

7. Materialismen; Nachsätze

Viel ist bisher von einer Insistenz des Dionysos-Mythos die Rede gegangen, wo eine rauschhafte Destruktivität, die sich mit dem Namen des Halbgotts assoziieren läßt, für Hölderlin wie Hegel in Konflikt mit der Bühne der von Kant installierten *Vorstellung* gerät. Kaum benannt hingegen wurde eines seiner gewichtigsten Attribute, welches nicht von jenem Rausch, jener Zerstörung und jener Verlebendigung ferngehalten werden kann, auf welche Hölderlin wie Hegel um 1800 die Bewußtseinsbühne und ihr Wissen ausrichten wollen: Dionysos schlägt diejenigen, welche sich ihm aussetzen, und diejenigen, welche sich ihm verweigern, mit Wahnsinn. Wo immer bisher eine Dionysik der Szene, das Verhältnis des Wissens zu dieser Dionysik oder gar ein dionysisches Wissen Thema war, da gab es zwar auch den Bezug zu solch dionysischem Wahnsinn, jedoch auch genügend gute Gründe, diesen Bezug nicht ins Rampenlicht der Textinszenierung zu stellen. Ist die Geschichte der Hölderlin- wie Hegelrezeption doch kaum abzutrennen von den Pathologisierungen eines angeblich von Genialität in Geisteskrankheit abgeglittenen Dichters und eines angeblich im Größenwahnsinn seines *absoluten Wissens* verstaubten Philosophen. Aber wenig ist mit dieser Diskriminierung – die zumindest im Falle Hölderlins oft sogar aufwertend gemeint ist – zu den mit beiden Namen verbundenen Texten gesagt. Beide Textkorpora nehmen sich dem *Ding an sich* in seiner sinnlichen Materialität an, die bei Kant nie als solche die Bühne der *Vorstellung* betreten kann, sondern bloß als Erfahrung einer heterogenen Andersheit. Beide bleiben diesbezüglich strenge Kantianer. Nicht wird Kants Aufklärung etwa durch den Wahnsinn des Dionysos erweitert. Vielmehr ist es diese heterogene Andersheit der Materialität, welche die Bühne der *Vorstellung* dynamisiert, verzeitlicht und sich dadurch als flüchtige Materialität exponiert, aber nie als eine solche

fixierbar wird. Diese Unfaßlichkeit ist jeweils einziges, unzuschreibbares Attribut des Dionysos; nur in dieser Unscheinbarkeit läge sein Wahnsinn. *Hegels Philosophie* macht – *nolens volens* – sämtliche kulturellen Phänomene als Effekte eben dieser flüchtigen Materialität lesbar, die hier in Unterscheidung zu Kants Guckkastenbühne des Bewußtseins mit der Mehrdeutigkeit des Worts “Szene” benannt wurde. Hölderlin glaubt die *Vorstellung* des Bewußtseins mit einem solchen Wissen, das auch noch an sich selbst die Flüchtigkeit des Materiellen vollzieht, überfordert. Schon Jahre bevor Hegel mit der Niederschrift der *Phänomenologie* ins spätere philosophische System einsteigt, warnt Hölderlin vor dem *Epi-kuräismus* einer solchen Hingabe, die nicht mehr dynamisierenden, sondern bloß destruktiven Charakter hätte. In diesem Sinne besteht Hölderlin darauf, die Dynamisierung der kantischen Vorstellung mit ihrer gleichzeitigen Befestigung auszubalancieren und so ein Wissen von der Flüchtigkeit des Materiellen zu ermöglichen, das nicht selbst dieser Verflüchtigung unterläge. Es wäre, in Hölderlins Fall, ein Wissen, das sich in Ausübung der künstlerischen *mechané* immer neu bewähren und gegebenenfalls, auch wenn Hölderlins Aufklärungsoptimismus solches nun kaum mitkalkuliert, an sich selbst verändern mußte: ein Wissen also, das sich eingedenk des Flüchtigen konstituierte, ohne daß diese Flüchtigkeit notwendig als Wahnsinn dramatisiert und damit seine Erfäßbarkeit durch das Wissen suggeriert werden mußte.

Anders gefaßt ist damit jenes Problem, das der Wahnsinn für die westliche Philosophie seit ihrer platonischen Begründung darstellt. Meinte doch Platon noch, zwischen der vom Wahnsinn bewirkten Verunstaltung und einer von der Besessenheit durch die höchste Idee des Wahren, Guten und Schönen bewirkte Teilhabe am Wissen unterscheiden zu können. Und konnte doch Descartes mit dem nämlichen Verweis auf Gottes Gutartigkeit der Befürchtung entgegentreten, seine begründete mathematische Wissenschaftsrationalität könne sich ihres eigenen Sinns nicht versichern. Dieser Bannung des Wahnsinns folgt eine Revolutionierung der westlichen Welt durch das Wissenschaftszeitalter, dessen schlichte Faktizität den Schlagabtausch zwischen Foucault und Derrida, ob es sich bei Descartes’ Argument nun um eine das Wissen verar-

mende Ausgrenzung des Wahnsinns oder vielmehr um die ubiquitäre Vermengung von Wissen und Wahn handle,³⁵⁶ zur bloßen Makulatur verkommen läßt. Zwar teilt Hölderlin wie Hegel mit Platon, Descartes und Kant das Vertrauen in die von einer göttlichen Macht erhaltene Sinnhaftigkeit von Wissen. Diese Macht entstammt aber keiner jenseitigen Welt mehr. Wo die eigene Auseinandersetzung mit Spinozas Parallelismus-Hypothese, wohl in ihrer Ausweitung zur polytheistischen Immanenz durch Herder, an die kantische Bewußtseinsphilosophie zurückgeführt werden soll, muß sich das Wissen allein aus seiner Diesseitigkeit begründen – und das heißt immer auch: in Verhältnis zu jeglichem Nichtsinn, der ihm zuwiderläuft. Sich nicht über die Denunziation solchen Nichtsinns als Wahnsinn zu begründen, das ist eines der großen Verdienste eines Wissens, das sich mit Hölderlin und auch mit Hegel um 1800 ausschreibt und welches das Flüchtige der Materialität so nicht fassen muß, sondern in seiner Flüchtigkeit belassen kann. Sinnhaftes Wissen wird stets nur über sein Verhältnis zum Nichtsinn ausgehandelt, um dabei die Widerständigkeit des Nichtsinns zu exponieren, die hier versuchsweise als Heterogenität des Materiellen benannt wurde. Damit wird bei allen Anleihen an die platonisch-cartesianisch-kantische Zweiweltenteilung das Verhältnis von Sinn und Nichtsinn kontingent – ohne daß dies mit dem Einzug des Wahnsinns in das Wissen oder der Machtübernahme der völligen Beliebigkeit gleichgesetzt werden könnte. Jeglicher überkommener Sinn ist damit bloß auf das Verhältnis zu dem ihm anderen verwiesen, also darauf, daß er sich auch in vielfältigen anderen Formen vollziehen könnte. In der Heterogenität des Widerständigen sind diese vielfältigen Vollzugsformen nicht fixiert, sind nicht benennbar, aufzählbar und damit aus Sinn in Nichtsinn überführbar. Sie sind nicht potentiell aktualisierbar. Sie sind einzig als Potentialität.

Hegels *absolute Wissen* vollzieht sich in diesem Sinne als ein bestimmtes, partikulares Wissen, das zeigt, daß es bloß die eine Art ist, mit der sich die Möglichkeitsvielfalt vollzogen hat und die auf nichts anderes denn auf die eigene Potentialität verweist. Vorweggenommen ist so die ganze Phalanx der Hegelkritiker des 20. Jahrhunderts. Von Heideggers Umkehr der aristotelischen Be-

vorzugung der Wirklichkeit vor der Möglichkeit an wird die Verunsicherung des Wissens durch die nie aktualisierbare Vielfalt seiner Möglichkeiten hier zur Maßgabe einer Selbstkritik des Wissens.³⁵⁷ Derridas Spiel mit dem "Begriff" *différance*, der in den vorherigen Seiten für den Begriff der Szene einstand, ist dafür vielleicht das prominenteste Beispiel – inklusive seiner Geschichte der Ablehnung, die er zunächst im Wissenschaftsbetrieb erfahren hat, und inklusive seiner Geschichte der Abnutzung, die er dann als akademische Mode erfuhr. Hegel wie Derrida scheinen jedoch von einer Verfestigung von Sinn auszugehen, die stets stabil genug ist, ihre Korrektur am Nichtsinn, an der materiellen Heterogenität der Szene, zu überstehen. Nicht so Hölderlin: Wo Hegels lineare Erzählung hin zum Sinn des *absoluten Wissens* sich als Effekt dionysischen Nichtsinns zeigt, welcher also schon immer irgendeinen kontingenten Sinn hervorgekehrt haben wird, da geht es Hölderlin um eine ihrerseits nichtsinnvolle Befestigung, von der aus kontingenter Sinn in eben seiner Kontingenz bewahrt bleibt und somit nicht in einen anderen Sinn übergeht. Lange vor den freiwilligen und unfreiwilligen Nachfahren Heideggers (und hier ausnahmsweise sehr quer zu dem, was Heidegger in Hölderlin finden wollte) weist Hölderlin darauf hin, daß Sinn nicht bloß durch Ausrichtung auf die eigene Kontingenz korrigierbar, sondern von der Heterogenität des Materiellen her veränderbar ist. Mit später Hegel, Heidegger, Derrida et cetera sieht er zwar die Sinnhaftigkeit von Sinn darin, sich der Flüchtigkeit der eigenen Heterogenität anheimzugeben. Von Hölderlins Warte aus könnte das Vertrauen, das Hegel, Heidegger, Derrida et cetera in die doch auf diese Flüchtigkeit auszurichtenden überlieferten Strukturen setzen, fatalistisch, naiv, vielleicht sogar gefährlich erscheinen. Zu bestehen ist mit Hölderlin auf einen Widerstand gegen die Widerständigkeit im Sinn, auf eine nichtsinnvolle Fixierung im Sinn, damit die Flüchtigkeit im Sinn statthaben könne und sich nicht ihrerseits in eine Struktur verflüchtige, die für diese Flüchtigkeit nicht mehr eintreten kann. In letzterem Sinne wäre *Hegels Philosophie* von den Verhärtungen, die das 20. Jahrhundert in der Philosophie Hegels wahrgenommen hat, eben nicht mehr zu unterscheiden.

Hölderlin will um 1800 diese nichtsinnvolle, materielle Fixierung am *Empfindungssystem Mensch* installieren, um dieses vor der Verflüchtigung sämtlicher Strukturen inklusive seiner selbst zu bewahren. Viele würden ihm *heute* immer noch zustimmen. Doch müßte auch diese Wahl in der Kontingenz gehalten werden, so daß mit ihr nicht festgelegt würde, wer ein *Empfindungssystem Mensch* sein darf und wer nicht. Denkbar sind andere, potentiell denkbar sind vielfältige solcher Fixierungen. Sie bedürfen des Heterogenen, nicht aber des *Empfindungssystems Mensch*. Nur von diesem Heterogenen her macht aber das *Empfindungssystem Mensch* um 1800 wie auch jedes andere (institutionelle, ökonomische, maschinelle, kybernetische, computerisierte) System überhaupt erst Sinn.

Ein Wissen, das sich auf diese Heterogenität einläßt, bringt keinen Nutzen; es ist *absolut* unnützes Wissen: unverwertbar, da selbst flüchtig; nutzbar zum Aufzeigen der Kontingenz von Machtbeziehungen, aber nicht zum Aufbauen einer Gegenmacht; uninformativ, da jeglicher Speicherung zuwiderlaufend. Diesbezüglich von einem *Materialismus* der szenischen Heterogenität zu sprechen und damit eine ganze, bis zu ihrer Verflüchtigung recht selbstgewisse Tradition des Wissens voller Ernst aufzurufen wie zu parodieren – aber hoffentlich nicht mehr als *Hegels Philosophie* oder Derridas *différance* –, dies gibt vielleicht Hölderlins Forderung Ausdruck, ein solches Wissen, welches sich bestimmt unter keinen “-ismus” fassen läßt, und seine Ansprüche auf das Heterogene und Vielfältige zuzulassen. Vielleicht gibt das, was als *Performative Turn* Anspruch auf akademische Geltung erhebt, dazu Gelegenheit. Darf solch eine Hinwendung zum Vollzug von Sinn in seiner Flüchtigkeit doch nicht seinerseits neue epistemologische Strukturen begründen und fixieren wollen, um sich so als Setzung von Sinn statt als Exponierung seiner Flüchtigkeit selbst *ad absurdum* zu führen. Das ist auch kaum nötig, denn die vorhandenen Epistemologien, zum Beispiel von 1800, müssen kaum abgeschafft, höchstens eingedenk der Widerspenstigkeit von Materialität vollzogen werden.

