gesicht und Tisch fällt, hat nichts an sich, das an eine himmlische Erscheinung als ihre Quelle denken ließe. So ist der Betrachter *fast* der Engel der Verkündigung. Was soll das wohl heißen, ein Betrachter sei fast ein Engel? Man muss sich erinnern, was „Engel“ eigentlich heißt: nichts anderes als ein Bote oder Verkünder – und der Bote *dieser* Verkündigung steht *außerhalb* des Bildes. Damit stellt sich für den Betrachter die Aufgabe zum Boten und Verkünder der Wahrheit und Zukunft jenes Bildes zu werden, das er betrachtet, ohne aber sich in die engelhafte Situierung ins Überzeitliche zurückziehen zu können. Der Betrachter, das Subjekt, das den Gegenschlüssel beibringen muss, sieht sich also keineswegs mit seiner Verewigung konfrontiert; dieses Subjekt als Betrachter, als Publikum, ist auch nicht – zumindest nicht, insofern es sich selbst erlebt und nicht Konstrukt etwa eines Künstlers ist – mit dem großen Anderen zu verwechseln, der die Wahrheit dereinst anerkennen und bestätigen wird und muss. Das Subjekt bleibt unausweichlich ein „kleiner“ anderer.

Was der Moment des Gegenschlüssels also konstituiert, ist nur eines: die Konfrontation mit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen selbst. Beides steht in radikaler Unbestimmtheit da, so unbestimmt wie der Blick der Jungfrau in Antonellos Gemälde. Das, was bereits gesetzt wurde, derjenige, der es setzte, derjenige, der sich angesprochen, fast angeblickt sieht – sie alle erwarten ihre Wahrheit von der Setzung, die noch aussteht. Diese nächste Setzung ist vielleicht eine „Interpretation“, sie ist vielleicht ein anderes Gemälde, eine Reflexion, sie kann auch, ohne jeden Verlust, ganz ausbleiben. (Denn der „Verlust“ ließe sich doch nur in einer einmal angefertigten Summe des Seienden ermesen, und eine solche Summe lässt sich nicht ziehen.) Die Entgegensetzung ist ihrerseits noch ganz unbestimmt. Was aber in aller Unbestimmtheit gerade keine Milderung zulässt, *ist das Ausgesetztsein des Subjekts* (das den Gegenschlüssel bringen soll) *an seine ihm eigene Gegenwart.* Dieses Subjekt erfährt sich dann gerade nicht als verewigt oder sonstwie dem Vergänglichen enthoben; die Karriere als Engel bleibt verschlossen. Das Subjekt ist das, das in seinem Hier und Jetzt angesprochen ist, in *seiner* Gleichzeitigkeit. Das

widerspricht nun allen so vielfach wiederholten Elogen über die Ewigkeit der Kunst etc., doch in Wirklichkeit klärt es das Missverständnis, das diesen zugrunde liegt, allererst auf. Erstens hatten wir bereits gesehen, dass nur bestimmte Werke diese Struktur als solche herausstellen. Was für diese gilt, gilt daher nicht zwangsläufig für jeden kulturellen Akt. Zweitens hat aber jeder kulturelle Akt mit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zu schaffen. Jeder Akt der Kultur ist in Wirklichkeit die Herbeischaffung eines Gegenschlüssels. Nur wird in ihm eben nicht zwangsläufig diese Struktur, dass ein solcher erfordert ist, reflektiert. Im Gegenteil: Insofern als der Akt sich als Wiederholung auf ein Exemplum stützt, sich als Auslegung auf ein teilweise Unverstandenes bezieht oder als Abwehr auf ein Verworfenes reagiert, insofern auch als er sich in den Prozessen der Verewigung setzt (gleich ob in einer authentischen oder unauthentischen Weise) – insofern übergeht der Akt die fundamentale Fragwürdigung, die die analysierten Werke gerade aufzeigen. Es ist die Fragwürdigkeit, die mit dem Taumel des Augenblicks notwendig verbunden ist und die nichts anderes sagt als: *Jetzt* muss entschieden werden, *jetzt* steht in der Frage, wer Du bist und was deine Vergangenheit ist, die du verstehen, wiederholen oder aus der du lernen willst.

Dass man in der Kunst und in Kultur allgemein die Neigung dazu hat, dem Pathos des Überzeitlichen zu erliegen, liegt ganz einfach daran, dass alle hierher gehörigen Vorgänge, wie bereits gezeigt, den Prozessen der Verewigung unterliegen, sich ihnen gar verdanken. Die Werke, die den Gegenschlüssel zum Thema machen, durchbrechen eben diese Verewigungen, sie durchstoßen – mit dem Bild aus der Kinematographie gesprochen – die vierte Wand. Sie machen, noch näher, das Durchstoßen dieser vierten Wand zu ihrem eigentlichen Thema. Damit sind sie den Prozessen der Verewigung verpflichtet und von ihnen abgängig; doch sie unterlaufen eben diese Prozesse und werfen damit das Subjekt in einer doppelten Bewegung in dessen Augenblick zurück. Statt Engel der Frohen Botschaft wird es zu dem Kündler einer keineswegs sicheren Botschaft, einer, deren Konturen sich noch nicht einmal abschätzen lassen. Worauf diese Werke damit immer hinweisen, ist eine Tatsache, die durch unsere vielfältigen Einbindungen und ritualisierten Antworten meist überdeckt ist: dass nämlich tatsächlich ein jeder vom anderen die Aufdeckung seiner eigenen Wahrheit erwartet. Der andere wird die Wahrheit dessen erfinden, was ich bin und tue. Ein anderer ist das, und er wird es tun. *So, nur so ist uns Zukunft*. Was diese Werke nun leisten, ist in eine Krisis zu führen, insofern als sie dieses Faktum ganz nackt vor den Betrachter stellen. Und ein solches Faktum, ganz nackt betrachtet, lässt keine bestimmte Antwort mehr zu. Die bestimmten Antworten können nicht anders als sich, sei es in bestimmender (also einer Tradition sicheren) oder in reflektierender (also diese überschreitender) Weise, auf eine Geschichte zu stützen. Aus dieser heraus gewinnt jede konkrete Antwort ihr Gewicht und ihre Möglichkeit. Wenn aber Guillaume kurz und bündig erklärt, dass er noch den Gegenschlüssel erwartet, wenn Pico behauptet, dass der Mensch ganz grundsätzlich

und allgemein zum Bewunderer der „Schönheit“ (die ja ebenfalls eine Verewigung ist!) der Schöpfung berufen ist, wenn sich das Spiel der Erinnerungen und Wiederholungen bei Shakespeare in eine Grundsätzlichkeit erhebt, die nicht mehr auf eine Antwort oder eine Auslegung zu reduzieren wäre, wenn sich die Frage stellt, wie Taylor überhaupt spricht und vor allem mit wem, wenn schließlich die Heilige Jungfrau mit radikal unbestimmtem Blick am Kündler ihrer Wahrheit knapp vorbeisieht – dann wird eine Struktur ansichtig, im strengen Sinn anschaulich, die *als Struktur formuliert* keine Antwort kennt und kennen kann, die aber immer längst in die Artikulation der Welten eingebunden ist, und zwar einfach dadurch, dass es in diesen Artikulationen keine Strukturen gibt, die nicht längst in ihre Konkretion und die ihnen angehörige logische Zeit eingesenkt wären.

Indem diese Werke weiterhin das Subjekt so künstlich zu einem bloßen Subjekt des Augenblicks reduzieren, zu einer Konfrontation mit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gerade jetzt zwingen, stellen sie damit wiederum künstlich und also nicht „existentiell“, nicht unbedingt phänomenologisch erfahrbar ein Subjekt des Apeirons her. Ich bin da angesprochen, und zwar jetzt. Aber in so unbestimmter Weise, so abstrakt, gewissermaßen, dass jede Antwort möglich wäre und damit keine. Daher sagten wir oben, dass die Forderung nach einem Gegenschlüssel ohne Verlust ausbleiben kann: In diesen Werken zumindest, in denen es um die Herausstellung der Struktur selbst zu schaffen ist, muss der verwirklichte Gegenschlüssel bereits eine Verunreinigung der Erfahrung selbst sein – keine dramatische, keine beklagenswerte, aber eben doch so eine, die der Pointe des Werkes performativ widerstreitet.

Was ein solcher Gegenschlüssel ist, wurde schon angedeutet: Etwas war gesetzt worden, etwas anderes wird nun entgegengesetzt. Dieses andere kann alles Mögliche sein. Wesentlich ist aber, dass sich erstens alle Kultur in diesen Akten der Setzung und Entgegensetzung bildet, dass diese aufeinander bezogenen Akte aber zweitens immer eine Asymmetrie konstituieren. Denn diese beiden Akte und Setzungen müssen sich je verfehlen: Es gibt hier zum einen keine Innerlichkeit, keine Intimität und Berührung oder Durchdringung (wie ja überhaupt nirgends). Wir bleiben im besten metaphysischen Sinn auch hier an der Oberfläche. Wer dem anderen die Wahrheit erfindet, der dringt dadurch ja nicht in ihn ein, weder um aus ihm diese Wahrheit in einer minutiösen Analyse zu entnehmen noch um sie ihm einzupflanzen. Jede wohlverstandene psychologische Arbeit kann ja nur zum Ziel haben, dass der Analysand erkennt, dass der andere keineswegs mehr über ihn weiß als er selbst; wo diese Einsicht nicht nur verweigert, sondern aktiv zu zerstreuen gesucht wird, dort herrscht die übermenschliche Weisheit des Gurus, der in seiner Manipulationstätigkeit auf die Performativität der Theorien des Ich setzen kann. In jedem Fall aber sind es Realitäten, die als Setzungen und Gegensetzungen zwischen zwei als Vorboten einer zu enthüllenden Wahrheit dienen, Realitäten, die keine metaphysische Tiefendimension besitzen. Wer sich von den Setzungen des anderen die

eigene Wahrheit erwartet, macht daher keinen Fehler, sondern folgt vielmehr einer transzendentalen Struktur. Doch wird er vom anderen in Wirklichkeit niemals jenes Zauberwort, seinen ureigensten Namen erhalten, die Wahrheit bleibt eine ausstehende.

Zum anderen ist bereits die Erwartung, die dieses Subjekt so an den anderen heranträgt, längst eine irrige. Nicht nur also verfehlt der andere die Wahrheit des Subjekts immer, sondern dieses erst recht die Wahrheit des anderen. Und diese gegenseitige Unterstellung bringt eine verwickelte asymmetrische Beziehung zustande. Die Urszene, in der sich Menschen gegenseitig den Gegenschlüssel beibringen, verdeutlicht das in frappanter Weise. Denn wenn die Eltern einem Kind den Namen geben, jenen „individualisierenden“ Eigennamen, der zugleich, wie wir sahen, so viel mehr als nur das ist, dann bedankt sich das Kind, indem es eine besondere Art von Namen zurückgibt: „Mama“ und „Papa“ – jene beiden Ausdrücke in denen sich nun unentwirrbar Name, Begriff, Anspruch, Wahrheitsunterstellung, Bewunderung, Emporschauen, Werben vereinigen.

Diese „Urszene“, in der zuerst die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in einer doppelten Setzung von Realität handhabbar gemacht wird, entspricht dabei sehr genau der psychoanalytischen Situation von Übertragung und Gegenübertragung, in der ein jeder in den anderen jenes hineinträgt, was seiner ihm eigenen logischen Zeit entstammt, womit das gegenseitige Verfehlen zur Regel des menschlichen Zusammenlebens wird, deren Ausnahmen gezählt sind. Aber auch hier ist die Situation eine asymmetrische, alleine schon deswegen, weil die logische Zeit des einen gerade erst beginnt. Wir können das zusammenfassen, indem wir zum einen mit Gómez Dávila bemerken: „Der Erwachsene ist ein Mythos des Kindes.“³ Den Erwachsenen gibt es in der Tat nicht; er ist das, von dem her sich das Kind als Kind begreift. Dabei setzt dieses Kind ganz im Sinn eines echten Mythos eine strenge Differenz voraus, die zur Erklärung herhalten muss, wobei diese sich aber für den, der die logische Zeit bereits durchgemacht hat, als eine sehr fragwürdige Sache entpuppt. Zumindest lässt sich nicht jene strenge Differenz aufrechterhalten, von der der Mythos ausgeht; damit droht aber zumindest auch die Position der Wahrheit, die Aufschluss darüber geben soll, was das Kind ist, zusammenzubrechen.

Zum anderen entsteht das Kind aus dem Phantasma seiner Eltern, und zwar ganz gleich, ob man dabei das sexuelle Phantasma der Zeugung oder aber das Zukunftsphantasma dessen, was das Kind sein wird, im Auge hat. Dies war im *Coriolan* ebenso begegnet wie in *Frankenstein*. Die Unmöglichkeit der Koinzidenz mit diesem Phantasma macht das Kind zu einem Monstrum (in unserem Sinn). Es zeigt sich so auch von dieser Seite die Entsprechung von Phantasie und Namen, die wir bei der Thematisierung der Prozesse der Verewigung feststellen konnten.

3 Gómez Dávila: Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. 42.

So verfehlen sich die Individuen, die in dieser „Urszene“ involviert sind, in Mythos und Phantasma gegenseitig. Diese Verfehlung ist als solche notwendig, sie wird aber vor allem dann dramatisch, wenn sich Mythos und Phantasma nicht von der Wirklichkeit eines Besseren, oder doch eines anderen belehren lässt. Denn das ist das „Geschaffene“ doch auch hier, eine Realität. Ein jedes erschafft sich seine Kinder, so wie es selbst Kind ist, und gibt ihnen den Namen, doch auf die Gefahr hin, dass es eines Tages seinerseits von diesen Kindern den Namen erhält. Schöpfer und Hervorgebrachtes stellen so wiederum eine asymmetrische Dialektik vor, wonach der Schöpfer in seiner Setzung den Namen gibt, das Hervorgebrachte aber selbst entweder monströses Sein ist (also Subjekt) oder aber solches, was eine Gegensetzung einfordert; in beiden Fällen wird nachträglich der Schöpfer von dem bestimmt, was er eigentlich souverän hervorgebracht zu haben glaubte. Er wird den Namen seiner Kinder erhalten, ein Phänomen, das die Ethnologie als Teknonymie bezeichnet.

Wiederum scheinen das sehr spekulative Thesen zu sein. Sie sind aber wohl durch alle vorangegangenen Ausführungen verständlich gemacht. Vor allem darf man sich natürlich nicht an der Rede von einem Schöpfer stoßen; nach allem, was bislang erklärt wurde, ist sicher klar, dass hier nicht mehr ein theologisch oder kosmologisch geprägtes Modell die Reflexion anleitet. Dieser „Schöpfer“, also der Stifter oder Vollzieher eines Akts, ist ein solches Seiendes, das sich der Revision jener Zeiten unterworfen sieht, denen er nicht angehört (und das nicht einfach nur, weil er irgendwann stirbt, sondern weil sein Gesetztes noch zu seinen „Lebzeiten“ in verschiedensten anderen Zeiten fortwirkt und in ihnen Gegenschlüssel hervorbringt). Gleichwohl findet sich eine Parallele dieser Konzeption ausgerechnet bei einem Autor, der einer bewussten Untergrabung der theologisch geprägten Metaphysik keineswegs verdächtig ist, im Gegenteil: Malebranche sieht vielmehr in der Zusammenführung der modernen cartesianischen Philosophie mit der klassischen augustinischen Theologie die Aufgabe des Denkens. Und doch, dort, wo er sucht, die Bewegung der Körper mit metaphysischer Strenge zu erklären, stößt er auf das Problem, dass eine Verursachung durch den Willen eines endlichen Subjekts radikal unverständlich und damit, gemäß seiner cartesianischen Vorannahmen, unmöglich ist. Es gibt also, so Malebranche, nur eine wirkliche Ursache (*cause véritable*) aller Bewegungen der Natur, und das ist der Wille Gottes. Dies gilt für die Bewegungen der unbeseelten Natur ganz ebenso wie für die der Körper der Menschen. Was ist nun aber mein Wille, etwa den Arm zu heben? Dieser endliche Wille, der keinerlei Macht über seinen eigenen Körper hat, ist die natürliche oder Gelegenheitsursache (*causes naturelles, causes occasionelles*) für die Bewegung. Und wie kommt es von einer Gelegenheitsursache zur wirklichen und damit zur Bewegung? Durch Vermittlung des Willens Gottes, der durch den Willen des endlichen und geschaffenen Wesens bestimmt (*déterminer*) wird! „Une cause naturelle n'est donc point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionelle, et qui

détermine l'Auteur de la nature à agir de telle et telle manière, en telle et telle rencontre.“⁴ Gott gibt ebenso den Geistern die Hinordnung auf das höchste Gut, also ihn selbst, ein – in Malebranches mechanistischer Terminologie stößt er sie dahin (*pousse*) –, doch sind die Geister in der Lage, diese Stoßrichtung abzulenken, sie auf andere Objekte hin zu bestimmen (*déterminer*). Und das geht in der Tat so weit, dass wir diese Bestimmung des göttlichen Willens durch unseren endlichen auch zu verdammenswerten Akten gebrauchen, uns seiner bedienen (*servir*) können.⁵

Das Faszinierende dieser (in der Tat wenig überzeugenden) Metaphysik ist, dass sie wider ihren Willen jene Thesen bestätigt, die uns in der Verfolgung der Struktur des Gegenschlüssels begegnet sind. Auch hier, bei Malebranche wird das Geschöpf letzten Endes zum Schöpfer seines Schöpfers, kehrt sich in jedem Augenblick, eben bei jeder Gelegenheit die Reihenfolge der Verursachung um, muss Gott einen Willen wiederholen und spiegeln, der zuerst ein anderer ist (und dann doch vielleicht noch einmal früher der göttliche, insofern Gott Schöpfer ist), vervielfältigen sich die Zeiten, die in jedem Augenblick zusammengeführt werden müssen (die Zeit des endlichen Willens, des göttlichen Willens und der materiellen Bewegung),⁶ und auch hier wird das Subjekt zu einem Clinamen der Wahrheit, das nur mehr in der absoluten Transzendenz Gottes aufgehoben werden kann, da sich diese Abweichung durch die Sünde in die Textur des menschlichen Seins selbst eingeschlichen hat. (Dagegen sehen wir nun, dass der Sünde ihr ursprünglicher griechischer Sinn zurückgegeben werden muss: das *hamartanein* bezeichnet das notwendige *Verfehlen* einer Ordnung, die zwischen Normativität und Deskription und zwischen Buchstabe und Geist so schwankt, dass ihr unter keinen Umständen Genüge getan werden kann: Das Subjekt als Clinamen und reine Intensität lässt das *ontologisch* nicht zu.) Und doch behauptet Malebranche diese seine Philosophie als die einzig wirklich christliche, da jede Zuerkennung wenn auch endlicher so doch wirklicher Mächte an geschaffene Entitäten im Grunde einer Vervielfältigung und Abstufung

4 Nicolas Malebranche: De la recherche de la vérité. Livres IV-VI. 278. Dieses kurze Kapitel (Buch VI, Teil II, Kapitel III) ist der systematische Kern dieses im Großen und Ganzen sehr geschwätzigen und redundanten Buches, jener Kern, in dem man das konzentriert findet, was man in Philosophiegeschichten „Okkasionalismus“ nennt.

5 So 283 oder auch 276, wo die Säuer sich des Allmächtigen ungerechterweise zu ihrer Zügellosigkeit bedienen! Es ist wahr, dass Malebranche auf 281 erklärt, dass Gott auch die einem besonders verdorbenen Willen (einem dämonischen) gegenteilige Handlung verursachen kann. Aber er bleibt dabei jede Auskunft schuldig, ob auch bei uns Menschen und wenn ja nach welcher Gesetzmäßigkeit mit dieser „Weigerung“ Gottes, sich von unserem Willen bestimmen zu lassen, zu rechnen ist.

6 Auf 282 schlägt er gar in polemischer Absicht vor, dass man doch, wenn man annehmen wolle, das Endliche habe Schöpferkraft, ebenso gut den *Zeiten* die Kraft der Schöpfung zuschreiben könne! Wie wahr...

des Göttlichen, also letztlich zu einem Polytheismus führen muss. Diesem Nahezu-häretiker ist jeder, der einem anderen als nur Gott eine wirkliche Macht zuschreibt, ein Heide.

In alledem steht im Mittelpunkt das fertige Werk. Es ist jenes Etwas, das von irgendjemandem gesetzt worden war. Und es ist das Etwas, um das herum sich Gleichgültigkeit oder die Notwendigkeit eines anderen Etwas formieren kann. Fertig ist dasjenige, was eines anderen bedarf, um ihm die Wahrheit zu geben oder auch zu nehmen. Ob es wie bei Pico und Malebranche die Schöpfung als eine ganze ist, ob es das Lied Guillaumes ist, das Leben Coriolans oder die Ermordung Cäsars, ein Film oder die von ihm imaginierte Vernichtung der Menschheit, ein Gemälde oder ein Blick – da steht etwas da, und es steht da in seinem ihm eigenen Flirren zwischen Realität und Vertex, zwischen „Nichts ist einfach nur das, was es ist“ und „Alles ist auch einfach nur das, was es ist“, zwischen Buchstabe und Geist, zwischen dem Deskriptiven und dem Normativen des Namens. Irgendwo in diesen Unschärfen, die Realität für uns ausmachen, bildet sich die Forderung nach einem Gegenschlüssel, eine Forderung, die die analysierten Werke als solche in den Blickpunkt treten lassen.

Bleibt der Gegenschlüssel, das Entgegengesetzte in derselben Logik, im selben Feld, treiben sich Akt und Gegenakt nur gegenseitig hoch, suchen sie sich gegenseitig zu übertrumpfen, oder aber sich zu übertünchen oder gar zu ignorieren, dann wird der Abgrund der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wiederum nur übersprungen und in eine Biederkeit der Verrechnung hinabgezogen bzw. (was dasselbe ist) in der Bezugnahme auf ein altes Recht, eine nicht zu überbietende Ungleichzeitigkeit (nämlich eine in Natur übergegangene Vergangenheit und Geschichte) gezeugnet. Das, was wir versuchsweise einen authentischen Akt nannten, wäre dann ein solcher, der sich der ganzen asymmetrischen Spannung der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen aussetzt und damit *vielleicht* einen Gegenschlüssel beibringt, der anderes, Neues setzt, der eine *Zukunft* erst konkret eröffnet.

Dieser ganze Umweg, um jene eine metaphysische Grundfrage wenigstens in einer Andeutung beantworten zu können: Wie lässt sich die Einheit der „Zeit“ retten, angesichts der Vervielfältigung der Subjekte, Zeiten, Welten? Leben wir etwa nicht in einer Zeit, wo es uns doch immer gelingt, uns zu verabreden und die Uhrzeit zu sagen?

Da die Zeit sich einer Metaphysik der Immanenz als die einzige und absolut irreduzible Dimension des Seins entpuppt, muss diese Frage die Fundamente einer solchen Metaphysik berühren. Die Antwort, die wir darauf geben können, hat sich in der Analyse jener Werke, die die Struktur des Gegenschlüssels veranschaulichen, bereits abgezeichnet. *Die Zeit ist nichts anderes als die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*. Diese Formel, so dünn und unbefriedigend sie auch sein mag, muss

bis auf Weiteres als die letzte passive Koppelung einer Metaphysik der Immanenz gelten. Denn in dieser Gleichzeitigkeit liegt wohl ein Rätsel, ein (im Augenblick) nicht weiter erklärliches Rätsel; und jedes Rätsel so grundlegender Art droht immer, doch wieder in die Ansetzung einer Transzendenz zu gleiten und damit die Grundüberzeugung einer solchen Philosophie zu untergraben. Aber das „Seiende“, in dem dieses Rätsel sich je verwirklicht, schützt durch seine besondere „Seinsweise“ vor einem Schritt ins Überschwängliche: Die „Zeit“ ist ja nur „im Augenblick“, ihr Sein ist irreduzibel jener Taumel, der in keiner Weise wiederholbar, aufzeichnenbar, kategorisierbar, verewigbar ist; *die Zeit ist der wahre Operator der Immanenz selbst*. Bleibt man sich dessen bewusst, dann wird auch das Abgleiten jenes Rätsels in eine Transzendenz keine Gefahr mehr sein. Die Zeit ist genau das, was sich jeder Transzendenz entzieht, man kann auch sagen, die Zeit ist der absolute und endgültige Gegenbeweis gegen jede philosophische Transzendenz.

Inwiefern Ungleichzeitigkeit, wird man fragen. Was soll denn da ungleichzeitig sein, wo wir uns doch um 15h am Rathaus treffen und den Aufgang der Sonne mit Präzision vorherberechnen können? Aber darin liegt eben bereits das Produkt der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Der Gang der Gestirne oder die Strahlungen von Atomen sind nicht weniger *partikulare Zeiten* als die Jahreszeiten oder das Altern. Wir treffen hier doch nur dieselbe Figur wieder, die wir als Charakteristik von Kultur überhaupt bereits angetroffen hatten: die zunehmende Nivellierung der Materialität und, in der modernen Kultur, die Metapher der Mathematik. Es ist der Versuch, dem Rätsel der Gleichzeitigkeit auf die Spur zu kommen, indem diese *gemessen* wird und das anhand der am wenigsten unvorhersehbaren Zeit, die sich finden lässt. Gesucht ist dort eine Zeit, die fast die Verlässlichkeit, aber auch die Formalität der Zahl gewinnt. Bei aller praktischen Bedeutung, bei aller Nützlichkeit – dem metaphysischen Rätsel ist damit nicht ein Iota genommen, ja man hat sich von ihm als Rätsel losgesagt.

Wir müssen mit der doppelten Einsicht ernst machen, dass Zeit und damit Sein überhaupt nur im Taumel des Augenblicks ist und dass es jede Zeit nur in Differenz zu anderen Zeiten gibt. Die natürlichen Zeiten der Gestirne, der Gezeiten, der atomaren Strahlungen sind solche partikularen Zeiten. Noch viel abgründiger stellt sich die Differenz der Zeit aber dar, wenn die transzendente Perspektive in ihrer ganzen Tragweite eingeführt wird. Dann nämlich zeigt sich, wie ein jeder seine eigene Zeit hat, wie ein jeder sogar eine Vielzahl eigener Zeiten hat, wie das *Altern* als übergreifende nicht-indifferente, also als logische Zeit des Subjekts fungiert, wie sich dieses Altern vielfältig differenziert, wie die *Sprachen*, *Traditionen*, die *Geschichten* und *Gruppenzugehörigkeiten*, nicht zuletzt auch die konkreten, nur mir angehörigen *Erlebnisse* ganz ebenso viele Zeiten, je eigene Rhythmen bilden, die sich von keiner Atomuhr messen lassen und doch *Wirklichkeit* im allerstrengsten Sinn erst ermöglichen. Dann zeigt sich auch, dass diese vielen Zeiten, die meine sind, wiederum unendlich vielen Zeiten bei all den anderen gegenüberstehen, Diffe-

renzen, die sich nur im Tausend in „eine Zeit“ provisorisch zusammenfügen. Wohl-gemerkt, hier ist nicht von irgendwelchen Science-Fiction-Ideen die Rede, wonach wir in Paralleluniversen leben, während uns Aliens vorspiegeln, wir lebten in dem-selben Universum oder ähnlicher Unfug. Man muss das doch ganz konkret nehmen: Wie könnte es dieselbe Zeit sein, die ein Sterbender in seinen letzten Atemzügen verlebt und die seine Angehörigen „gleichzeitig“ am Sterbebett zubringen? Oder jene „selbe“ Zeit, in der ich an meinem Schreibtisch arbeite und irgendein anderer, vielleicht nur ein Haus weiter, den Anfang oder das Ende einer großen Liebe oder auch nur eine sehr große und sehr wenig pathetische Langeweile erlebt? Oder wie sollten Menschen, die aus unterschiedlichen Sprachen heraus leben, tatsächlich in derselben Zeit sein, da jede Sprache doch Brunnen in die Vergangenheit gräbt (um an Eisenbauers Ausdruck anzuknüpfen), und solche Vergangenheiten hier tiefer, dort breiter, mal vertrocknet, bald überquellend sind? Und ganz banal – aber eben nicht banal genug oder aber zu banal – die in keiner Weise kommensurable Unter-schiedenheit der Erlebnisse (und seien es „die selben“, die, die man „teilt“), die ihre je eigene Rhythmik, ihre irreduzibel eigene logische Zeit bilden... All diese unter-schiedlichen Zeiten, meine wie die der anderen, sind wesentlich *inkommensurabel*. Sie zu messen ist zwar möglich, aber doch nur ein Weg, um dem Rätsel, das darin liegt, auszuweichen. Denn gemessen werden nicht die Zeiten, nicht das Ungleich-zeitige, sondern nur und ausschließlich deren Gleichzeitigkeit, also nur die eine Sei-te jener Formel, die nur in der asymmetrischen Spannung die vollständige Definiti-on der Zeit abgibt. Man könnte die Zeit dann auch als das *Schema der Berührung* bezeichnen, als jenes Schema also, das die unterschiedlichen und inkommensurab-len Zeiten und Welten je und gelegentlich in eine Tangente bringt, nur eine Tangen-te allerdings, keine Überschneidung. Dieses Schema der Berührung kann eben nicht hypostasiert werden, da es nur im Tausend des Augenblicks ist und da die Gleichzei-tigkeit, die es stiftet, nur in der Spannung zum Ungleichzeitigen *ist*.

Es gibt ein Phänomen, das diese Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in den Blick rückt und zugleich in Beziehung bringt zur Thematik der reinen Intensität, nämlich den Limbo der Bahnhöfe und Flughäfen. Bahnhöfe und Flughäfen sind nicht nur, wie Marc Augé sie nennt „Nicht-Orte“; es sind vor allen Dingen auch Or-te einer erzwungenen Gleichzeitigkeit: Dort gehen und stehen Hunderte Menschen, die eine Zeit teilen, die sie nicht teilen wollen. Dabei ist es die formale Gleichheit ihres Ziels – einen Zug zu erwischen und dann irgendwohin zu reisen –, die sie ge-erade nicht einander annähert, sondern vielmehr auf ihre je eigenen Zeiten zurück-wirft. Es schneiden sich in jedem Augenblick Hunderte Zeiten, aber wider Willen und wie in einer aufdringlichen Parodie einer jeden einzelnen. Im Eilen, Trödeln, Zeit Vertändeln, bis der Zug kommt, wird die Dringlichkeit der Zeit als eine solche spürbar. Entweder muss man (wenn man zu spät ist) gegen sie anrennen oder aber (wenn man zu früh ist) man muss eine ganz und gar leere Zeit, ein Intervall, das nun wirklich durch nichts anderes mehr gekennzeichnet ist als durch eine nackte Uhrzeit

(an der mein Zug abfährt), irgendwie *füllen*. Menschen an diesen Orten sind selbstvergessen, selbst noch in ihrer Langeweile; sie wollen dort nicht sein und warten dort sichtlich eine Zeit ab – und sie tun nichts anderes. Die anderen, die dasselbe tun, sind der Spiegel, in dem sich dieses hässliche Bild einer ganz und gar modernen weil nur mehr formalen und durch eine Zahl bestimmten Zeit dem Auge darbietet. Und es ist gerade diese Formalität, die eine Gemeinschaft, ein wenigstens oberflächliches Zusammenkommen unmöglich macht. Die Formalität des gemeinsamen Zwecks, der „die Zeit dort verbringen lässt“, stellt die radikale und unüberbrückbare Unterschiedenheit der je eigenen Zeiten und Welten nur umso stärker in den Vordergrund, sie macht diese geradezu sichtbar und mit Händen greifbar. Gerade dort also, wo man doch maximal „eine Zeit teilt“, wenn man etwa auf den selben Zug wartet oder zum selben Hangar rennt, gerade dort und darin macht sich die Kluft zwischen den Zeiten und Welten umso vehementer fühlbar.

Hier wie überall sonst wickelt sich die Intensität des Subjektseins um jene flirrende Oberfläche, die das Subjekt von seinem anderen trennt. Und das Unbehagen, mit dem sich das Subjekt in seiner bloß formalen Zeit in allen anderen erkennt, ist nicht zuletzt auf das unscharfe Verhältnis zurückzuführen, in dem er zu jenen steht: ihnen zum Verwechseln ähnlich zu sehen und dabei seine radikale Inkommensurabilität umso stärker zu spüren. Dabei ist der Charakter dieser Inkommensurabilität keineswegs entschieden: zum einen will dieses Subjekt den anderen überhaupt nicht ähnlich sehen, taucht diese das Diktat einer formalen Zeit doch in ein graues Licht der bloßen Tatsächlichkeit und der Trivialität; andererseits weiß es, dass ein wirklicher Kontakt, eine menschliche Anrede es erlauben würde, diese pragmatische Rohheit, die ja auch seine eigene ist, zumindest für einen Augenblick zu überwinden, so prekär diese Überwindung auch ist (wer weiß, ob man in der Lage wäre, das Gespräch weiterzuführen, ob es nicht, doppelt peinlich, wieder zum Stocken käme). So oszillieren die anderen in Abgrenzung und Öffnung. Doch ist diese Öffnung an jenen Orten in eine nahezu unüberwindliche Begrenztheit gedrückt; die Reduktion der Zeit auf eine bloß formale Zeit, die es herzubringen gilt, lässt einen menschlichen Kontakt fast immer nur für Augenblicke zu; diese Orte mit ihrer ihnen eigenen Ökonomie der Zeit (und natürlich auch des Raumes) führen immer wieder auf die „gemeinsame“ formale Zeit und damit in Wirklichkeit auf die unhintergehbare Einzigkeit meiner Zeit zurück, diesseits aller wirklichen Gleichzeitigkeit.

Während also die oben analysierten Werke vor die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als ein Angesprochensein führen, das die ganz unbestimmte Forderung eines Gegenschlüssels stellt, ein Gegenschlüssel, der dem Ungleichzeitigen wie dem Subjekt selbst die Wahrheit zu geben hätte, während sich dort also das Inkommensurable meiner Zeit und der anderen Zeit als der Auftrag ihrer Vermittlung in einer neuen Setzung präsentiert – wirft gerade der *Formalismus* der Gleichzeitigkeit an diesen Orten das Subjekt in eine Privatheit zurück, die kaum mehr zu überwinden ist, indem er jede wirkliche Setzung unmöglich macht: Wo ich nur als blo-

ßes Subjekt, das irgendwo eine für alle gleiche Zeit verbringt, angesprochen bin, da kann ich nicht antworten. Das reine Subjekt, das diese Orte inszenieren und allein zulassen, hat keine Geschichte und Erinnerung, aus der heraus es eine Setzung eher als jede andere vollziehen könnte. Wovor also die Werke, die den Gegenschlüssel thematisieren, erkenntnismäßig und spekulierend stellen – nämlich diese reine und formal betrachtet völlig unbestimmte Forderung einer Antwort auf ein Ungleichzeitiges –, das inszenieren diese Orte real und praktisch. An ihnen bin ich ein reines Subjekt mit einer reinen und formalen Zeit, und als solches kann ich nichts sagen, kann ich nichts setzen, da jede Setzung ihr Leben nur und ausschließlich aus der *Kontingen*z zieht (sei es in der Gewohnheitsmäßigkeit der biedereren Welt oder in der Auseinandersetzung mit der je eigenen Geschichtlichkeit im Kampf um die Füllung einer „bestimmen Leere“). Flughäfen und Bahnhöfe aber leugnen als Orte und als Inszenierungen von Zeit diese und jede Kontingenz. Und in noch kleinerem Maßstab ist dies die Peinlichkeit des Aufzugs: Irgendetwas müsste man sagen, um die drückende Stille zu durchbrechen, irgendetwas. Aber was sollte man schon sagen, da man doch nur diese wenigen Sekunden bis zum nächsten Stock teilt, da der Ort ja nichts anderes ist als die Inszenierung einer begrenzten Zeit, die man „gemeinsam“ verbringt, wobei diese Gemeinsamkeit aber eben auf die nun ganz reine und eben „inhaltsleere“, indifferente Zeit reduziert werden kann. Weil so der Aufzug aus mir und dem anderen Subjekte einer indifferenten Zeit macht, uns beide der konkreten und wirklich gelebten Geschichtlichkeit unseres Seins entkleidet, kann nichts gesagt werden. *Reine Subjekte einer reinen Zeit sprechen und tun nichts*. Und je länger diese Entkleidung und Reduktion auf die „Reinheit“ der Subjektivität und der Zeit andauert, desto intensiver wird sie erfahren: in umso intensiverer Peinlichkeit und umso intensiverer Unmöglichkeit, der Peinlichkeit durch *irgendeine* Setzung ein Ende zu bereiten. (Wenn in manchen Aufzügen Musik erklingt, dann also nicht nur um das Schreien des Schweigens zu übertönen, sondern auch um diese formale und reine Zeit in ihrer Zudringlichkeit mit einer Rhythmisierung zu überdecken, die ganz und gar innerlichen, nicht-formalen Gesetzen gehorcht.) Diese Peinlichkeit wie das Unbehagen der Nicht-Orte sind Modulationen der Intensität, die sich auf ein in besonderer, tatsächlich moderner Weise ungeklärtes Verhältnis zum anderen stützen, deren Operator die Formalisierung einer Zeit ist, die dann nur ebenso formal geteilt werden kann. Diese Formalisierung schneidet jeder Setzung den Weg ab. Es zeigt sich dann in ganz neuer Dringlichkeit und, vor dem Hintergrund der Performativität der Theorien des Ich, in neuer, Husserl unbekannter Tragweite, welche Wahrheit und welche Gefahr dessen berühmter Satz ausdrückt: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.“⁷ An solchen Orten wie den Aufzügen, Bahnhöfen, Flughäfen haben sich diese Tatsachenwissenschaften inkarniert und bringen dann tatsächlich, zumindest „für eine Zeit“ (aber

7 Husserl: *Krisis*. Hua VI. 4.

was genau wird das heißen?), bloße Tatsachenmenschen hervor, die kaum mehr zu einander sprechen können.

Man sollte das nicht allzu schnell als eine konservative Kulturschelte missverstehen. Primär geht es um die Gegenüberstellung zweier einander ähnlicher und doch grundverschiedener Situationen, der des Angesprochenseins und der einer künstlicher Epuration des Subjekts; daraus ergibt sich eine für unser Thema besonders bedenkenswerte Folge, nämlich dass und wie jene Theorien, die in ihrer Performativität das Ich hervorbringen, noch in solchen Kulturgestaltungen wie der Konzeption gewisser Funktionalitäten und damit verbundener Gebäude ihre Kraft verwirklichen.⁸

- 8 Die Charakteristik der Zeit als einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wurde, soweit ich sehen kann, bislang noch nicht gefasst. Ich habe bei Levinas eine Konzeption gefunden, die dieser nahe kommt, nämlich in den Ausführungen zu jenem „Unendlichen der Zeit“, das in der Hervorbringung neuer Generationen und der darin gestifteten Diskontinuität der Zeit gegründet ist (vgl. *Totalité et infini*. 313-318). Zwischen Vater und Sohn steht ein Nichts der Zeit, „tote Zeit“: „Le néant de l'intervalle – un temps mort – est la production de l'infini.“ (317) Nur in dieser Diskontinuität, die durch die Entstehung eines neuen Wesens gestiftet ist (und die den parmenideischen Begriff des Seins *im Singular* aufbricht, 301 f.), ist für Levinas auch wirkliche *Verzeihung* möglich, nämlich als echtes Zurückkommen auf eine Vergangenheit, die nicht getilgt oder vergessen, sondern im Neuen gereinigt wird: „[...] le pardon agit sur le passé, répète en quelque manière l'événement en le purifiant.“ (316) Der Herausarbeitung eines anderen, nicht homogenen und nicht quantitativen Zeitbegriffs ist auch das zweite Kapitel von Bergsons *Essai sur les données immédiates de la conscience* gewidmet. Diese *intensive* und *qualitative* Zeit, die „durée pure“, kommt sowohl dem hier vorgestellten Verständnis der logischen Zeit als auch der Konzeption der reinen Intensität nahe. Doch irritiert das, was man wohl nur als eine metaphysische Trennung zwischen Raum und Dauer bezeichnen kann: Durchgehend spricht Bergson so, als ließe sich diese ganz ohne jenen denken, und er führt so eine Spaltung ins Sein ein, wo man, phänomenologisch gesprochen, eine strenge Unterscheidung von zwar heterogenen, aber in der Konstitution von Wirklichkeit zusammenwirkenden Momenten hat. Wieder scheint sich die unklare Haltung zur transzendentalen Frage zu rächen (so etwa, wenn Bergson erklärt (89), Dauer und Bewegung seien „mentale Synthesen“ und keine Dinge: Gibt es denn nur eine Auswahl dazwischen?). Es kommt hinzu, dass alle Spekulationen über Einheiten, Mannigfaltigkeiten und den Raum, die dem Kapitel als Einleitung und Voraussetzung dienen, schief sind; ein Vergleich mit Freges nur fünf Jahre zuvor erschienen *Grundlagen der Arithmetik* ist hier aufschlussreich, da in deren Kapiteln I-III praktisch alle Aussagen über Zahl und Einheit, auf die Bergson sich stützt, als irrig erwiesen sind. Nicht mehr in der gleichen Weise trifft diese Kritik auf das letzte Kapitel von *Matière et mémoire* zu, wo Bergson in einer „naturphilosophischen“ Perspektive die materielle Welt als eine Vielzahl, ja: eine Unzahl ineinander verschränk-

Am Ende dieses langen Wegs zeigt sich demnach die spezifische Aufgabe, der das Subjekt untersteht. Da das Messer des Namens immer schon in sein Apeiron reiner Intensität geschnitten hat und damit jene flirrende Oberfläche hervorgebracht hat, kann das Subjekt nicht anders, als sich eingeordnet zu finden in eine Wahrheit, die längst entschieden hat, was es sein kann und unter welchen Bedingungen. Insofern das Subjekt aber als ein solches notwendig ein Clinamen der Geschichten und Welten ist, muss es zwangsläufig eine monströse Abweichung der Ordnungen hervorbringen oder aber sich in seinem Verfehlen der Ordnungen selbst in seiner Monstrosität begreifen. Monstrumsein und Subjektsein ist damit dasselbe. Dieses Monstrum, jene Realität, die wie ein lichtdurchlässiger Körper dieses Licht doch bricht und umlenkt, steht in einer Weise für sich selbst ein, verweist auf sich selbst, dass es sich in nackter und steriler Selbstaffirmation oder in autistischem Schweigen und Genuss der eigenen Intensität verlieren müsste. Dass es sich nicht verliert, dass es jene Sozialität, die der Name ihm schon als Fremdes ins Fleisch gesenkt hatte, sich auch als ein Nicht-Fremdes erwerben kann, das hängt von seiner Fähigkeit ab, all dem Gesetzten der Gesetze ein anderes entgegenzusetzen. Was dieses andere ist und welchen Vertex es zu tragen vermag, ist dabei niemals von vornherein geklärt: Verweigerung und Verstummen, Unterordnung und Affirmation, Aufbegehren und Verwerfen, Akzeptieren und Subversion – solche und andere Möglichkeiten stehen dem Subjekt offen. Doch immer muss es eine Setzung sein, ein anderes, das dem schon Gesetzten entgegengesetzt wird und eine unauflösliche Asymmetrie und damit auch Dialektik stiftet, mit der das Subjekt sich ein-, aus-, querordnet. Welches Verhältnis zu den Ordnungen und Gesetzen, die das Subjekt übersteigen und ihm vorhergehen, dieses einnimmt, liegt dabei nicht in der Realität des Gesetzten schon enthalten, es ist dem Subjekt auch selbst nicht durchsichtig, denn diese Setzungen unterliegen wie alles Sein der logischen Zeit und sind daher nicht nur der Neuerfin-

ter Rhythmen fasst, die zusammen und gegeneinander erst die Fülle der Dauer bilden. In ganz dieselbe Richtung geht auch Simondons Theorie der *Phasen*, deren Rhythmik und wie auch deren teils „atavistische“ Gleichzeitigkeiten die Charakteristik der Seienden bestimmen (vgl. L'individu. 268 ff.). Man wird also hier echte Vorläufer sehen müssen. Hingegen gelangen Heideggers Analysen in den letzten Kapiteln von *Sein und Zeit*, so sehr sie die Problematik tiefer angreifen als große Teile der Tradition, nicht zur letzten Konsequenz. Über die Unterscheidung von Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit kommt Heidegger nicht hinaus; die notwendige Pluralität der Zeiten ist höchstens zu errahnen. Sartre spricht auf einer Seite des Blick-Kapitels von *Das Sein und das Nichts* (306) von der Gleichzeitigkeit der Zeiten, doch es bleibt bei einer Andeutung. Castoriadis (*Science moderne*. 243) stellt sich nach der Einsicht in eine Inkompatibilität von thermodynamisch, biologisch und historisch gefasster Zeit immerhin die Frage nach der Möglichkeit verschiedener *Typen* von Zeit: „Mais que peut bien vouloir dire l'idée qu'il existerait ,objectivement' plusieurs espèces de temps?“

dung in Wiederholung fähig, sondern erzwingen diese sogar. Im Taumel des Augenblicks verdichtet sich dabei die logische Zeit des Subjekts, um die Gewalt einer zur Natur gewordenen Vergangenheit noch einmal wirken zu lassen oder um ihr eine neue, und sei es auch noch so minimale Abweichung, Brechung beizubringen.

Die Aufgabe besteht also kurz gesagt darin, den Lärm des Subjekts zu artikulieren, der Intensität und dem Apeiron Form zu geben, der Grenze zwischen dem Innen und dem Außen Stabilität. Und doch dürfen Artikulation, Form und Stabilität nirgends zum Selbstzweck erhoben werden, will das neu Gesetzte nicht als Buchstabe eines Gesetzes in Gewalt ausarten. Das Débordement des Apeiron, das Flirren der Oberfläche, die Undifferenziertheit der Intensität einerseits, die Verschiebbarkeit des Vertex und der Alterminationen andererseits – jene Prozesse, die sich zum konkreten Fungieren der logischen Zeit zusammenschließen, müssen in ihrem Recht anerkannt bleiben, ein Recht, das sogar ein absolutes Veto als Möglichkeit einschließt. Die Hoffnung, wenn es überhaupt eine gibt, eines dergestalt „authentischen“ Verhältnisses best nde dann vielleicht darin, etwas setzen zu können, das die eigene Monstrosität dadurch überwindet, dass es sie einer Universalisierung anheim gibt, die nur prozessual verstanden werden darf und deren Zeuge immer nur ein anderer sein kann: derjenige, der dann den Gegenschlüssel beibr chte.

So entsteht die Notwendigkeit, *etwas zu tun, etwas zu sagen, etwas zu werden*, aus der asymmetrischen Spannung des Namens und der reinen Intensität, die jener zwingt; sie entspringt zugleich und ineins damit der Differenz der Zeiten, die immer nur auf eine Vielzahl von Vergangenheiten verweist und die auf eine Zukunft, in der sie sich treffen könnten, hin eröffnet werden müssen. In asymmetrischen Spannungen, in gegenseitigen Verfehlungen des Inkommensurablen reißt ein Spalt auf, der den Raum eines Tuns, Sagens, eines *Setzens* bildet. (Also auch von hier aus: kein „Ausdruck“ eines Inneren; alles spielt sich an einer dialektisch zerrissenen Oberfläche ab.) Was auch immer dann gesetzt wird, es kann nicht anders als selbst Teil der Performativität jener Theorie zu werden, die ich über mich selbst entwerfe. Das Gesetzte kann den Namen, in den ich mich stellen will, bestätigen oder genauer sich aus ihm Bestätigung erhoffen – doch tragischerweise kann man keines Namens Anspruch je vollständig erfüllen, es verhält sich da wie mit Freuds über-Ich, das umso grausamer wird, je mehr man sich ihm unterwirft – oder das Gesetzte kann in beklagter Abweichung von einer Ordnung, einem Gesetz erscheinen, oder aber schließlich es kann selbst zum Keim einer neuen Ordnung werden, zur affirmierten Monstrosität, deren Vertex *eines Tages* festzusetzen und damit zu universalisieren ist (nur eben nicht mehr von mir). Das Gesetzte muss aber performativ werden, da es *meines* ist und sich, so oder so, in das Oszillieren der Vertices eingliedern muss. Immer wird sich dabei die Dialektik entfalten zwischen den Ordnungen, Gesetzen, Namen, denen ich eingeordnet bin, den Taten, Werken, Setzungen, die ich dagegensetze und um die herum sich je meine Intensität bündelt und artikuliert, und den je neuen, in jedem taumelnden Augenblick aufs Neue auszuhandelnden Verhältnissen,

in die jene – Gesetz und Entgegengesetztes – gebracht werden: jedes Verhältnis besiegelt durch eine neue Setzung (eine Tat, ein Wort, ein Gedanke), jedes Verhältnis unter- und überspült vom Apeiron. Apeiron und Vertex sind jene ontologischen Inkommensurablen, die jede endgültige Ruhe verunmöglichen, sie sind die *Unruhe des Subjekts*.