

Kapitel II: Ausführung

Wir müssen nun also die Systematik des Prinzips der Altermination entwickeln. Dies wird über den Aufweis einiger für dieses Prinzip in seinem Wirken zentraler Phänomene, über das Problem der Typik des Begehrens und die Analyse der Textur der Materialität geschehen. Die Motive, die sich bereits im ersten Kapitel andeuteten – Horizont, Begehren, Materialität – werden also weiterentwickelt, damit wir am Ende dieses Teils eine klare Konzeption der Altermination vorstellen und, in eins damit, den metaphysischen Sinn, den Phänomenologie annehmen muss, klären können.

Wir hatten schon eine Reihe von Beispielen gebracht, in denen es einerseits um den Ausweis der Verschiebbarkeit der Auffassungen der Dinge ging, andererseits um die Vorbereitung der Dimension des Begehrens. Wir hatten anhand des Unterschieds von Essen und Ernährung die absolut irreduzible Stellung des Begehrens gegenüber einer bloß konsumtiven Relevanz (in der das Gewollte mit der Befriedigung verschwindet oder durch eine numerisch bestimmbare Gleichheit ausgetauscht werden kann) herausgestellt. Dasselbe soll nun noch einmal anhand des Unterschieds zwischen Sex und Fortpflanzung geschehen. Damit wird der Übergang zu einer umfassenderen Problematisierung vorbereitet.¹

-
- 1 Woher diese Fixierung auf das Sexuelle? Richtig verstanden, nämlich als *Erotik*, erweitert es sich zu einem Phänomen, das durch seine Charakteristik eine paradigmatische Rolle für die Beschreibung des Wesens Mensch einnimmt. Wir verstehen unter Erotik alles begehrende Zugehen auf die Welt, ganz gleich, was die Objekte hiervon sind. Dann ist die Erotik ein Phänomen unbedingter Universalität (weil *jeder* sie kennt), sie ist zugleich die mehr als bloß begriffliche Vereinigung von Erfahrungen aus den unterschiedlichsten Bereichen (weshalb es fragwürdig wird, ob man die Erotik selbst noch als Phänomen bezeichnen kann) und sie ist vor allen Dingen konstitutiv durch ihre Pluralität und Widersprüchlichkeit (schon bei einem Subjekt, umso mehr im Vergleich verschiedener) ge-

Auch hier sagt sowohl der herrschende biologistische Gedanke als auch so manche Theorie der Philosophiegeschichte, dass wir miteinander schlafen, um uns fortzupflanzen. Schon der Wechsel der Subjekte, der durch das beiderseitige „wir“ verdeckt wird, sollte uns aufhorchen lassen. Denn das erste „wir“ meint uns alle als einzelnen Wesen, insofern wir eben Sex haben; dagegen nimmt uns das zweite „wir“ als biologische Gattung auf. In Wirklichkeit lautet der Satz dann: Einzelne Menschen haben miteinander Sex, um der Gattung Mensch das Überleben zu sichern. Dieser Satz ist wie jede metaphysische Überhöhung wissenschaftlicher Thesen eine höchst fragwürdige Aussage, und wie die meisten biologistischen Spekulationen irrt sie, indem sie der Natur Zwecke unterstellt. Dass das nicht angeht, zeigt schon die einfache Nachfrage, wer oder was denn die Natur sei, dass sie nach Zwecken handeln kann. Von zweckgerichtetem Handeln haben wir nur in Bezug auf Bewusstseine einen halbwegs verständlichen Begriff. Darauf hat schon Spinoza hingewiesen, als er meinte, selbst wenn Gott – der für ihn mit der Totalität des Seins zusammenfällt – Absichten verfolgte, einen Willen hätte, so wäre unser Begriff des Willens dem dieser Willensakte so ähnlich wie ein Hund dem Sternbild Hund.²

In Wirklichkeit haben Menschen Sex, weil sie ihn genießen, und nur in sehr seltenen Fällen, weil sie einen Kinderwunsch haben (der dann übrigens auch nichts mit der Fortpflanzung der Gattung zu tun hat, höchstens bei sehr versponnenen und selbst biologisch verblendeten Menschen). Wer nun moralisierend aufschreit und meint, genau diese egoistische Konzentration auf den persönlichen Genuss sei ein Problem unserer modernen, gottvergessenen Welt, der gesteht die Differenz zwischen Sex und Fortpflanzung ein. Denn ein Sollen kann es ja nur dort geben, wo keine natürliche Gesetzmäßigkeit herrscht.

Das führt uns zu solchen Phänomenen, die es auch erlauben werden, den Begriff des Begehrens präziser zu fassen. Sex ist also eine Handlung, die wesentlich und ausschließlich genussvoll ist. Nur weil es keine natürliche, etwa instinktueller Prägung des Geschlechtlichen gibt, kann es auch alle möglichen Formen von „Perversität“ geben, die in manchen Fällen bis zu einer schmerzvollen Erfahrung der Sexualität gehen kann. Perversität ist dabei in dem präzisen Sinn verstanden, in dem Freud den Begriff definiert hat. Freud nimmt nämlich die Idee der Fortpflanzung als den Kern des Sexualgeschehens auf, deutet ihn aber in einen Grenzbegriff, letztlich eine bloße heuristische Fiktion um, womit es ihm gelingt, das Wesen der menschlichen Sexualität als das zu beschreiben, was diesen Kernpunkt manchmal umspielt, manchmal sich von ihm entfernt, in keinem Fall aber auf ihn reduzierbar ist. Freud kennzeichnet die reife Sexualität durch die Bündelung des Begehrens in den Genitalien. Doch diese Gestalt von Sexualität muss erst erarbeitet werden; das Kind ist

kennzeichnet. Genau in dieser Charakteristik liegt der unschätzbare Wert für die transzendente Analyse eines alterminierenden Subjekts.

2 Spinoza: Ethik. I. Teil. Lehrsatz 17. Anmerkung. 46 f.

zunächst und zuerst polymorph-pervers. D.h. es ignoriert eine Reihe von Grenzen, die eben erst nachträglich, aus der Position des erworbenen „Genitalprimats“ als solche erscheinen:

erstens durch das Hinwegsetzen über die Artschranke (die Kluft zwischen Mensch und Tier), zweitens durch die Überschreitung der Ekelschranke, drittens der Inzestschranke (des Verbots, Sexualbefriedigung an nahen Blutsverwandten zu suchen), viertens der Gleichgeschlechtlichkeit, und fünftens durch die Übertragung der Genitalrolle an andere Organe und Körperstellen. Alle diese Schranken bestehen nicht von Anfang an, sondern werden erst allmählich im Laufe der Entwicklung und der Erziehung aufgebaut. Das kleine Kind ist frei von ihnen.³

Man sieht, dass der Übergang zu einer reifen Sexualität zugleich ein Übergang in menschliche Kultur selbst ist: die Prägung von Genuss und Ekel, die Vertrautheit mit den je historisch dominanten Vorstellungen von Geschlechtlichkeit, die Scham, die Beziehung von Mensch zu Tier etc. Zugleich hat, immer nach Freud, jede einmal herrschende Stufe der psychischen Entwicklung ihre Reste, auf die, zumindest im Prinzip, jederzeit zurückgekommen (regrediert) werden kann. Wir legen also unsere polymorphe Perversion nie vollständig ab. Das wird deutlich, wenn Freud sagt, der Kuss sei ein perverser Akt.⁴ Damit ist sicherlich nicht gemeint, man solle auf das Küssen gefälligst verzichten, weil es pervers ist. Der Perversionsbegriff hat so gefasst durchaus keine normative oder wertende Komponente. Genau darin liegt seine Kraft, die ihn für uns so interessant macht, denn diese nicht-hierarchisierende Sichtweise öffnet den Blick auf ein komplexes Geflecht von möglichen Bezugnahmen, das nicht aus einer Norm, *sondern ausschließlich aus seinen „Abweichungen“ sein Wesen schöpft*. Gemeint ist dann nämlich, dass unsere Sexualität, weil sie ausschließlich auf Genuss gerichtet ist, aus dem, was man leichtfertig als pervers bezeichnet, allererst ihre Wirklichkeit gewinnt. Genussvoll ist genau das, was nicht unter den reinen Zweck der Fortpflanzung fällt, was sich keiner Logik des Verbrauchs, des Nützlichen, der Konsumtion unterwirft.⁵ Und man kann noch weiter gehen: Genussvoll ist die Sexualität genau in dem Maße, wie sie sich *bewusst* von diesen Zwecken entfernt. Da andererseits durch religiöse oder auch pseudowissenschaftliche Vorurteile diese Zwecke – die es, wie gesagt, nur als Unterstellung gibt – immer auch zur Norm des Geschlechtlichen erhoben wurden, kann man mit Bau-

3 Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 213.

4 Ebd. 333.

5 In etwa so, wie nach Bergson Bewusstsein gerade die Distanz und Nicht-Identität von Vorstellung und Handlung bezeichnet.

delaire sagen: „[...] la volupté unique et suprême de l’amour gît dans la certitude de faire le *mal*.“⁶

Aus diesen Überlegungen heraus scheint es richtig, hier einen anderen Begriff als den biologisierenden Begriff der Sexualität zu wählen (von dem noch „nüchternen“ und vollkommen unangemessenen des „Geschlechtsverkehrs“ ganz zu schweigen). Insofern man vom Menschen spricht, ist daher der Begriff der *Erotik* als Überbegriff für alle in diesem Sinn lustvollen Handlungen, Wünsche, Phantasmen etc. anzusehen.

Nun ist es aber so, dass wir nicht einfach alles und jeden begehren. Im Gegenteil: Unsere Erotik fordert eine sehr dezidierte Auswahl an Partnern. Wieder liegt hier eine ganz banale Auslegung nahe: Der eine mag halt Blonde lieber, der andre Brünnette; der erste schlanke, der nächste solche mit weiblicheren Formen; manche Frau fühlt sich zu dem weicheren „Typ“ hingezogen, manche zu den ausgesprochen „männlichen“ Männern, inklusive Machismo etc. Der Geschmack ist halt unterschiedlich, wie sollte man daraus eine große Frage machen?!

Ganz recht, diese Unterschiede des „Geschmacks“ sind uns so geläufig, dass wir in ihnen keine besondere Fragwürdigkeit sehen. Doch wiederum nur deswegen, weil wir diese Differenzen und ihre Fragwürdigkeit gekonnt ignorieren. Wir haben solche im Wesen des Bewusstseins liegende Ignoranz schon gelegentlich angetroffen; hier tritt sie wieder auf, und wird sogar noch dadurch verstärkt, dass gerade die Abweichung vom eigenen „Geschmack“ besonders „praktisch“ ist: Wer dieselbe Frau begehrt wie ich, wen ich also insofern „verstehe“ (zumindest vermeintlich), der ist ja mein Rivale und damit durch seine Nähe zu mir, dadurch dass er in diesem wichtigen Punkt meine Welt *nicht* erschüttert, überhaupt nur ernst zu nehmen (d.h. er *muss* dann ernst genommen werden). Dagegen ist derjenige, der eine Frau begehrt, die mir besonders hässlich erscheint, nur wieder ein Kuriosum, vielleicht ein Gegenstand meines Spottes, der Auslöser eines ungläubigen Schulterzuckens – *ernst* muss ich ihn dann gerade nicht nehmen.⁷

-
- 6 Zitiert nach Georges Bataille: L’*érotisme*. 141. Aber widerspreche ich mir hier nicht offensichtlich? In allen Formulierungen bleibt die Unterstellung des Normativen, des Gesetzlichen, deren Wahrheit ich bestreite, doch mit wirksam! In der Tat bedarf es der *Unterstellung* eines Gesetzes; das darf aber nicht mit dessen metaphysischer Wahrheit verwechselt werden. Im Kontext der Dialektik wird das verständlicher werden.
- 7 Dieses Verhältnis kehrt sich erst dann wieder um, wenn die „Abweichung“ etwas Grundsätzliches in Frage zu stellen droht. Davon zeugt das schlichte, und nach Kriterien des vielberufenen aufgeklärten Eigennutzes absolut nicht erklärliche Vorhandensein der Homophobie. Nach diesem betrachtet, in Hinsicht auf die Nützlichkeit für mich (insofern ich selbst heterosexueller Mann bin), müsste ich jeden homosexuellen Mann dankbar begrüßen, denn er ist ein potentieller Rivale weniger. Dass irgendjemand homophob sein kann, fordert also ganz anderes zu seiner Erklärung als die Kategorien, die eine naive Anthro-

Die Frage, die sich so niemals stellt, ist die, wie es sein kann, dass der andere jene hässliche Frau schön finden kann. Wie gesagt, es wird hier der Bereich des Ästhetischen und Erotischen, gewissermaßen als nicht wahrheitsfähige Privatangelegenheit, von der Objektivität der für sich bestehenden Welt abgeschnitten. Dort die Dinge und Menschen, über die man bei wichtigen Themen auch objektive Aussagen machen und Wissenschaft betreiben kann – hier der persönliche „Geschmack“, der sich nach recht undurchsichtigen, aber eigentlich auch irrelevanten Kriterien auf diese Welt richtet.

Man sieht das übliche Problem: Es wird auch hier wieder die Tatsache übersehen, dass es die Welt in ihrer Bestimmtheit nur für ein Subjekt geben kann. Es liegt nicht erst die Welt in ihrer Objektivität und Bestimmtheit herum, um dann in den Geist der Menschen zu spazieren, und sich dort als schön oder hässlich beurteilen zu lassen. Die Welt ist aufgefasste Welt, und derjenige, der diese oder jene Frau schön findet, die all seine Freunde gar nicht attraktiv finden, *der sieht sie in einem präzisen Sinn anders*. Man wird sagen, dass sei doch bloße Spekulation, schließlich könne man das nicht überprüfen. Aber wieder liegt darin der Irrtum zu glauben, Frauen (oder Männer) würden ebenso isoliert auftreten wie Tische und Bäume (die das ja ebenfalls nicht tun). Wir sagen ganz richtig, dass wir „etwas in jemandem sehen“, wenn ein Mensch uns interessiert. Wir sagen ebenso richtig und häufiger, wenn wir das Interesse eines anderen Menschen an einem dritten nicht nachvollziehen können: „Ich weiß nicht, was er in ihm sieht.“ Andererseits hat eine vulgarisierte Psychoanalyse den Ausdruck geprägt, dass Frauen für Männer und Männer für Frauen Projektionsflächen seien. Damit ist etwas ganz Wesentliches getroffen, auch wenn es meist nicht genauer ausgeführt wird. Interessanterweise findet man diesen

pologie aufbieten kann. Davon ganz abgesehen, dass schon diese Begriffe einer „sexuellen Orientierung“: „Heterosexualität“ – „Homosexualität“ (im Übrigen genauso wie „Pornographie“) Erfindungen des so „wissenschaftlichen“ 19. Jhs. sind. Es ist damit eine ganz andere, viel grundlegendere Frage, ob diese Begriffe schlichte Beschreibungskategorien sind, die ein Gegebenes ordnen, oder ob sie dieses nicht vielmehr in einer klaren Abtrennung und Ausschließlichkeit *allererst schaffen*! Dann wäre der Begriff der Bisexualität nichts anderes als der blutleere Versuch, eine Aufteilung zu retten, die nicht viel mit den Realitäten zu tun hat, indem man einen Begriff schafft, der das ursprüngliche Begriffssystem gegen alle Anfechtungen schützen soll – und der es doch eigentlich in Frage stellt. So behauptet Freud eine ursprüngliche „Bisexualität“ des Kindes, und das heißt doch nichts anderes als: ursprünglich wendet sich das Kind undifferenziert mit seinem Lustleib an die Welt. Die Geschlechterdifferenz in ihrer jeweils gültigen kulturell bestimmten Form – denn die Geschlechterdifferenz gibt es nicht an sich, sondern nur als kulturelles Produkt – ist das Ergebnis einer späteren Aneignung, die eine ursprüngliche Lustweise aufspaltet und damit erst in Kultur eintreten lässt. Für „natürlich“ darf hier nichts gehalten werden.

Ausdruck gerne in Bezug auf Prominente, vor allen Dingen Schauspielerinnen und Schauspieler. Denn diese definieren sich ja geradezu durch eine eigenartige Doppelstellung: Zum einen sind sie uns aus Filmen bekannt, in denen sie Abenteuer und Leidenschaft verkörpern, ein Leben leben, das sich von dem in seinen meisten Teilen banalen Alltag wundersam abhebt – und sei es auch nur, weil das Drama, wie Hitchcock bemerkte, das Leben sei, nur mit den langweiligen Teilen rausgeschnitten⁸ –, das also eine Intensität aufweist, die uns verschlossen bleibt, die zugleich betörend und unheimlich ist. Zum anderen sind uns dieselben Schauspieler als strahlende Helden der roten Teppiche bekannt, wo sie uns in ihrer Schönheit und ihrem Reichtum ruhmvoll entgegenlächeln. Doch je austauschbarer diese Szenen sind, je nichtssagender auch ihre Äußerungen zu ihren Filmen vor allem sind, je mehr uns die Presse Details aus ihrem Privatleben enthüllt, die zeigen, dass dieses dem unsrigen aufs Haar gleicht – desto sicherer ist man doch, dass sich hinter dem Anschein der uns allzu vertrauten Trivialität ein anderes Sein verbergen muss, das sich triumphal von unserem abhebt. Wenn diese Personen unsere „Projektionsflächen“ sind, dann deswegen, weil ihnen ein Sein unterstellt wird, das sich von unserem unterscheidet, das aber selbst nicht näher bestimmt werden kann, das durch die Intensität der Filme nur in seinen Möglichkeiten angedeutet wird, das aber durch alles, was man von ihnen wissen kann, nur verschoben, *aufgeschoben* wird.⁹

8 „Das Drama ist ein Leben, aus dem man die langweiligen Momente herausgeschnitten hat.“ François Truffaut: Mr. Hitchcock, wie haben Sie das gemacht? 91.

9 Barthes hat in seinen *Mythen des Alltags* mehrmals diese eigenartige Funktion bürgerlicher Ideologie analysiert, dass nämlich gewisse Personen als dem „Normalmenschen“ entrückt und doch ihm zum Verwechseln ähnlich dargestellt werden. Das sind die Filmstars ebenso wie Politiker oder Wissenschaftler. Die Beschreibung der „Menschlichkeit“ und „Gewöhnlichkeit“ solcher Ideale tut ihrer Idealisierung keineswegs Abbruch, ganz im Gegenteil: Ihre magischen Fähigkeiten werden dadurch erst recht magisch, weil sie von jeder Herleitung aus einer *Geschichte* abgeschnitten werden. Sie erscheinen gewissermaßen als göttliche Gaben, die bestimmte Menschen immer schon aus der Gesellschaft mit den übrigen herausheben. Barthes' Analysen sind messerscharf und treffen die mediale Darstellung „Prominenter“ heute ebenso exakt wie in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. (So kann man etwa in *einem* Boulevardmagazin nacheinander Berichte über Skandale in einem Adelshaus, menschliche Tragödien in einem anderen und schließlich den alles überstrahlenden Glanz in einem dritten sehen.) Ebenso unzweifelhaft ist ihre ideologische Bedeutung für eine bürgerliche Gesellschaft. Dennoch stellt sich die Frage, ob es sich *nur* um eine ideologische Problematik handelt, oder ob diese nicht vielmehr einen Ansatz in bestimmten transzendentalen Strukturen findet (ohne natürlich zwingend aus ihnen folgen zu müssen).

EIN HORIZONT RADIKALER UNBESTIMMTHEIT

Denn wie tritt uns Schönheit entgegen? Ich behaupte, die erotische Schönheit anderer Menschen hat die Form des *Versprechens*. Eine schöne Frau, der ich begegne, ist ein Versprechen auf etwas, das sie für mich sein könnte, ohne dass das, was sie sein könnte, darin bereits festgelegt wäre. Es ist ja gerade nicht so, dass beim Anblick einer schönen Frau sofort sexuelle Phantasien in Gang gesetzt würden; zumindest ist das nicht zwangsläufig der Fall. Oder anders formuliert: Solche sexuellen Phantasien können nur dann einsetzen, wenn sich durch den Anblick der Frau ein Raum für sie eröffnet. *Schönheit ist genau die Eröffnung eines Raums der Möglichkeit*, der Erwartung, dessen, was sein kann. Schönheit, und alle ihr verwandten Phänomene, werden damit zu Eröffnungen eines Horizonts in einem weiteren Sinn, nun aber einem ganz neuen.¹⁰ Denn der Horizont der Schönheit lässt sich gerade nicht in wirkliche Wahrnehmungen überführen. Was mir der Horizont der Schönheit gibt, ist das Schöne als Schönes, nicht aber irgendeine empirische oder isolierbare Wahrnehmung. Das ist einer der Gründe, weshalb sich das Begehren zwar legen oder auf andere Objekte richten kann, weshalb aber ganz streng keine einzige Erfahrung mit der Geliebten das Ende des Begehrens erzwingen kann, ebenso wenig wie die Schönheit der Bestätigung durch weitere Erfahrungen bedarf.

Die Liebe – die weder einfaches Korrelat der Schönheit, noch ein Synonym für das Begehren ist – ist hierfür aufschlussreich: Wenn ich liebe, dann ist es diese Liebe, die mir jede Bewegung, jede Äußerung und Eigenart, jede Macke und Schwäche liebeswert erscheinen lässt. Ich prüfe meine Liebe nicht an den Erfahrungen, die ich mit der Geliebten mache. Sie ist der Rahmen, innerhalb dessen ich diese Erfahrungen machen kann. Deswegen ist es durchaus möglich, dass die herbste Enttäuschung und schmerzvollste Verletzung meiner Liebe kein Ende setzt. Nichts kann an sich die Liebe bestätigen und verstärken oder in Frage stellen und beenden. Dies kann nur – das Ende der Liebe. Die Tautologie ist hier unvermeidlich, auch wenn darin zugegebenermaßen keine echte Erklärung liegt. Aber wenn es der Horizont des Begehrens ist, der sich als ein empirisch nicht einholbarer, ja: nicht einmal in irgendeiner Weise realisierbarer Rahmen des Erfahrens aufspannt, dann berührt ihn eben nur wieder sein eigenes Ende, nicht aber die empirischen Ereignisse. Selbstverständlich kann die Liebe enden, und sie endet vielleicht auch tatsächlich anlässlich einer Enttäuschung. Aber sie endet nicht durch sie, denn sonst müsste die

10 Vgl. auch Canetti: Nachträge aus Hampstead. 20: „Es ist wohl so, dass es plötzlich *beginnen* muss, aber wenn kein Augenblick der Ruhe folgt, zerfällt es gleich und ist verloren. Plötzlichkeit und Ruhe durchdringen sich, damit einem etwas schön sei: der Blitz des Augs und die unmerkliche Geduld der Hände.“ 29: „Alles was er nicht kennt, könnte schön sein. Was er kennt, ist bedeckt mit dunkler Lava.“

Enttäuschung regelmäßig die Liebe beenden, anstatt sie, wie in manchen Fällen, allererst anzustacheln und auf neue Höhen der Verzweiflung zu treiben.

Ich hatte von Phänomenen gesprochen, die mit der Schönheit in der Eröffnung eines Horizonts absoluter Unbestimmtheit verwandt sind, im Charakter eines *Ver-sprechens ohne Gegenstand*. Solche Phänomene sind etwa die *Sehnsucht*, mit ihren nur scheinbar konkreteren Formen des Fernwehs oder des Heimwehs.¹¹ Wer sich in die Ferne sehnt, wer etwa, wie im Lied, nach New York, Hawaii, San Francisco will, weil er dort noch nie war, kann man von ihm sagen, dass er einfach nur weg will? Das scheint mir zu kurz gegriffen. Es ist doch vielmehr so, dass sich die „gelebte“ Existenz gewissermaßen verdoppelt, um sich in einer nicht gelebten zu spiegeln, sich durchleuchten, vielleicht auch beurteilen zu lassen. Die Pointe ist aber, dass die Existenz, die dort erträumt wird, eben oft nicht *erträumt* wird, d.h. sie muss nicht zwangsläufig durch eine elaborierte Phantasie begleitet sein. Es mag schon der Klang des Namens einer exotischen Stadt sein, der wie ein Ton eine andere Saiten erklingen lässt, wie die Obertöne auch die tieferen Saiten eines Klaviers in Schwingung versetzen können, wenn man nämlich die Hämmer von diesen zurückzieht und ihnen so den Raum zur Schwingung eröffnet! Nichts anderes tun diese Phänomene der Sehnsucht. In Anderschs Roman ist es der bloße Name *Sansibar*, der die eskapistischen Träume des Jungen katalysiert.

*Man musste Rerik verlassen, erstens weil in Rerik nichts los war, zweitens, weil Rerik seinen Vater getötet hatte, und drittens, weil es Sansibar gab, Sansibar in der Ferne, Sansibar hinter der offenen See, Sansibar oder den letzten Grund.*¹²

-
- 11 „Konkret“ hier bezogen auf ihren Inhalt. Als Phänomene ist alles Beschriebene zuhächst konkret. Ob Fernweh und Heimweh symmetrische Phänomene sind; ob sie „Unterformen“ der „allgemeineren“ Sehnsucht sind oder für sich bestehen und mit dieser nur bei oberflächlicher Betrachtung eine Gattungsgemeinschaft haben – solche und ähnliche Fragen überlasse ich den Herstellern philosophischer Kataloge und Klassifikationen.
- 12 Alfred Andersch: *Sansibar oder der letzte Grund*. 95. Der „letzte Grund“ lässt sich dann auch unbedingt „metaphorisch“ lesen: als Horizont absoluter Möglichkeit ist er Un-Grund der wirklichen Erfahrungen. Es ist eigenartig und doch „verständlich“ – ohne eine Erklärung im engen Sinn anbieten zu wollen –, dass eben dieser Junge, dessen Sehnsucht dem Roman den Namen gegeben hat, am Ende die Möglichkeit, sich in Schweden davonzumachen (einem geradezu märchenhaft einladenden Schweden) und Sehnsucht und Freiheit so in Realität überzuführen, einfach und ganz selbstverständlich wieder fahren lässt. Fast ist es, als verstünde er, dass er die Freiheit und Absolutheit seiner Sehnsucht gegen die Gefahren der Wirklichkeit (wozu auch die „Verwirklichung“ gehört) schützen müssen.

Und auch das Heimweh ist nicht unbedingt wesentlich konkreter: Wer in Italien das deutsche Essen vermisst und in Spanien überhaupt alles am liebsten so haben möchte wie daheim, der hat ja kein Heimweh. Denn er war nie in der Ferne, höchstens durch Zufall und irrtümlicherweise. Denn das Heimweh bezieht sich letzten Endes auf einen Ort, der ebenso wenig real oder konkret ist wie „die Ferne“. Es ist nur die Möglichkeit, einige seiner Eigenschaften aufzuzählen – wie das Brot schmeckt, wie die Leute heißen und sprechen, dass die Müllabfuhr dort pünktlich ist etc. –, die den Irrtum befördert, es ginge in wirklichem Heimweh um einen realen Ort. Denn all diese Eigenschaften erhalten ihren Sinn daher, dass sie „Heimat“ sind, und nicht etwa anders herum! Wonach sich der sehnt, der Heimweh hat, ist also nicht ein Ort, sondern das Gefühl der Vertrautheit, das man sich an diesem Ort erträumt. Noch genauer: Heimweh ist die Sehnsucht nach *dem einzigen wirklichen Ort*, d.h. nach jenem einen archimedischen Punkt, der nicht in einem überallhin ausdehnbaren Raum austauschbar ist, sondern von dem aus sich die Welt erschließt und vielleicht auch gleich wieder schließt. Interessanterweise muss er erst verloren sein, um als solcher empfunden werden zu können. Und es ist alles andere als sicher, dass er in der Rückkehr auch als solcher *erfahren* werden kann. Vielleicht verhält es sich mit der „Heimat“ wie mit der Unbekümmertheit: Solange man sie hat, kennt man sie nicht als solche; wenn man sie verloren hat, hat man sie endgültig verloren.

Noch deutlicher wird aber die Charakteristik des Horizonts der Sehnsucht, wenn man ein anderes Phänomen beleuchtet. Wer des Abends durch die Straßen einer Stadt streift, wird hier und da einen Blick in ein beleuchtetes Wohnzimmer oder eine Küche werfen können. Vielleicht sieht er darin Unbekannte ihren Tätigkeiten nachgehen oder nur sitzen und fernsehen; vielleicht erhascht er nur einen Blick auf die Einrichtung, vielleicht wird er diese in einem Augenschlag beurteilen und Schlüsse über die dort lebenden Menschen ziehen. So oder so sind diese kurzen verstohlenen Einblicke faszinierend, denn was hier fesselt ist nicht so sehr, dass sich dort dieses oder jenes abspielt, also nicht ein Geschehen, nicht etwas Außergewöhnliches, von dem man berichten könnte. Faszinierend ist gerade, dass sich dort überhaupt nichts Ungewöhnliches abspielt, dass aber diese vollkommene Alltäglichkeit doch im Horizont völliger Fremde erscheint.¹³ Was dort fasziniert, ist die ganz leer und unbestimmt bleibende Möglichkeit einer radikal anderen Existenz,

13 Es ist nicht wichtig, ob es eine vollkommene Fremdheit geben kann. Sie kann es wohl in allen empirischen Begegnungen nicht geben, sonst gäbe es auch keine Begegnung. Sie ist aber doch wohl in jeder solcher Begegnung vorausgesetzt und bleibt uneinholbar. Levinas' Beschreibungen des Anderen als desjenigen, der nicht die Gestalt eines Gegenständlichen annehmen kann und diese Unmöglichkeit in jeder seiner Wirkungen auf mich bekräftigt, der mich genau dadurch zu einer anderen, nämlich ethischen Einstellung zwingt – die auch das Böse und den Hass erst als Möglichkeiten eröffnet –, scheinen mir in diesem Kontext unbezweifelbar.

letztlich die Tatsache, dass da jemand ist, der mir fremd ist und bleibt, der nicht in meine Welt auflösbar ist, und der doch lebt. Es ist die Faszination der Alltäglichkeit, die diese nur dem Blick von Außen bieten kann, der ihre Rätselhaftigkeit erkennt. Faszinierend ist dabei nicht dieses oder jenes Alltägliche, sondern *dass* es Alltäglichkeit gibt. Nur ist diese Faszination in keiner Weise auf das eigene Leben übertragbar, denn der Unterschied besteht nicht zwischen einem spannenden und einem langweiligen Leben, *sondern zwischen der Unbestimmtheit der reinen Möglichkeit und der Bestimmtheit des Wirklichen*. Mein Leben kann niemals auf mich die Faszination ausüben, die ich im Blick durch das Fenster empfinde, weil es in allen seinen Teilen, selbst noch in den außergewöhnlichen ein genau bestimmtes bleibt und damit jener (ganz radikalen) Offenheit entbehrt.¹⁴

Ein weiteres Beispiel: Es wurde schon vom Fernweh gesprochen. Der bloße Name, sagten wir, kann das Fernweh antreiben. Ebenso kann das ein Bild sein, etwa das Bild labyrinthischer Straßenschluchten oder endloser Weiten. Gerade in diesen Bildern, die ja gerne von Filmen in Szene gesetzt werden, um einen Ort, einen „Schau-Platz“ zu etablieren, bündelt sich oft eine gewisse Sehnsucht. Wieder geschieht dies, indem das Unübersichtliche, das Unübersehbare einen Sinn von radikaler Unbestimmtheit evoziert. In diesen Städten, die sich in ihren Straßen bis zum Horizont verlieren, müsste doch absolute Freiheit herrschen. Wer sollte einen dort noch einschränken, wer könnte einen dort kennen, selbst nach Jahren, der der Freiheit, der absoluten Unbeschränktheit wenigstens durch Bindung und Autorität Einhalt gebieten könnte? Man kann sich fragen, ob die USA ihren Beinamen des Landes der unbegrenzten Möglichkeiten auch ohne die Kinobilder ihrer Städte und Landschaften, ohne deren Weite und Offenheit, hätten zementieren können.

Wiederum ist aber klar, dass die so erträumte und unbekannte Stadt absolut nichts mit der erfahrenen gemein hat, und zwar nicht, weil zu viele Erwartungen enttäuscht wurden. Sondern ganz im Gegenteil deswegen, weil die Offenheit und

14 Vielleicht geht man nicht zu weit, wenn man diesen Blick ins Fenster mit jenem grundlegenden Phänomen vergleicht, das in der vorigen Fußnote und schon früher mit Bezug auf Büchner angesprochen wurde, nämlich mit der Unmöglichkeit, die Welt auch nur eine Sekunde lang aus den Augen eines anderen zu sehen. Das geschieht auch hier nicht, und würde es geschehen, dann wäre doch dieser Blick um nichts ungewöhnlicher oder aufregender als der aus meinen Augen. Denn wenn ich in der Wohnung wäre und von dort auf die Straße blickte, dann sähe ich diese eben in der gleichen unspektakulären Gestalt wie sonst auch. Was mir dort vorgeführt wird – wahrscheinlich auch erst dadurch, dass sich die dortigen Menschen unbeobachtet fühlen (Menschen, die ich, wie gesagt, gar nicht unbedingt sehen muss) –, ist im Gegenteil der Hiatus der Welten als solcher. Er erscheint aber nicht noch einmal in einer Gestalt, die sich näher fassen ließe, sondern nur in der Eröffnung des genannten Horizonts radikalster Unbestimmtheit.

Unbestimmtheit des Versprechens einer Bestimmtheit der Realität Platz gemacht hat. Die ersehnte Stadt war eben nie eine, die man bereisen könnte.

Diese Phänomene finden sich nicht nur im Fernweh, im verstohlenen Blick durch ein fremdes Fenster, in Photos oder Filmen oder auch bloß Namen ferner Orte; sie finden sich auch immer wieder in der Kunst. Der Aphoristiker Nicolás Gómez Dávila hat den hierher gehörigen Unterschied sehr spitzzüngig und sehr treffend auf den Punkt gebracht: „Dumm sein heißt glauben, man könne den Ort photographieren, den ein Dichter besungen hat.“¹⁵ Die besungene Landschaft ist genau dadurch ausgezeichnet, dass in ihr nicht alles bestimmt ist, dass es auch erst bestimmt werden muss (durch den Leser/Hörer), aber nicht vollbestimmt sein kann. Dagegen weicht die Unbestimmtheit des Epischen im Photo der Prosa der Einzelheiten – es sei denn, dem Photograph gelingt seinerseits ein Bild, das mehr Evokation als Abbildung ist. (Man sieht, dass daher viele der Schwierigkeiten rühren, ein literarisches Werk in einen Film zu „übertragen“; im Übrigen schwanken die Schwierigkeiten je nach der Art der Literatur.) Gómez Dávila hat in jedem Fall recht: Die besungene Landschaft ist schlicht und ergreifend nicht dieselbe wie die, die photographiert werden kann.

Ähnliches mag man auch in Werken der Malerei und bildenden Kunst finden. Den hingeworfenen Strichen und Figuren und Farbklecksen eines Gemäldes von Miró entwindet sich plötzlich die *Idee* – anders lässt es sich nicht sagen – eines Jahrmarkts mit seiner bunten Budenwelt und seinen Zerstreuungen, und darin ein kleines Mädchen.¹⁶

Was haben nun all diese Phänomene gemein? *Immer sieht man etwas*, oder kann, allgemein gesprochen, etwas wahrnehmen. Immer ist das nur ein kleines bisschen von dem, worum es geht; das Sichtbare gibt sich als *Ausschnitt* eines Größeren, als Bruchteil, gerade groß genug, um wahrgenommen zu werden und das Interesse zu wecken.¹⁷ Wir haben es also wiederum mit einem Prozess der „Fundierung“ zu tun, der deutlich macht, wie sehr die „unterstufige“ von der „höherstufigen“ Schicht abhängig sein kann: Zwar stützt sich diese Sehnsucht oder dieser Ge-

15 Nicolás Gómez Dávila: Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. 216.

16 *Die kleine Blonde im Vergnügungspark* von 1950. Alle Beispiele sind nur mögliche. Nicht jeder wird etwa in dem Gemälde von Miró etwas sehen. Mancher wird an andere Werke denken, vielleicht stärker noch an andere Kunstgattungen, wird die Musik vermischen etc. Das alles bestätigt ja nur die Grundbehauptung: die der unkommunizierbaren und inkommensurablen Andersheit aller Welten.

17 Natürlich weckt der Blick selbst, bzw. das in ihm Sichtbare das Interesse eben nicht von sich aus – davon abgesehen, dass „Interesse wecken“ ein zu banalisierender Ausdruck ist. Da es sich um eine Beziehung transzendentaler Sinnstiftung handelt, fungiert das Gesehene als Fundament und vielleicht „Auslöser“ der Faszination; dass es dies aber vermag, verdankt es vorangehender Sinnstiftungen.

nuss der Idee einer absoluten Freiheit¹⁸ auf sinnliche Erfahrungen – zumindest in den angeführten Beispielen; Sehnsucht mag sich vielleicht auch als ganz unbestimmtes Sehnen und Unruhe bemerkbar machen –, doch ist schließlich der Sinn des so Erfahrenen diesem ein ganz Fremdes. Denn in diesem Sinn erscheint das sinnlich Erfahrene als der bloße Ansatzpunkt einer radikalen Unbestimmtheit, die mit keinen empirischen Maßstäben von Bestimmtheit oder Unbestimmtheit gemessen werden kann. So überschreitet dieser Horizont radikaler Unbestimmtheit nicht einfach nur die Erfahrung, wie es jeder Horizont tut (bzw. wie es alle von mir unter den Horizontbegriff gebrachten unterschiedlichen Aspekte und Funktionen transzendentaler Beziehungen tun); er übersteigt diese Erfahrung vielmehr *in unendlicher Weise*. Vielleicht könnte man auch sagen, in irrealer Weise, indem die Erfahrung nicht auf einen Horizont weiterer Möglichkeiten, die realisiert werden können, überschritten wird, sondern im Gegenteil auf eine Irrealität, die grundsätzlich nicht realisiert werden kann und die ihrerseits die Erfahrung „irrealisiert“. Denn das so Erfahrene löst sich in eigenartiger Weise aus der Prosa einer Welt, in der alles bestimmt ist, und öffnet sich zu einer Poesie der Freiheit.

Wir haben also wieder jenes wichtige Widerspiel von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, das uns schon länger begleitet. Bevor wir hier noch einige kritische Nachfragen formulieren, die von den Beschreibungen aus direkt auf das vorliegende Projekt als Ganzes zurückfallen, muss noch einmal auf die Schönheit zurückgekommen werden. Passen diese Beschreibungen noch auf das Erscheinen der Schönheit, nicht der „Kunstschönheit“ (ein schwieriger Begriff), sondern auf die Schönheit eines anderen Menschen?

Man muss hier einiges unterscheiden. Es gibt wohl mindestens drei Weisen, in denen mir die Schönheit eines Menschen begegnen kann.¹⁹ Zum einen gibt es so etwas wie eine gedachte Schönheit: Ein Mann, eine Frau – hier ist auch die „sexuelle Orientierung“ hinfällig – kann so sein, dass ich mit einiger Sicherheit sagen kann, er oder sie sei schön, ohne dass ich im mindesten eine Anziehung verspüre. Solche Schönheit „lässt uns kalt“. Sie ist dann auch keine Eröffnung eines Horizonts im

18 Wie ich zu beschreiben versucht habe, ist diese „Freiheit“ derartig vollkommen, dass sie mit gängigen philosophischen oder gar politischen Konzepten von Freiheit nichts mehr zu tun hat. Es wäre letztlich auch die Freiheit vom eigenen Sein, von dieser Fatalität, die dafür sorgt, dass ich „an mich selbst, an mein Selbst festgenietet“ bin, wie Levinas das ausdrückt (Totalité et infini. 26: „le moi rivé à soi“). Heiterer drückt dasselbe (in sich keineswegs heitere) Faktum Jean Paul aus: „Ein so närrisches Ding, als das selber ist, woran es klebt, der Mensch!“ (Ästhetik. 124)

19 Die Unterscheidung ist nicht ganz einfach. Es ist wohl auch möglich, dass ein und derselbe „Gegenstand“ nacheinander in den verschiedenen Weisen der Schönheit erscheint. Wiederum wäre das nur ein Hinweis darauf, dass diese Modi der Schönheit vor allen Dingen als transzendente Sinne begriffen werden müssen.

beschriebenen Sinn. Ich kann höchstens eben diese Diskrepanz zwischen einer Wirkung, die zu erwarten wäre, und ihrem Ausbleiben konstatieren. Es gibt weiterhin eine Schönheit, die ich bewundernd bemerke, die aber nur als Gegenstand einer Kontemplation auftritt – eine Schönheit also, die mich nicht „kalt lässt“, die aber in ihrer Vollkommenheit wie von ihrer körperlichen Grundlage losgelöst erscheint, auch wenn sie doch nur in ihrer spezifischen Körperlichkeit ist und sein kann. Wir sprechen dann von Unnahbarkeit oder von „ätherischer Schönheit“, um anzudeuten, dass sie sich wie von einer anderen Welt einstellt. Auch diese Schönheit ist noch nicht unbedingt die Evokation des Horizonts. Die Weise, in der wir sie beschreiben, deutet aber durchaus darauf hin, dass sich hier etwas vollzieht, was unsere Weltgewissheit wenigstens punktuell erschüttern mag.²⁰

Schließlich gibt es jene Schönheit, die sich weniger als Eigenschaft des Gegenstands gibt denn als Bewusstsein einer spezifischen Ergriffenheit. Natürlich gilt das in Wirklichkeit auch für die ersten beiden Weisen der Schönheit; sie sind eben das Angesprochensein eines Subjekts durch einen anderen Menschen in spezifischer

- 20 Vielleicht sind damit auch die Phänomene äußerster Anmut verwandt, wie sie z.B. bei Charlie Chaplin begegnen. Die Figur des Tramp ist eindeutig durch seine Ikonographie (Hut, schlecht sitzender Anzug, Stock, Bärtchen), vor allem aber durch seine Bewegungsweise gekennzeichnet. Schon allein der Gang ist berühmt. Es ist dieser Gang, der immer dort nachgeahmt wird, wo jemand zu einer „Hommage“ an Chaplin sich bemüht fühlt. Die Ironie besteht darin, dass dieser Gang, ebenso wie andere Bewegungen Chaplins, einfach nicht nachgeahmt werden kann, denn sein „Genie“ – und vielleicht passt dieses viel missbrauchte Wort hier einmal – besteht darin, dass sich eine Perfektion und Glätte und Beherrschung der Abläufe der einzelnen Bewegungen, ihr Zusammenschluss zu einem organischen Ganzen, dass sich also die Eigenschaften, die ein talentierter Tänzer sich aneignen kann, zu einer höheren Einheit verbinden, die man nur noch andeuten, nicht mehr aber selbst voll ausdrücken kann. „Anmut“, „Grazie“, „Leichtigkeit“ sind solche Andeutungsversuche. Wenn Chaplin ein Huhn ist (wie in *Gold Rush*), dann *ist* er ein Huhn, und zwar nicht einfach, weil er einzelne Bewegungen eines Huhnes perfekt nachahmt, sondern weil er das mit der größten denkbaren *Selbstverständlichkeit* tut. (Und die größte „denkbare“ Selbstverständlichkeit ist die, die – zumindest dem Anschein nach – gerade nicht mehr bedacht werden muss: sonst wäre es ja keine Selbstverständlichkeit.) Und wenn er in Rollschuhen rückwärts in halsbrecherischer Volte kurz vor dem Abgrund umkehrt und Haken schlägt (in *Modern Times*), dann lässt sich darin nicht eine Sekunde lang erkennen, dass er wüsste, dass dort ein Abgrund ist. *Die Meisterschaft der vollkommenen Anmut ist die Inszenierung der vollständigen Abwesenheit von Reflexion*. Wie das möglich ist, lässt sich nicht mehr erlernen oder nachahmen. Auch die Schönheit, von der wir sprechen, ist ein ähnliches Phänomen, denn ihre Anmut ist ebenfalls eine, die sich in allerhöchster Selbstverständlichkeit manifestiert: das ist konstitutives Element der Schönheit selbst.

Weise.²¹ Aber in ihnen erscheint die Schönheit als etwas gewissermaßen Objektives. (Zwar nicht in der Weise objektiv, wie die Existenz des schönen Menschen oder eine wissenschaftliche Aussage; aber zum transzendentalen Sinn gehört eben die Auffassung der Schönheit als etwas, was meinen persönlichen „Geschmack“ übersteigt.) Wenn ich aber eine Frau sehe, die ich schön finde, die mich wie direkt „anspricht“, an deren Formen und Bewegungen, an deren Blick und Lächeln ich „etwas finde“, dann finde ich darin eben nie etwas Bestimmtes. Was mich anzieht, ist das noch ganz offene Versprechen, dass sie *etwas für mich sein könnte*. An dieses Versprechen können sich dann Phantasien anschließen, gleich ob es besonders romantische oder besonders erotische sind. *Aber das ursprüngliche Versprechen ist es, was diese Phantasien erst ermöglicht*. Außerdem muss auf es immer wieder zurückgekommen werden: Der Liebende, Begehrende will den geliebten Menschen immer wieder sehen, „kann sich nicht satt sehen“ an ihm. Aber nicht um etwas Bestimmtes zu sehen, etwa ein Detail näher kennen zu lernen (so wie man einen Forschungsgegenstand sukzessive näher kennen lernen kann); auch nicht um den Phantasien genauere Grundlagen zu schaffen: Er *schaut* nur, um zu *sehen*. Dem Liebenden schmilzt die Welt auf einen Menschen zusammen, den er immerzu sehen muss. Das ist aber für ihn kein Verlust, denn dieser Mensch trägt ganz alleine und ohne Anstrengung die ganze Offenheit und Möglichkeit, zu der Welt überhaupt nur fähig ist. Deswegen ist der Blick des Liebenden oder Begehrenden eben auch a priori nicht auf ein Ende eingestellt: es gibt keinen irgendwie empirischen Punkt, an dem genug gesehen wäre. Es wäre so, als wollte man von ihm fordern, nun endlich einmal genug geatmet zu haben.²²

21 „Angesprochensein eines *Subjekts* durch einen *anderen Menschen*“: die Problematik, die in einer solchen Formulierung liegt, ist mir bewusst. Es ist die der genauen Situierung des Subjekts, um das es hier geht, und um die klare Auffassung des Verständnisses von Transzendentalphilosophie, das für eine solche Untersuchung noch gelten kann.

22 Ich beschreibe freilich eine sehr intensive Verliebtheit, Liebe, Begehren (vorläufig unterscheide ich diese Begriffe nicht). Dennoch ist davon die Form des Liebeswahns zu unterscheiden, in der für den Liebenden der Besitz des Geliebten schon vollzogen oder zumindest das Anrecht auf ihn eine unbezweifelbare Tatsache ist. Solcher Liebeswahn mag vielleicht auch schon genau wissen, wie die „Zukunft“ mit dem geliebten Menschen aussehen wird. Nach allem Ausgeführten ist doch klar, dass dieser Liebende das Wesen der Liebe selbst verfehlt: Denn die Offenheit, den Horizont radikaler Offenheit, den die Schönheit der geliebten Person eröffnet, kann es nur geben, wenn mir diese nicht nur noch nicht gehört; sondern wenn sie mir grundsätzlich nicht „gehören“ kann. Dieser Wahnsinnige stellt sich denn auch nicht dem Wagnis dieser Offenheit, wie klar zu sehen ist. Im Übrigen bleibt ihm ein Bewusstsein für die Unmöglichkeit seines angeblichen Besitzes, denn warum sollte er sich sonst in diesen Besitz so hineinsteigern? Man kann sich fragen, ob diese Bezogenheit noch „Liebe“ heißen darf.

Es passt zu dieser Form des Begehrens, dass der begehrte Mensch nicht unbedingt schön, im Sinn kulturell herrschender (und vom Subjekt geteilter) Auffassungen ist. Der Begehrende kann sich völlig darüber im Klaren sein, dass das Objekt seines Begehrens „nicht eigentlich schön“ ist. („Elle n'est pas vraiment belle/, c'est mieux: elle est faite pour moi“, wie es im Chanson heißt.) Das hindert sein Begehren in keiner Weise, es kann ihm sogar eine besondere und besonders reizvolle Färbung geben.

Aus diesen ausführlichen Beschreibungen scheint aber doch gerade etwas hervorgegangen zu sein, was unserer Ausgangsthese widerstreitet. Die war doch – freilich ohne dass die ganze Tragweite für eine Ontologie schon voll abgeschätzt werden kann –, dass die Bestimmtheit ein transzendentaler Schein im engen Sinn ist, dass nämlich Einstimmigkeit der Erfahrung etwas ist, was durch die Ignoranz gegenüber allen anderen Welten einerseits und andererseits durch die nachträgliche Umdeutung der eigenen Sinngeschichte entsteht. Nun haben wir eine Reihe von Phänomenen beschrieben, die die grundsätzliche Unbestimmtheit zwar als Horizont in sich tragen, in denen dieser aber eher wie eine Illusion auftritt. Was ist nun richtig?

In Wirklichkeit gibt es hier keinen Widerspruch. Denn in den beschriebenen Phänomenen ist die Offenheit keine Illusion. Sie kann nur nicht eingelöst werden, weil jede wirkliche Erfahrung, *für sich betrachtet*, durchaus den Charakter der Einstimmigkeit und Bestimmtheit trägt. Aber eben nur, wenn man einzelne Erfahrungen herauslöst und als etwas betrachtet, was für sich besteht. Dagegen ist der Horizont in der vollen Bedeutung, die wir ihm nun gegeben haben, der Ermöglichungsgrund aller einzelnen Erfahrungen. Die Phänomene, die hier beschrieben wurden, zeigen nun durchaus außergewöhnliche Momente an, in denen eine fundamentale Offenheit und Unbestimmtheit selbst und als solche erfahren wird. Sie wird nicht so erfahren wie ein Gegenstand; sie ist aber auch nicht etwa nur eine vage Ahnung, ebenso wenig eine nur private „Stimmung“. Sie ist vielmehr eine Transzendenz, auf die hin jene einzelnen Erfahrungen überschritten werden, die in ihr auftreten. Und diese Transzendenz ist eben eine absoluter Offenheit.

Es sind außergewöhnliche Momente, vielleicht entzündet sich daran die Kritik. Sollte man nicht lieber auf die alltäglichen, die „normalen“ Phänomene blicken, die doch den Großteil unserer Zeit und unseres Strebens ausmachen? Aber es ist doch gerade die These, dass es überhaupt keine „normalen“ Phänomene gibt, wenn man darunter solche versteht, die in sich nicht eine Aufladung mit Bedeutsamkeit tragen. Oder genauer: es gibt sie nur insofern, als sie sich ihrerseits gewissermaßen als Mittel und Notwendigkeiten einer Bedeutsamkeit unterordnen, die mich dazu bringt, morgens aufzustehen. Wenn noch die Selbsterhaltung für die Menschen keine Selbstverständlichkeit ist – weil ich mich dagegen entscheiden kann, aus verschiedensten Gründen –, wie sollte dann in den Momenten alltäglicher Banalität das Wesen menschlicher Existenz entdeckt werden? Das Streben ist eben immer bezo-

gen auf eine Bedeutsamkeit, und sei es als auf eine fehlende; dann können Handlungen und Zwänge als leer und sinnlos, vielleicht als entwürdigend empfunden werden. Aber dass sie dann schmerzvoll werden können, zeigt an, dass sie eine Bedeutsamkeit fordern, die nicht eingelöst wird. Im Übrigen wird man nicht sagen können, dass diese beschriebenen Erfahrungen so besonders außergewöhnlich wären: Schon eine zufällige Begegnung auf der Straße kann einem etwa jenen Horizont der Schönheit eröffnen – auch wenn nicht jeder diese Erfahrung wiederum poetisch so wird überhöhen können wie Baudelaire im Sonett an die *Passante*.

Die These ist also, dass sich in den beschriebenen Phänomenen etwas ganz Grundlegendes menschlicher Welthabe zeigt. *Es zeigt sich, dass der Horizont, in dem Bedeutsamkeit, echte Bedeutsamkeit – die sicherlich Abstufungen der Intensität kennt, die aber im Ganzen besehen ein Leben allererst sinnhaft macht und antreibt – sich konstituiert, ein Horizont fundamentalster Unbestimmtheit und Offenheit ist. Radikale Unbestimmtheit ist also das Kennzeichen jenes Entwurfs, der Sinnstiftung möglich macht. Somit haben wir die Unbestimmtheit auf der einen Seite als eine wohlgemerkt rekonstruierte Grundlage von Sinnstiftung überhaupt – insofern die Welt eben nicht eine irgendwie a priori schon bestimmte ist –, und auf der anderen Seite, aber dieses Mal erfahrbar, als zielloser Entwurf im Horizont, in dem sich Bedeutsamkeit, und damit „rückwirkend“ Bestimmtheit der Welt, konkret konstituiert.*²³

Allerdings stellt sich so in Dringlichkeit die Frage der Ontologie. Kann man wirklich sagen, dass die Welt „zunächst“ unbestimmt ist? Auf die Probleme, die solche Reden mit sich bringen, wurde schon hingewiesen. Es sei an dieser Stelle nur an eine Tatsache erinnert, die mit den genannten Phänomenen in engen Zusammenhang steht und zugleich das Problem der Unbestimmtheit noch einmal anzeigt: Wer liebt und dann aufhört zu lieben, der sieht die einst geliebte Person wie „mit anderen Augen“. Sie ist insofern noch dieselbe, als man weiß: das ist die, die ich einst liebte. Sie ist aber durchaus auch nicht mehr dieselbe Person, denn wie man sie hat lieben können, das ist vielleicht inzwischen wie durch einen Abgrund vom jetzigen Empfinden getrennt. Dabei ist dieses Nicht-Wiedererkennen ein ganz konkretes und *als solches* sich aufdrängendes Erlebnis. Auch jene Gesten und Worte und Eigenarten, die einst voller Grazie waren, in denen sich die Liebe wie in ei-

- 23 Im Übrigen gibt es nicht nur *eine* solche Sinnstiftung im Horizont. Ganz im Gegenteil: Wesensmerkmal dieser Form von Sinnstiftung ist gerade ihre beständige *Verschiebung* und Neuordnung. (Wir werden darauf zurückkommen.) Das eröffnet zugleich die Möglichkeit, allzu strikte und emphatische Abgrenzungen zu unterlaufen. Es geht nicht zwangsläufig immer um den einen Moment, der das ganze Leben verändert oder prägt. Die Verschiebungen können ganz beiläufig, unmerklich, wie unter der Oberfläche ablaufen. Somit erhält sich das so als Begehrensleben bestimmte Dasein seine Beweglichkeit und Offenheit, die ihm der Horizont, wenn auch empirisch uneinlösbar, verspricht.

nem Brennpunkt bündelte, sind nun erblasst und wertlos, vielleicht sogar albern oder abstoßend. Man bemerkt es selbst erstaunt. „Irgendwie“ sind es noch dieselben, und doch sind sie es nicht. *Identität* wird so zu einem Problem, das neu formuliert werden muss. Soweit ich sehe, haben wir für diese Art der „Identität“ kein Wort. (Denn es geht hier nicht um Identität in ihrer Beziehung zum Wandel. Dass hierin kein Widerspruch, sondern im Gegenteil eine Bedingung besteht, hat spätestens Leibniz gezeigt.)

Schließlich soll noch eine terminologische Klärung erfolgen, die wohl überfällig ist. Habe ich bisher zwischen Liebe und Begehren nicht gehörig unterschieden, so soll ab jetzt „Begehren“ als Überbegriff fungieren. Es ist ein *Überbegriff*, denn als solches, „rein“ gibt es das Begehren nicht. Es soll damit eine Familie von miteinander durch Strukturähnlichkeit verwandten Phänomenen angezeigt sein. *Sie zeichnen sich alle dadurch aus, dass in ihnen etwas erstrebt wird, wobei dieses etwas aber zugleich ein anderes ist als es selbst. Jenes andere, in Bezug worauf erstrebt wird, hat selbst in keiner Weise die Form eines Gegenstands.* Dieses andere „gibt es nicht“. Man wird vermuten dürfen, dass das, was ich im Vorangegangenen als Kennzeichen bestimmter Phänomene wie Sehnsucht oder Liebe angeführt habe, unter gehöriger Berücksichtigung der Unterschiede im Einzelnen, auch auf andere Phänomene des Begehrens Anwendung finden kann.

DIE TYPIK DES BEGEHRENS

Die Frage der Typik des Begehrens knüpft unmittelbar am zuletzt Ausgeführten an. Was ist damit gemeint? Als die Beschreibung der Phänomene des Liebens begann, fiel der Satz, den man allerorten hört: „Er/Sie ist nicht mein Typ.“ Was wollen wir damit sagen? Wir meinen damit, dass wir nicht nur nicht jeden anziehend finden, sondern dass in dieser, in sich völlig unbegründeten Wahl dennoch eine Regelmäßigkeit besteht. Wir mögen bestimmte *Typen* von Frauen und Männern z.B. Wenn man sich aber anschickt, zum einen solche Typen näher zu bestimmen und zum anderen die Ursachen für diese oder jene „Vorliebe“ zu benennen, kommt man oft nicht allzu weit.

Wenn ein Mann etwa sagt, er bevorzuge blonde Frauen, oder besonders schlanke oder große, oder solche mit oder ohne Brille, oder solche, die viel lächeln, oder eher unnahbar-arrogant wirkende – dann ist damit in Wirklichkeit noch fast nichts gesagt. Was er damit meint, ist wohl, dass solche Frauen ihm in besonderer Weise auffallen, ihn besonders oft oder nachdrücklich beschäftigen. Es ist damit nicht gesagt, dass er sich nicht unsterblich in eine Frau verlieben wird, die mit seinem „Idealbild“ rein gar nichts gemein hat oder seinem „Typ“ nicht entspricht. Es fällt außerdem auf, dass man mit solchen Angaben mit Sicherheit nicht seine „Traumfrau“

zusammenbasteln kann. Das liegt wohl daran, dass das, was ein Mann an einer Frau anziehend findet,²⁴ sich in keiner Weise auf Eigenschaften oder „Äußerlichkeiten“ reduzieren lässt. Nicht deswegen, weil es schlecht wäre, auf Äußerlichkeiten zu achten und man sich stattdessen auf „innere Werte“ besinnen sollte – eine ebenso unsinnige wie nutzlose Ermahnung. Sondern deswegen weil sich *etwas zeigt* und zwar *in* dem Sichtbaren (oder Hörbaren, oder Fühlbaren, übrigens nicht zuletzt auch im Geruch), etwas, das aber seinerseits nicht noch einmal die Form eines Gegenstands annimmt. Wenn man so will, liegt das Anziehende gewissermaßen im Zwischenraum der Eigenschaften. Aber auch unter Verzicht auf solche Formulierungen kann man mutmaßen, dass *das, was ich begehre, etwas ist, was selbst nicht eine Eigenschaft ist*.²⁵ (Nur dann wird auch erklärlich, wie ich aufhören kann zu lieben: Wäre es eine bestimmte benennbare Eigenschaft, eine echte und einfache Präsenz, würde als Erklärung, dass mir heute nicht mehr gefällt, was ich gestern noch liebte, wohl nur eine massive physiologische Beeinträchtigung erhalten können!)

Damit ist offenbar auf eine alte Frage in Bezug auf die Liebe die Antwort gegeben: Liebe ich *jemanden* oder *etwas an* jemandem? Nur letzteres ist eine verständliche Antwort – eine Antwort, die im Übrigen bereits Platon gegeben hat. Der Eros richtet sich auf dieses oder jenes Schöne nur, weil der schöne Körper, die schöne Seele und schließlich die Schönheit der Erkenntnisse teilhaben am Schönen an sich. Das Schöne an sich ist nun aber selbst nicht wieder eine Eigenschaft, sondern nur noch es selbst. Es fällt zwar schwer nachzuvollziehen, wie Platon meinen kann, dass dieses als solches noch einmal Gegenstand einer Schau werden kann – einer Schau allerdings, die gewisse Züge einer Gnadenwirkung hat: sie geschieht *exaiφnès*, plötzlich (Symp. 210a); sie wird zwar *vorbereitet*, aber ihre *Erreichung* ist ein Sprung, von dem nicht klar ist, ob er in der Macht des Menschen steht; entsprechend verwendet Platon dasselbe Wort *exaiφnès* auch im Siebenten Brief zur Kennzeichnung der Einsicht in das Bedeutendste (*ta megista*; Siebenter Brief 340b ff.).²⁶ Doch der Text des *Symposiums* ist nicht nur einer der schönsten der Philosophiegeschichte, sondern auch einer der ergiebigsten, was das hier in Frage Stehende angeht.

24 Der Einfachheit halber behalte ich diese Redeform im Folgenden bei.

25 Ein wenig philosophische Reflexion würde also schon ausreichen, um sich die Zeit und Mühe zu sparen, die auf jene kindischen Unternehmungen angewandt werden, in denen aus Tausenden von Bildern (!) und unter Befragung ebenso vieler Probanden, schließlich unter Aufwendung neuester Technologie das Bild der „perfekten Frau“ gebastelt wird. Die Naivität ist mit Händen zu greifen – ganz anders eben als die Schönheit.

26 Übrigens beklagt sich Alkibiades – jener bedauernswerte und doch schuldige Nicht-Versteher (mit der Betonung auf dem Widerspiel der Verneinung) – im *Symposium* darüber, dass ihm Sokrates immer so plötzlich erschiene, immer dort, wo man ihn nicht erwartet! Vgl. Symp. 213c.

Bei Platon erweist sich das Begehren (der Eros) als wesentlich *verschiebbar*; das deswegen, weil es sich über sich selbst täuscht: Ich glaube, ich begehre diese Frau. In Wirklichkeit begehre ich sie nur, *insofern sie schön ist*, d.h. insofern sie ein anderes ist als sie selbst. Deswegen kann das Begehren an allen endlichen Gütern keine Ruhe und Befriedigung finden: nicht so sehr, dass sie endlich sind, macht ihre Unzulänglichkeit aus, sondern dass sie ihr Gutsein, ihre Schönheit nicht sich selbst verdanken. So erklärt sich die charakteristische Bewegung der Unruhe, die das menschliche Begehren auszeichnet: Kaum ist es befriedigt, erwacht es von neuem. Kaum habe ich diese Frau „besessen“ (oder glaube es zumindest), begehre ich die nächste. Immer meint man dabei, wirklich bei den Dingen und Menschen als solchen zu sein. Aber sie sind bedeutsam nur durch ihre Beziehung auf ein Schönes, das sich in unterschiedlichen Abstufungen in ihnen verkörpert.

Das Begehren richtet sich so auf etwas im Präsenten, im einfach Anwesenden, Wahrnehmbaren, was diesem gegenüber *transzendent* ist, es aber erst zu dem macht, was es für mich ist – schön.²⁷ Daher ist das Begehren seinem Wesen nach *verschiebbar*. Nun gibt es zwar eine Aufstiegs Geschichte des Begehrens, nämlich die, von der die Rede Diotimas erzählt. Aber dieser Aufstieg ist die Ausnahme: die meisten verirren und verlieren sich in ihrem Begehren.

27 Soll es also keine „wahre Liebe“ geben? Keine Liebe, die den anderen *nur um seiner selbst* willen liebt? *Verständlich* ist eine solche unbedingte und nicht mehr auf ein anderes im Anderen gerichtete Liebe aus den hier vorausgesetzten Prinzipien nicht mehr. Sie wäre also ein Mysterium. Andererseits konstatiere ich ja nichts Geringeres als die grundsätzliche Uneintauschbarkeit und letzten Endes Unkommunizierbarkeit unserer Welten. Wenn es schon schwer ist, sich über ein philosophisches Buch z.B. oder die Aufführung einer Oper zu einigen – wie sollte dann das mit dem Wort „Liebe“ nur sehr hilflos Ange deutete je zu einer objektiven Charakteristik gelangen? Liebe gibt es nur, darin ist der Phänomenologie zu folgen, als erlebte und gefühlte. Wer weiß also, zu welcher Exaltation das Gefühl fähig ist? Liebe wäre dann, wenn sie als eine „reine“ möglich ist, diejenige, in der die bezeichnete Struktur des Begehrens noch einmal überschritten, übersprungen würde. Eine solche Liebe wäre schwer zu begreifen, hier stieße eine theoretische Analyse an eine unüberwindbare Grenze; aber man sollte sich auch gelegentlich an Pascal erinnern: „Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d’être.“ (L. 149, 521a). Und der von Pascal verehrte wie gefürchtete Montaigne hat diese Idee einer „reinen“ Liebe in seinem Essai I, 28 (De l’Amitié) in Bezug auf seinen verstorbenen Freund Étienne de la Boétie mit der ihm eigenen Eleganz in eine berühmte Formel gebracht: „Si on me presse de dire pourquoi je l’aimais, je sens que cela ne peut s’exprimer qu’en répondant: Parce que c’était lui: parce que c’était moi.“ (I. 373)

Ich teile nun eine wichtige Voraussetzung Platons nicht mehr, nämlich die der Transzendenz der Schönheit (allgemein einer Transzendenz des Ideellen).²⁸ Wo diese Voraussetzung fällt, ändert sich die gesamte Theorie des Begehrens in ihren zentralen Punkten: Zum einen gibt es nicht mehr ein wahres, natürliches Begehren. Das Begehren richtet sich nicht, wie es Platon auch dem christlichen Denken aufgegeben hat, ursprünglich auf ein absolutes Gut, von dem es nur „nachträglich“ abgefallen ist. Es hat das absolute Gute, das vollkommen Schöne vielmehr nie gegeben; es tritt aber durchaus im Begehren *als verlorenes* auf. Damit fällt aber auch eine a priori gültige Hierarchie der Begehrensformen und -objekte fort: Das Begehren ist ein grundsätzlich in der Vielfalt seiner möglichen Objekte zerstreutes (und prinzipiell kann eben *alles* Objekt des Begehrens werden, so wörtlich, wie dieses „alles“ nur aufgefasst werden kann). Damit wird aber die „Individualität“, d.h. die je eigene und unvergleichliche Gestalt, die das Begehren in den einzelnen Menschen einnimmt, nicht zu einem (durch Sünde, Verkörperung oder anderes) gewissermaßen akzidentell zu einem wahren Begehren hinzugetretenen Irrtum, sondern zum Wesen des Begehrens selbst. Die Unkommunizierbarkeit des Subjekts in seinem Standpunkt, mit seiner Welt, und die seines Begehrens sind Seiten ein und derselben Tatsache.²⁹ Daher „macht mich“ mein Begehren ebenso vollständig „aus“ wie jener unverwechselbare Blick, in dem sich für mich Welt eröffnet: beides – Blick und Begehren, korrelativ die gesehene und begehrte Welt – lässt sich denn auch nicht voneinander trennen.

Damit entsteht die Aufgabe, jene Charakteristik, die das Begehren seit Platon in der Philosophie hat (und die sich durch sämtliche Metaphysiken durchträgt), als Elemente seiner transzendentalen Struktur verständlich zu machen. Man sieht bereits, welcher Modifikation der Gedanke des Transzendentalen damit unterworfen wird, denn das Begehren wird so nicht ein Aspekt unter anderen für ein „transzendentales Subjekt“, sondern der Kern desselben.³⁰

Damit eröffnet sich aber auch die Möglichkeit, die je „individuelle“ Gestalt des Begehrens ernst und als Herausforderung für eine philosophische Erklärung anzunehmen. Wir mögen dieses oder jenes Wollen, Wünschen, Begehren persönlich als kindisch, geschmacklos, sogar verwerflich oder schlecht beurteilen – für die philo-

28 Die folgenden Ausführungen sind sichtlich auf jene Modifikationen in der Theorie des Begehrens gestützt, die Freud und, in seiner Nachfolge, Lacan eingeführt haben.

29 Wenn es so etwas wie eine reine Tatsache gibt, etwas, das Faktum ist und nichts sonst, das sich nicht noch einmal in eine Theorie, eine Regelmäßigkeit, unter ein Gesetz etc. ordnet, dann dies: dass ich bin und dass ich ich bin, und Ich das einzige Ich ist, das ich kenne und kennen kann.

30 Da wir im Anschluss an Freud und Lacan dieses Begehren aber strukturell begreifen, darf dieser „Kern“ nirgends in substantieller Weise gefasst werden, wie es etwa noch bei Schopenhauers individuellem Willen der Menschen der Fall ist.

sophische Analyse sind solche Urteilskategorien selbst noch begründungsbedürftig: Sie kann nur die Vielfalt des Begehrens konstatieren und ihre Erklärung unternehmen.

Nun aber waren wir bereits darauf gestoßen, dass unser Begehren – also immer mein Begehren – einer *Typik* folgt. Ich begehre nicht alles; ich meine selbst, dass mein Begehren in sich einer gewissen Logik folgt; ich glaube, eine Regelmäßigkeit in, eine Verwandtschaft zwischen den Objekten meines Begehrens zu erkennen (zumindest soweit ich sie der Reflexion für wert befinde). Wie ist das zu *erklären*?

Das Faktum ist bekannt,³¹ aber die Erklärungen sind meist dürftig ausgefallen. Platon selbst antwortet im *Phaidros* mit einem Mythos: In den Zeiten zwischen den Verkörperungen schauen die Seelen jene Gottheiten im Glanz ihrer Ewigkeit, nach denen sie sich in ihren irdischen Leben dann sehnen. So schaut die eine Seele etwa den Kriegsgott Ares und ist dann, in ihrer Verkörperung, von einem unstillbaren Begehren nach allem Kriegerischen, Kämpferischen, nach Kräfteressen, Wettbewerb und Sieg getrieben. Bei Schopenhauer verbleibt die „Ursache“ des individuellen Willens – der allerdings mehr in Bezug auf die moralische Disposition betrachtet ist – ebenfalls in einem metaphysischen Nirwana: Der Charakter ist einfach angeboren. Es gibt allein schon deswegen keine Ursache des Willens für Schopenhauer, weil Ursache und Wirkung Begriffe sind, die nur innerhalb der Welt der Erscheinungen ihre legitime Anwendung finden können. Der Charakter verweist aber auf einen durch keine Erfahrung erklärbaren Rest von Individualität.

Bei Freud kommt es unter dem Einfluss Darwins zu einer neuen Fassung des Problems: Meine Triebnatur ist sowohl von Vorindividuellem als auch von meinen Erfahrungen bestimmt, denn sie verweist auf eine Geschichte der Sedimentierung von Trieben, die mich als Einzelwesen weit übersteigt, die in verschiedenen Graden auf eine Vorzeit verweist (von der unmittelbaren Familie bis zur Geschichte der Menschheit), die ich nur noch annehmen, nicht mehr ändern kann. Gleichwohl entwickeln sich die Triebe in mir durch meine Erfahrungen und die Weise meines Umgangs mit ihnen fort, sodass ich erstens nicht einfach von ihnen determiniert

31 Etwa bei Locke: Essay. 269: „The Mind has a different relish, as well as the Palate [...]“. Oder bei Pascal, *L'art de persuader*. 356a: „La raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme; un riche et un pauvre en ont de différents; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient; les moindres accidents les changent.“

bin, sondern mir eine „Freiheit“ belassen bleibt, und die Geschichte des so bestimmten Trieblebens eine prinzipiell unabschließbare ist.³²

Eine kuriose Selbstbeschreibung liefert ausgerechnet Descartes: Er habe immer eine unerklärliche Zuneigung zu schielenden Menschen gespürt – unerklärlich, bis er sich erinnerte, dass er als Kind eine Amme hatte, die schielte. Es war also die *Assoziation* mit jener schielenden Kinderfrau, die die Regelmäßigkeit seines Begehrens verursachte. Kurios ist nicht nur die Geschichte selbst und der Umstand, dass ausgerechnet ein Descartes sie berichtet – kurios ist vor allem seine Behauptung, dass die Neigung in dem Augenblick aufhörte, wo er sich ihrer Ursache bewusst wurde!³³ Auch wenn dieses Geschehen *der Struktur nach* mit psychoanalytischen Theorien zusammenpasst, ist sie doch etwas zu glatt und problemlos und vor allem *restlos* vorgestellt, um ganz glaubwürdig zu sein.³⁴ Hier ist es also eine durch Erfahrung bestimmte „Objektwahl“, die den Rationalisten irritiert, aber auch nur, bis sein souveräner Geist sie aufklärt.

Letztlich ist die Frage, ob das Begehren seine Ursachen ganz im Metaphysischen oder nur in Erfahrungen hat, nicht zu klären, und daher auch nutzlos. Sie ist eine im schlechten Sinn spekulative. Sie muss aber auch keineswegs geklärt werden, denn Freuds etwas salomonische Antwort ist doch durchaus einleuchtend, zumindest wenn man ihren Biologismus hinter sich lässt: Als unerklärlicher Rest verweist das Begehren tatsächlich auf einen Ursprung, der nicht mehr der eines seiner selbst bewussten Ich ist. Mein Begehren geht mir in gewisser Hinsicht vorher. Dieser Primat muss dabei keineswegs unbedingt als biologisches Erbe begriffen werden. Dass ich der Sohn meines Vaters und meiner Mutter bin, hat nämlich einen körperlichen und einen geistigen Aspekt, und es ist zum einen nicht sicher, wie jener diesen „begründen“ kann, zum anderen ist für unsere Betrachtung das Begehren ein Entwurf, der wiederum sinnlich, diesmal leiblich fundiert ist; doch hatten wir schon gesehen, dass die leibliche Fundierung nicht schon das so Fundierte *bestimmt*.

32 Wenn Freud sagt, das Unbewusste und die Triebe seien zeitlos, dann meint er damit eben nicht, sie stünden jenseits aller Zeit, wie transzendente Instanzen; er meint vielmehr, dass das Unbewusste keine Zeit *kennt*, dass also *für* das Unbewusste die Zeit keine Rolle spielt. Der Trieb für sich betrachtet – und das ist immer nur eine Abstraktion – beachtet die Zeitlichkeit nicht. Das steht in unmittelbarer Verbindung zur Theorie der ursprünglich imaginären Befriedigung des Triebes, eine direkte imaginäre Befriedigung, die im Traum Auferstehung feiert.

33 Brief an Chanut, 6. Juni 1647. AT V. 56 f.

34 Die Psychoanalyse würde ja nicht behaupten, dass sich das Begehren mit der Einsicht in seine Ursächlichkeiten (im weitesten Sinn verstanden) schlichtweg auflöst, sondern nur, dass gewisse Symptome sich dann klären können.

Also dass mir mein eigenes Begehren vorhergeht, hat einige Plausibilität. Vor allen Dingen verträgt es sich aber gut mit dem Erlebnis dieses Begehrens: Denn obwohl es immer *mein* Begehren ist, das ich erlebe, *kommt es wie ein fremdes über mich*. Es entwirft sich ja kein Ich-Subjekt nach reiflicher Überlegung in einem Horizont des Begehrens. Sondern erstens besteht dieser immer schon und zweitens kann mir mein Streben auch fremd und „unheimlich“ (nämlich im engen Freud-schen Sinn) sein. Es ist ja bereits dann ein „fremdes“, wenn ich etwa von glühendstem Verlangen nach einer Frau ergriffen werden: Dieses Verlangen „kommt über mich“, „ergreift mich“, „überwältigt mich“, sagen wir etwa, und wir meinen ganz ernst, dass das Verlangen auf uns fällt, als käme es von anderswoher, als wäre es *nicht* mein ganz eigenes und eigenstes. Noch deutlicher wird die Fremdheit des Begehrens, wenn es sich um solche Wünsche handelt, die ich mir selbst nicht eingestehen kann, wo sich also mein bewusstes Ich gegen die Anstürme seines Begehrens verteidigt, genauer: wo dem Ich diese Verteidigung von dem Über-Ich abgenommen wird, das dafür sorgt, dass nur solches zu Bewusstsein kommt, was mit ihm in eine, wenigstens prekäre Übereinstimmung gebracht werden kann. *Das Subjekt des Begehrens ist also wesentlich ein gespaltenes.*³⁵

Im Grunde wurde diese Fremdheit des Begehrens immer schon bemerkt: Der Mythos Platons, die Transzendenz des Willens bei Schopenhauer, die Triebe bei Freud, ja: letztlich das gesamte uralte Thema der Leidenschaften – all diese theoretischen Ansätze versuchen eben dieser Fremdheit Rechnung zu tragen.³⁶ Freilich

35 Es ist *wesentlich* gespaltenes. Wieder darf man nicht der Versuchung erliegen, das „zugrundeliegende“ begehrende Es für ein tatsächlich früheres zu halten, das erst „nachträglich“ durch eine kulturelle Überformung und damit auch Überforderung in akzeptable Bahnen gedrängt wird. Das einzige uns bekannte Subjekt des Begehrens ist ein solches, dass es grundsätzlich in der Differenz zwischen einem Begehren und seiner „Kultivierung“ steht. Tiere haben kein Begehren, so wie wir den Begriff verwenden, denn ihre Objekte des Wollens sind *eindeutig* bestimmt (durch Instinkt und Prägung), wie bereits ausgeführt wurde. Begehren ist genau die Einführung jener Doppeldeutigkeit und Unbestimmtheit in eine menschliche Welt, die sich eben dadurch erst als solche eröffnet. Mit anderen Worten: *Eine echte Transzendentalphilosophie (also die Philosophie der Möglichkeitsbedingungen einer Welt für ein Subjekt, das sich zu sich selbst verhält) ist unvollständig, ihr Gegenstand unverständlich ohne eine Theorie des Begehrens.*

36 Weshalb liest man heute nur noch wenig über die Leidenschaften? Ich denke, das liegt daran, dass es „Leidenschaften“ nur geben kann (in einem ganz strengen Sinn), solange das Bewusstsein in seinem Leben und Streben an einem transzendenten Maßstab gemessen werden kann. Die Leidenschaft, als die körperlich oder durch die Begierde (im religiösen Sinn) bedingte Verunreinigung eines an sich reinen Strebens, welches letztere immer auch ein „vernünftiges“ ist, diese Leidenschaft hört auf, ein Thema zu sein, hört auf, überhaupt zu sein, wo der Glaube an eine „Orthorexis“, an ein rechtes und richtiges Stre-

schließt das keineswegs aus, dass mein Begehren mir ein für alle Mal zufällt. Es wird sicher von den Erfahrungen, die ich mache, mit bestimmt und immer wieder neu inkliniert (wie eine Bewegung, die beständig neue *clinamina* erfährt).

Vor allem bleibt aber die Frage, wie die Regelmäßigkeit des Begehrens zu fassen ist. Bisher war sie nur behauptet, nicht schon erklärt. Descartes' Beispiel führt schon in eine Richtung, ebenso wie der Mythos Platons: Was Descartes begehrte, war eine Ähnlichkeit mit...; und so auch die Seele bei Platon, die eben noch Ares schaute und nun dem Krieg sein irdisches Leben widmet. In der Tat wird man annehmen müssen, dass die Kommunikation der Objekte des Begehrens untereinander durch das besorgt wird, was man einige Jahrhunderte lang *Assoziation* genannt hat. Dabei ist man aber der Klärung ihrer Prozesse erst im 20.Jh. näher gekommen. Die Assoziation fungiert nach Ähnlichkeit und Kontiguität, hieß es seit Hume.³⁷ Aber damit ist doch noch nichts gesagt, denn die Nähe in Raum und Zeit und die Ähnlichkeit bezeichnen ein unendliches Feld *möglicher* Verknüpfungen, aber nicht eine verständliche Bestimmung *wirklicher*. Davon abgesehen, dass die „Nähe“ ein bloß relativer Begriff ist (Ist etwas zeitlich nahe, was am selben Tag geschah, im selben Monat, im selben Jahr? Muss es dasselbe Zimmer sein, dasselbe Haus, reicht dieselbe Stadt?), es ist doch immer unendlich vieles gleichzeitig und in räumlicher Beziehung zueinander. Ebenso ist sich doch vieles ähnlich, jeder Gegenstand hat eine solche Vielzahl an Bestimmtheiten, die alle ihre Doppelgänger finden können. Was bestimmt nun aber, was in die Assoziation eingeht?

Man sieht, dass die Frage solange falsch gestellt ist, wie man auf dieser Ebene verbleibt: So wird man nie zu einer Antwort kommen. Was man immer berücksich-

ben, das in einer natürlichen oder gar übernatürlichen Ordnung vorgegeben ist, versiegt. Wenn, wie ich behaupte, das Streben des Menschen niemals einfach nur vernünftig ist, wenn sogar ein ganz vernünftiges Streben kein menschliches mehr sein könnte, wenn jeder Akt des Wollens und Begehrens die sinnhafte „Überformung“ eines in sich ganz Indifferenten ist – was soll man dann mit der klassischen Entgegensetzung von Vernunft und Leidenschaften noch anfangen? Dass es also z.B. in dem hier vorgeschlagenen Denken keine Leidenschaften mehr gibt, heißt nicht einfach, dass der Begriff für uns unnötig oder unverständlich ist, sondern das heißt, dass es tatsächlich *nichts gibt*, was ihm entsprechen könnte – ganz wörtlich. Es wird später noch diskutiert werden, was von solchen Übergängen zu halten ist, wo etwas, was über Jahrhunderte wie selbstverständlich da war, plötzlich verschwindet und nur das Befremden hinterlässt, wie man sich so lange damit beschäftigen konnte. So bringt ja auch das Phlogiston nichts mehr zum Brennen, es erhitzt keine Gemüter mehr; bestenfalls wärmt es uns in unserer Selbstgewissheit, dass wir es eben heute besser wissen.

37 David Hume: A Treatise of Human Nature. 12 ff. (Book 1, Part 1, Section 4). Freilich nennt Hume als Drittes noch die Beziehung von Ursache und Wirkung, die als Mechanismus der Assoziation wirkt.

tigen muss, ist die Dimension der Bedeutsamkeit. Die Bedeutsamkeiten, die wir in der Welt finden/stiften – und die doppelte Kennzeichnung folgt, das ist nun klar, einem Zwang in der Sache – heben uns dieses oder jenes heraus, was sich entweder an dem Gegenstand, der in Frage steht, abhebt und somit zum Anknüpfungspunkt von Ähnlichkeiten wird, oder aber was in der Erfahrung mit dem Gegenstand die Marksteine seiner räumlichen und zeitlichen Positionierung werden, an die sich die Assoziation der Kontiguität anschließen lässt. (In der Realität ist es freilich häufig genug umgekehrt: Nicht dient mir eine in sich neutrale Idee von Räumen und Zeiten als Rahmen der Einordnung meiner Erlebnisse; es sind vielmehr diese, die Räume und Zeiten skandieren, ordnen und damit bestimmen. Auch hier darf also nicht von einer, selbst nie gegebenen Basis von Neutralität ausgegangen werden, auf die sich eine Bedeutsamkeit erst aufpfropft; es sind die Bedeutsamkeiten, die unsere Auffassung von Raum und Zeit prägen.)

Aber auch das reicht noch nicht hin, um die Mechanismen der Assoziation wirklich zu klären. Gelungen ist das erst durch die Einbeziehung der Einsichten der Sprachwissenschaft in die Analyse des Bewusstseins und des Unbewussten.³⁸ Lacan hat die Freudschen Begriffe der Verschiebung und Verdichtung mit den Analysen Roman Jakobsons verbunden und sie als *Metonymie* und *Metapher* deuten können. Dann sind nicht nur die Mechanismen, die die Zensur leiten (mit anderen Worten: die die Produktivität eines menschlichen Begehrens formen), im wesentlichen sprachlicher Natur, sondern auch die Prinzipien der Assoziation.³⁹

Wir hatten seit dem Anfang davon gesprochen, dass für ein menschliches Bewusstsein nie etwas nur es selbst ist; es ist immer auch zugleich ein anderes als es selbst. Diese Doppelbestimmung aller Gegenständlichkeiten wird nun allererst verständlich. Denn was man einst als Kontiguität bezeichnete, erweist sich nun als ein Prozess, durch den sich eine Bedeutsamkeit auf etwas verschiebt, was mit dem „ursprünglich“ Bedeutsamen in einer äußerlichen, zufälligen, aber dennoch irgendwie gegebenen Verbindung steht. Wenn in den Liedern von der enttäuschten Liebe der Verlassene den Spiegel zerstört, in dem sie sich schön machte, dann folgt er den Wegen der Metonymie: Dort saß sie immer, dort habe ich sie gesehen; der Platz, der Spiegel sprechen daher von ihr. Jakobson nachfolgend bemerkt Lacan denn auch, dass die Metonymie die Stilfigur ist, die den sogenannten „Realismus“ be-

38 Soweit man irgendwie sagen kann, die Bewältigung eines solchen Problems sei wirklich gelungen. Wer weiß, welche Naivitäten man in einigen Jahrzehnten darin finden wird.

39 Vgl. zu diesem gesamten Thema, wie allgemein zur Einbeziehung der Freud'schen und Lacan'schen Thesen in den Kontext einer Transzendentalphilosophie meine Aufsätze ‚Von verschrobenen Menschen, ersetzbaren Dingen und den Namen der Eisblumen‘ und ‚Eros – Trieb – Begehren‘.

herrscht, während die Metapher dem „Symbolismus“ ihr Gepräge gibt.⁴⁰ Denn in dieser wird zwischen den Gegenständen eine *innere* Verbindung gestiftet: Sie sind sich, in irgendeiner Weise, *gleich*. Wenn der Verlassene im gleichen Lied (*Dites-moi*, von Michel Jonaz) beklagt, dass man immer noch so viel Lärm von dem unter der Wohnung liegenden Schulhof hört, doch keinen mehr aus dem Bett, das sie einst teilten – dann folgen seine Gedanken der Logik der Metapher. Hier ist es nicht die Idee der räumlichen Nähe zwischen Schulhof und Wohnung, die leitend ist, sondern der *Lärm*, in dem sich zwei Vorstellungen bündeln und verdichten.

Die Assoziation ist also ein Prozess, der ein Bewusstsein voraussetzt, das sich sprachlich eine Welt eröffnet. Zugleich setzt sie ein begehrendes Bewusstsein voraus. Kurz: *In Metonymie und Metapher spricht sich assoziativ ein menschliches Begehren aus.*

Solche Thesen scheinen dem Unbewussten oder Vorbewussten (denn die genannten Beispiele sind ja nicht solche, die der Zensur unterliegen, bedürfen also nicht des Eindringens in psychoanalytische Tiefen) eine ziemlich hohe Reflexionsfähigkeit zuzutrauen. Sind wir es nicht gewohnt, Metaphern und Metonymien für besonders anspruchsvolle Verwendungen der Sprache zu halten? (So anspruchsvoll übrigens, dass der Streit der genauen Abgrenzung der beiden und der präzisen Bestimmung vor allem der Metonymie noch lange dauern wird.) Denkt also das Denken noch einmal, bevor wir es gedacht haben?

Solche Einwände verfehlen das Wesentliche der Argumentation: Da denkt kein Denken, bevor gedacht wird. Was mit Metonymie und Metapher beschrieben wird, ist nicht ein eigenständiges Denken, das ich dann einholen kann oder auch nicht. *Metonymie und Metapher sind die Prozesse, in denen sich eine menschliche Welt, eine Begehrenswelt erst artikuliert; sie sind damit aber auch die Möglichkeitsbedingungen des Denkens überhaupt!*

Wenn wir uns endgültig von der irrigen Idee verabschiedet haben, dass die Welt uns neutral entgegentritt und uns einlädt, mit ihr dies oder jenes zu machen oder von ihr zu denken; wenn wir die Welt radikal als das Korrelat eines Subjekts begriffen haben, das diese Welt allererst in seiner Ordnung, Gliederung, Gewichtung, eben: *Artikulation* zu entwerfen hat – dann kann dieser Entwurf nur geschehen, indem sich die Elemente der Welt in ein Geflecht von Beziehungen zueinander begeben. Genau das beobachten wir doch auch, dass nämlich die Dinge und Menschen aufeinander verweisen, dass sie eben nicht *erst* isoliert stehen und *dann* verbunden werden müssten. Sie sind immer schon, insofern wir Bedeutsamkeit stiften, miteinander in Kommunikation.

40 Lacan: Les psychoses. 260. Jakobson entwickelt diese These in: Randbemerkungen zur Prosa des Dichters Pasternak [1935]. In: Jakobson: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 192–211.

Der Ort, von dem her der Entwurf dieser Bedeutsamkeit geschieht, ist ein Nirgendwo – ein Nirgendwo und ein Nichts, das uns später noch näher beschäftigen wird. Der Horizont der Unbestimmtheit, der sich im Begehren eröffnet und seinerseits als Bestimmungsgrund der Gegenständlichkeiten fungiert, lässt sich selbst nicht noch einmal einholen und zu einer Gegenständlichkeit machen. Mit anderen Worten: Was wir wirklich begehren, das wahre Objekt unseres Begehrens *gibt es nicht*.⁴¹ Nur weil es das nicht gibt, begehren wir wie Menschen: indem sich das Begehren verschiebt und verdichtet. Lacan nennt dieses Objekt, das es nicht gibt, auch das Objekt *a*. Das ist nur eine Weise das anzudeuten, was sich begrifflich kaum noch fassen lässt, weil ihm das fehlt, was für eine Be-Greifen vorausgesetzt sein müsste: die Kontur des Gegenständlichen. Zugleich tritt das Objekt *a* immer als ein *verlorenes* auf: Davon erzählten ja sowohl der platonische Mythos als die cartesische Episode! Dadurch wird auch die Rhetorik der Liebe verständlich, die sich nun, wo der wahre Geliebte gefunden ist, wie vervollständigt fühlt – wieder denkt man an Platon –, so als sei das gefunden, was man immer suchte etc.

Lacan geht selbst auf den Vorwurf des Intellektualismus ein. Was die Zeitgenossen Freuds empörte, war nicht, so Lacan, dass er von der Sexualität gesprochen hat. Das sei ein akzeptierter wissenschaftlicher Gegenstand gewesen. Was Empörung hervorrief, sei die Tatsache gewesen, dass Freuds Unbewusstes, seine Triebe so „vernünftig“ waren!⁴² Und Lacan fügt hinzu, seine Hörer mögen allen misstrauen, die diesen Vorwurf des Intellektualismus teilten.⁴³ Aber ist das nicht doch etwas viel verlangt: Metapher und Metonymie als sprachliche Prozesse sollen konstitutiv unsere Sinnstiftung anleiten?

Um hier ein wenig Klarheit zu gewinnen, muss man sich nur einer simplen Tatsache erinnern: Die Ähnlichkeit, die in den Theorien der Assoziation immer fungiert und mit der wir alltäglich umgehen wie mit der größten Selbstverständlichkeit der Welt – diese Ähnlichkeit ist alles, *nur keine objektive Eigenschaft*! Es gibt radi-

41 Eine schöne Formel für die Vorstellung jenes wahren Objekts, die zugleich den richtigen Schluss zieht – dass nämlich in seinem Genuss die Verschiedenheit der Geschmäcker ihr Ende findet (was diese Verschiedenheit endgültig als eine gewissermaßen äußerliche Verunreinigung eines an sich rechten Begehrens erweist) –, liefert wiederum Locke: „Could we suppose their relishes as different there [im Jenseits] as they are here, yet the Manna in Heaven will suit every one's Palate.“ (277)

42 Man hat also einen guten Hinweis darauf, *wann* sich der Übergang vollzog von einer Sicht, in der es Vernunft auf der einen Seite und Leidenschaften auf der anderen gab, zu jener anderen, die Vernünftigkeit selbst als Frage betrachtete und diese gemeinsam mit der „Leidenschaft“ entstehen ließ.

43 Lacan: L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In: *Écrits I*. 490-526. 520. Im gleichen Text schlägt Lacan übrigens auch seine strukturelle Lesart der Freud'schen Rede von einem „Kern unseres Wesens“ vor.

kal keine Möglichkeit, Ähnlichkeit objektiv auszuweisen oder zu bestätigen. Ebenso kann ich eine Person auf der Straße einem Bekannten ähnlich finden, während ein Freund, der neben mir läuft und den Bekannten ebenfalls kennt, jede Ähnlichkeit abstreitet. Zwar kann ich ihm sagen: „Doch! Sieh mal die Mundpartie!“ Aber zum einen ist es dann immer noch nicht sicher, dass mein Freund die Ähnlichkeit sieht; und zum anderen: Selbst wenn er sie sieht, dann heißt das, dass man zwar den Blick eines anderen auf eine Ähnlichkeit lenken kann; vollziehen muss er sie selbst.⁴⁴ Denn dass es ein aktiver Vollzug ist, der dazu erfordert wird, das zeigt die Tatsache, dass der andere, nachdem er die Ähnlichkeit bemerkt hat, die unbekannte Person anders sehen wird, gewissermaßen *als andere*.⁴⁵ Der Beweis: jenes ununterdrückbare gedämpfte Lachen, das einen kurz im Vollzug der Ähnlichkeit überkommt. Dieses Lachen ist keines der Belustigung, sondern wie ein Ventil, aus dem die Spannung und Verblüffung abgeleitet wird, die sich daraus ergibt, dass einer, der eben noch er selbst und damit „irgendwer“ war, plötzlich wie ein anderer ist und doch nicht der andere ist.

Aber dass es keine objektive Ähnlichkeit gibt, das lehrt nicht nur die Erfahrung, sondern auch die Natur der Sache. Denn Ähnlichkeit kann allein deswegen keine objektive Eigenschaft sein, weil sie eine *Beziehung* ist. Und Beziehungen, Relationen sind nun einmal ihrem Wesen nach logische und nicht reale Eigenschaften. Man sieht, wie sich der Begriff des Logischen verschieben muss, um seinem grundsätzlichen Niveau gerecht werden zu können. Die Ähnlichkeit – ein Grundsatz, unter den wir praktisch durchgehend unsere Welt ordnen – ist ja kein formallogischer Grundsatz. *Im Gegenteil, sie ist Ermöglichungsgrund der Bedeutungen, die erst das Material der Logik bilden sollen, indem sie Ermöglichungsgrund der spezifischen Identität ist, die Dinge für uns bekommen können: Sie werden nämlich erst zu dem, was sie sind, indem sie auch etwas anderes sind! Die bemerkte Doppeltheit*

44 Sie ähnelt darin den Phänomenen des *esprit de finesse*, die Pascal beschreibt: Ihre Prinzipien sind „vor aller Augen“, nicht artifiziell, zugleich aber so vielfältig und fein, dass es fast unmöglich ist, nicht eines von ihnen zu übersehen. Und es macht unendliche Mühe, sie jemandem sichtbar zu machen, der sie nicht schon sieht. Allerdings ist auch deutlich, dass nach Pascals Beschreibung die gesamte Komplexität der Welt, d.h. alles, was sie an Sinn jemals wird gewinnen können, indem ihre Elemente unendlich viele verschiedene Beziehungen eingehen, schon in der Welt liegt. Das ist und bleibt eine zweifelhafte metaphysische Voraussetzung: Vielmehr vollzieht sich in jedem Augenblick eben die Bestimmtheit der Welt aufs Neue, mit ihrer Aura der Unbestimmtheit, ohne aber dass sich sagen ließe, der Sinn, den ich so finde, läge in metaphysischer Weise schon in ihr. Dies ist vielmehr gerade der transzendente Sinn, der der Auffassung je notwendig zugeschrieben wird.

45 Mit einem aktiven Vollzug ist natürlich eine Konstitutionsleistung gemeint, die einen Sinn stiftet, der zuvor nicht gegeben war.

der Gegenständlichkeiten – dass nichts nur ist, was es ist – ist also nicht etwa eine nachträgliche Beeinträchtigung, sondern die einzige Möglichkeit, unter der dem menschlichen Bewusstsein überhaupt etwas erscheinen kann. Daher ist noch der Versuch, einen formallogisch kohärenten Begriff von Ähnlichkeit zu entwickeln – wogegen nichts spricht – von der Ähnlichkeit im ersten, grundlegenden Sinn abhängig, einem Sinn, der sich niemals wird formalisieren lassen, *weil er die Grundlage aller formalisierten wie nicht-formalisierten Vernunft ist.*⁴⁶

Das lässt sich auch daran ersehen, dass Tiere keine Ähnlichkeit kennen. Ein Hund mag nicht zur Entscheidung kommen können, ob dieser oder jener Mensch sein Herrchen ist oder nicht (wenn der sich z.B. verkleidet hat). Das heißt ja nicht, dass er eine Ähnlichkeit sieht. Er sieht im Gegenteil sein Herrchen, und er sieht es doch nicht. Der Hund befindet sich also in dem Zustand, den die Stoiker für die Natur der menschlichen Willensschwäche gehalten haben, und vielleicht passt ihre Beschreibung auch wirklich nur hier. Denn Ähnlichkeit ist gerade die Vermittlung dieser beiden einander widersprechenden Auffassungsweisen: Etwas ist es selbst, und auch noch ein anderes. Man verzeihe den ein wenig kryptischen Stil; aber eine griffigere Formel wie z.B. „Ähnlichkeit ist das Bewusstsein einer Nicht-Identität bei partieller Identität“, hat das Problem, dass sie eben die Identitäten schon voraussetzt, um deren Konstitution es gerade geht. Jene kryptische Formel fasst *die einzige Weise zusammen, in der uns Identität überhaupt erscheint. Dabei ist aber das, was es für sich wäre (wenn das denkbar wäre), ein Anknüpfungspunkt einer unvorhersehbaren Vielzahl von anderem, was es auch ist.* Jedes ist ein Etwas, wird man sagen; liegt darin nicht, dass die vorgestellte Betrachtungsweise einer formal-ontologischen bzw. formal-transzendentalen den Platz räumen muss? In der Tat ist alles, was uns in irgendeiner Weise begegnen kann, ein Etwas. Die Ergebnisse einer „klassischen“ transzendentalen Analyse werden ja auch nicht bestritten. Es wird nur behauptet, dass diese Sichtweise ein möglicher, sicherlich privilegierter, aber nicht der einzig heilbringende Zugriff auf unsere Gegenständlichkeiten ist. Denn auch hier gilt ja, dass alles es selbst und anderes als es selbst ist: Alles, was uns begegnet, ist ein Etwas. Darin hat die Formel ihre unbestrittene Universalität. Aber ein Etwas ist doch etwas anderes als dieses oder jenes; der empirische Gegenstand ist ja nicht identisch mit „ein Etwas“ – sonst wäre „ein Etwas“ eben nicht mehr die allgemeinste weil formallogische Form von Gegenständlichkeit, sondern im krassen Gegensatz dazu ein Eigenname. D.h.: dass wir jene transzendente Struktur der Identifizierung anwenden können, die scheinbar direkt auf ihren Gegenstand zugeht und ihn

46 Ein Beispiel: Jede Verwendung eines Begriffs als Regel für einen Fall, also jede noch so durchschnittliche und banale, praktische Rede setzt eine Ähnlichkeit der Dinge untereinander voraus, die sich unter einen Begriff ordnen. Diese Ähnlichkeit wird vollzogen, sie wird mit einer gewissen Regelmäßigkeit vollzogen – *ausweisen* lässt sie sich nicht.

synthetisiert, setzt ein Bewusstsein voraus, dem sich Sein als Bestimmtheit gibt, eine Bestimmtheit, die niemals mit dem Bestimmten schlicht zusammenfällt.

Dass wir formale Logik und Transzendentalphilosophie betreiben können, liegt also an der Struktur jenes Bewusstseins, für das alles es selbst und noch ein anderes ist. Formale Logik und Transzendentalphilosophie sind dann insofern die allgemeinsten aller Wissenschaften, als sie von den unzähligen „anderen“, die alles, was ist, noch sein kann, sich auf die beiden „Alterminationen“ stützen, die jedem immer zukommen müssen: dass es *etwas* ist und dass es *für jemanden* ist. Auf diese *Wesenseigenheiten*, zumal die letzte, muss ich mich natürlich auch stützen. Heißt das, dass es keine andere Philosophie als eine so verstandene Transzendentalphilosophie geben kann? Nein, aber eine andere Philosophie kann niemals erste oder letzte Philosophie sein. Diesen Anspruch, der dogmatischer wirkt, als er wirklich ist, kann die Philosophie wohl nicht gut aufgeben.

Aber ist es nicht wieder eine Naivität zu glauben, man könne durch eine Analyse des noch so transzendentalen Bewusstseins wirklich den Bedingungen von Sein für uns auf die Spur kommen? Muss man nicht in Pascals berühmtem Satz auch den ersten Teil beachten, anstatt sich auf den nur scheinbar triumphalen zweiten zu beschränken: „Durch den Raum erfasst und verschlingt das Universum mich wie einen Punkt: Durch das Denken erfasse ich es.“⁴⁷? Habe ich nicht selbst in mindestens zwei Richtungen die Beschränkung auf eine echte Transzendentalphilosophie aufgegeben, indem ich die Bindung an ein Begehren, das meines ist und doch nicht (!), und an einen Leib bzw. die materialen Gegebenheiten eingeführt und ausgiebig gewürdigt habe?

In Wirklichkeit besteht da kein Widerspruch, denn die Altermination eröffnet gerade durch ihren Prinzipiencharakter nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit, Welt und Subjekt sowie ihr Verhältnis in solcher, selbst alterminierender Weise zu fassen. Begehren und Materialität sind dann die, ihrerseits einander korrelierten Alterminationen von Subjekt und Welt, in die sich eine Transzendentalphilosophie gewissermaßen verdoppeln muss, auch wenn sie dadurch Gefahr läuft, ihre Absolutheit einzubüßen. Aber eben das ist die Lehre der Altermination: dass nichts, auch nicht die Transzendentalphilosophie absolut sein kann, und zwar aus wesentlichen Gründen (und nicht etwa, weil das Absolute aus der Mode gekommen ist).

Ich habe oben gesagt, dass dasjenige, was etwas nur für sich genommen wäre, ein Anknüpfungspunkt einer unbestimmten Vielzahl von Ähnlichkeiten und Nähen ist, die sich allererst in den durch das Begehren gebahnten Wegen eröffnen. Dieser Satz deutet zwar halbwegs das Richtige an, er ist aber dennoch in mehr als einer Weise falsch. Dass nichts einfach nur für sich besteht, war ja bereits ausgeführt wurden.

47 L. 113. Gedanken über die Religion und einige andere Themen. 81.

Somit operiert der Satz mit einer Fiktion, die aber unvermeidlich ist. Andererseits lässt sich aber auch nicht sagen, dieses X sei ein Anknüpfungspunkt. Denn in den Alterminationen erweist sich das X als ein bestimmtes, also weder als ein bloß formales X – also nicht etwa ein Rückgang auf Kants Ding an sich, vielmehr: Es gibt nichts, es sei denn es erscheint – noch als ein Punkt. Punkt bezeichnet ja jenes Element, das durch nichts gekennzeichnet ist als durch seine einfache (simple) Identität mit sich selbst. Alle Beziehungen, die sich von einem Punkt aussagen lassen, sind ihm *äußerliche*. Der Punkt besteht schon mathematisch als die Null der Dimensionen, und das entspricht eben auch der Logik der Altermination. Was hier aber beschrieben werden soll, ist eine „Gegenständlichkeit“, die sich im Zuge ihrer Alterminationen zunehmend bestimmt, und das nicht nur in äußerlicher Weise. Das heißt aber, dass diese immer schon *etwas* ist und nicht nur ein Punkt. Aber ist das nicht ein Rückfall in eine „vorkritische“ Sichtweise? Dann muss also das Gegenständliche in seiner Bestimmtheit wieder vorausgesetzt werden? Und die „zunehmende Bestimmung“ wäre nichts weiter als das, was Husserl immer schon mit seinen Horizonten und den Auffassungssynthesen angezeigt hat?

So einfach ist es nicht. Die Bestimmtheit der Gegenständlichkeit vor aller Bestimmung ist eine Voraussetzung, die wir *nur rückwirkend* einlösen können. Wir hatten schon ausgeführt, wie sich das Bewusstsein in seiner Tendenz zur Einstimmigkeit beständig über die Inkommensurabilität der Auffassungen unterschiedlicher Subjekte sowie seiner eigenen Auffassungen zu verschiedenen Zeiten oder in verschiedenen Situationen hinwegtäuscht. So geht dieses Bewusstsein, d.h. dasselbe gefasst als empirisches, als Geist, davon aus, dass immer schon alles bestimmt ist, eindeutig und ein für alle Mal. Was wir dann im Alltag oder in der Wissenschaft machen, ist doch nur, dass wir diese *vorausgesetzte* Bestimmtheit nach und nach in eine *bekannte* Bestimmung übertragen. Aber etwas hat diese Sichtweise doch für sich: Wir erfahren doch meistens eine ziemlich stabile Welt, und die Kommunikation mit den anderen läuft doch in vielen Fällen auch sehr gut, zumindest funktionierend; wir können Wissenschaft betreiben und uns darüber streiten, ob wir uns dabei verstehen – so weit scheinen wir uns zu verstehen und *dasselbe* zu meinen. Es reicht ja nicht, auf die grundsätzliche und nur noch spekulative Möglichkeit, dass wir uns selbst darin noch irren, oder auf bekannte und philosophisch wenig produktive Phänomene wie die Farbenblindheit hinzuweisen.

DIE TEXTUR DER MATERIALITÄT

Gibt es also nicht doch eine ganze Reihe von Hinweisen darauf, dass die Welt tatsächlich immer schon bestimmt ist? Zunächst einmal besagt Transzendentalphilosophie ja nicht einfach naiver Idealismus. Ich mache mir nicht die Welt wie Pippi

Langstrumpf, ganz einfach wie sie mir gefällt. Das Materielle hat seine eigene, innere Strukturiertheit, eine gewisse Form von „Bestimmtheit“. Um diese Bestimmtheit aber von der transzendentalen abzugrenzen, spreche ich von „Textur“.⁴⁸ Denn damit ist zuerst nichts weiter gemeint als die schlichte Tatsache, dass sich mir die Materialität in spezifischer Weise, gewissermaßen stumm, entgegenstemmt. Das selbe tut im Übrigen auch mein „Innenleben“, meine „Gefühle“: auch diese haben ihre Textur. Denn beides – Materialität und Gefühl – sind zuerst und zunächst *unverstanden*. Sie sind nichts als der Widerstand und die Grenze, die sie den Auffassungen eines Subjekts entgegenbringen.

Einer der langlebigsten Irrtümer der Denkgeschichte ist die Auffassung, dass die Materie in sich betrachtet reine homogene Masse sei, damit gewissermaßen auch das absolute Negativ jedes Denkens und nicht dessen Ansatzpunkt, sondern, als Unerfassliches, sein Ende. Die Idee einer homogenen Materie ist nichts als eine reine Abstraktion, ohne jeden Anhalt in der Anschauung. Materie ist niemals einfach nur homogen. Erfahrbar, phänomenal gegeben ist immer nur eine Materie aus Maserung, Textur, Linie, Kraft, Spannung, Richtung, Körnung. Man muss dazu nur jemanden befragen, der tatsächlich mit Materie umzugehen hat: Man kann nicht mit jedem Holz alles machen, man muss sich zusätzlich nach seiner Maserung richten, muss also eine schon gegebene Strukturierung des Materials berücksichtigen – übrigens in letzter Konsequenz eine ganz individuelle: Als Leibniz die adeligen Gäste bat, in den Herrenhäuser Gärten zwei identische Blätter zu finden, hat er auf etwas durchaus Entscheidendes hingewiesen. Es sind bekanntlich metaphysische Motive, die Leibniz zu der Überzeugung brachten, dass es keine zwei verschiedene und doch vollkommen identische Blätter geben könne, das sogenannte Prinzip der Identität der Ununterscheidbaren (ein Prinzip, das übrigens im Licht der vorgestellten Theorie der Stiftung von Identität durch Altermination neu beleuchtet werden könnte). Dabei müssen wohl die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen als Teil der inneren, metaphysischen Bestimmtheit des Gegenstandes aufgefasst werden. Dar-

48 Ich übernehme diesen Begriff der Textur, in seiner Entgegensetzung zum Text, von Günter Figal, vgl. dazu Figal: Über die Schönheit der modernen Kunst. Dort 79 f. Für Figal sollen die Begriffe Text und Textur die metaphysisch belasteten und auf einer unzulässigen Trennung zusammengehöriger Aspekte beruhenden Begriffe Form und Materie ersetzen. „Die Form der Erscheinungsdinge ist *Text*, der in der *Textur* als der Beschaffenheit der Strukturelemente steht. Er ist dieser Beschaffenheit nicht ein- oder aufgeprägt, sondern geht als Ensemble herausgehobener Momente aus dieser hervor, ohne sich je von ihr abzuheben.“ (79) Die „Erscheinungsdinge“ sind Kunstwerke, und Figals Analyse ist denn auch eine ausgesprochene Theorie der Kunst. Es ist klar, dass mein Zugriff darüber hinausgeht. Doch die Kunstwerke bringen ja nicht etwas ganz Neues in die Welt, sondern bringen vielmehr eine Struktur selbst zur Erscheinung, die in aller Erscheinung, in allem Sich-Geben von Dingen wirksam ist.

über hinaus, über diese gewissermaßen empirischen (aber von Leibniz metaphysisch gedeuteten) Bestimmtheiten hinaus lässt sich von diesen Gegenständen nur noch ein weiteres Element behaupten, nämlich das *innere Gesetz* (*lex insita*), das alle Bestimmtheiten miteinander in Verbindung setzt.⁴⁹ Dieses Gesetz hat die paradoxe Eigenschaft, Gesetz zu sein, d.h. Regelmäßigkeit zu etablieren, und doch vollkommen individuell zu sein: *Ein Gesetz, das nur für einen einzigen Gegenstand gilt!*

Das lässt sich nun, wie gesagt, auf scheinbar sehr banale Beispiele anwenden: Man wird nämlich auch keine zwei Bäume mit derselben Maserung, Größe, Gestalt finden. Ebenso muss sich ein Landwirt überlegen, wie er seine Äcker nutzt; nicht jeder eignet sich in gleicher Weise für dieselben Sorten von Getreide. Man sieht aber sofort, wie in diesen Beispielen eine bloße interne Bestimmung der Textur bereits überschritten wird, nämlich in diesen Fällen hin auf eine Altermination der Verwendung und Nutzbarmachung. Dass das nicht die einzige Kategorie der Altermination der Materie ist, ist offensichtlich. So setzt Kunst die Textur der Materie zu ihren eigenen, anderen Zwecken ein („Zwecke“, die nicht mehr so leicht zu definieren sind). In der Skulptur ist immer noch der Stein als ein solcher anwesend. In diesem Streit von Welt und Erde (wie sich Heidegger ausdrückt)⁵⁰ besteht ganz eigentlich Kunst, vor allem die bildende (aber ebenso auch die Wortkunst). Man mag das an den Skulpturen Michelangelos sehen: Zwar ist von ihm das Diktum überliefert, das Bildhauern sei leicht, da man nur wegschlagen müsse, was nicht zur Figur gehört; so behauptet er gewissermaßen eine Teleologie des Schaffens, wonach die Skulptur schon „in“ der Materie „steckt“ und nur befreit werden muss. Andererseits aber lässt er nicht selten seinen Skulpturen an einigen Stellen ihre materiale Rohheit: Sie ersteigen gewissermaßen aus einer unförmigen Masse Steins, an die sie verhaftet bleiben. Aber nur weil diese Masse „unförmig“ ist, heißt das nicht, dass sie nicht ihre eigene Textur hätte. So lässt sich die besondere Körnung und Rauheit des Steins erkennen, vielleicht erfühlen, die Maserung des Marmors noch errahnen zwischen den Abbruchstellen. In der Nouva Sagrestia in den Capelle dei Medici in Florenz ist es gar ein ganzes Gesicht, das noch fast unbehauen geblieben ist; ausgerechnet der „Tag“ wird von einem ausgearbeiteten Männerkörper versinnbildlicht, dessen Haupt fast nur Textur ist und dem umso rätselhafter ein leerer Blick entsteigt. Der Effekt ist besonders stark durch den Kontrast mit der „Nacht“, einem jungen vollen Frauenkörper, der nicht nur vollständig ausgearbeitet ist, sondern so glattpoliert, dass er wie von Mondlicht erstrahlt.⁵¹

49 In: De ipsa natura. GP IV, 507. Auf diese *lex insita* werden wir in III, 4 zurückkommen.

50 In: Der Ursprung des Kunstwerks. In: Holzwege. 1-74. 35.

51 Die Renaissancekirchen von Florenz sind allgemein ein gutes Exempel für den Umgang mit der Textur der Materialität, und zwar gerade weil diese Kunst sich von der großen Gegenständlichkeit der Figuren und Symbole (von Jesus, Maria, Johannes, Damian und

Der Streit von Erde und Welt ist bei Michelangelo unmittelbar in Szene gesetzt (und das im Übrigen ganz gleich, ob er z.B. die Absicht hatte, den Kopf des „Tags“ unbehauen zu lassen, oder ob dieser einfach nicht vollendet wurde)⁵². Somit wird auf eine Materie hingewiesen, die *als solche niemals fassbar wird*. So wie es keine bloße Wahrnehmung gibt, so gibt es nämlich in Wirklichkeit auch keine bloße Materie.

Die unbedachte Rede von der Materie beruht auf einem zweiten, ebenso folgenreichen Irrtum, nämlich auf der Substantialisierung der Materie. *Wir müssen uns aber von jedem Begriff der Substanz lösen*. Lockes Ausführungen im § 2 des Substanzkapitels (Kapitel XIII) des zweiten Buchs des *Essay* sind hier richtungsweisend. Die Frage ist dort, wie man zu der Vorstellung einer Substanz gelangt. Lockes

Cosmas, Lorenzo etc., dem Kreuz, den Attributen der Heiligen, dem Buch, das Maria bei der Verkündigung liest usw.) in immer kleinere Details vorarbeitet, die immer an einem Punkt ihre darstellende Funktion einbüßen, um in Arabesken überzugehen. Auch diese haben teilweise noch darstellende Elemente (etwa wenn sie Blütenzweige, Seile, Blätter oder auch die Symbole der Familienwappen verwenden und variieren). Aber unweigerlich kommt der Punkt, wo das sinnlich Inszenierte keine Darstellung mehr ist. Es ist aber immer noch sinnliche Inszenierung, und das heißt dann immer auch: Inszenierung des Sinnlichen. Jenseits dieser Stufe bleibt nur die bloße Textur des Materiellen, die als letzte Stufe der Inszenierung des Sinnlichen selbst nicht noch einmal manipuliert werden kann, wohl aber gezielt eingesetzt. D.h. in solchen durchkomponierten „Gesamtwerken“ findet sich eine feine und unterschiedlich rhythmisierte Abstufung der Verhältnisse von Materialität und Bestimmung. Immer muss aber eine Textur zuerst *hingenommen* werden.

- 52 Interessant ist es aber doch, dass es ausgerechnet der „Tag“ ist, der so unbestimmt bleibt, und ausgerechnet am Kopf. Im Licht des Tages, unter der hellen Sonne wird die Wahrheit erschaut, geben sich die Dinge und Menschen in ihrem wahren Sein und Sinn dem aufmerkenden Auge. Diese uralte Metaphorik untergräbt die Statue, ob beabsichtigt oder nicht: Das Licht der Sonne ist wohl zu hell, es hindert den Blick eher, als dass es ihn lenkt; daher geht der Blick des „Tages“ auch wirklich ins Leere. Hier ist eine Helle am Werk, die nur eine Chimäre des zu Erkennenden sichtbar werden lässt und daher keinen Blick lohnt. Man könnte an die Überbelichtung denken, die in den naturalistischen und szientistischen Ideologien unserer Tage der Welt zugemutet wird. Man kann das Bild zugleich umdrehen: Im so verstandenen Tageslicht – also in der Voraussetzung einer gleichmäßigen und neutralen Erscheinung – erscheint gerade nichts wirklich bestimmt. Es bedarf zu solcher echten Bestimmung, die etwas klar Umrissenes zum Vorschein bringt, einer anderen, einer bescheidenen Beleuchtung – ganz so, wie ja auch Descartes seine Naturphilosophie im *Discours* damit einleitet, er wolle es wie die Maler machen und seinem Bild etwas Schatten beimischen (AT VI. 41 f.)! Es ginge dann um nichts anderes als um die *Universalität des phänomenologischen Prinzips der Abschattung*, die all unsere Überlegungen leitet.

Antwort darauf ist denkbar einfach: Wir stellen in der uns umgebenden Welt eine gewisse Regelmäßigkeit der Eindrücke, der *Sensations* fest. Dieser Regelmäßigkeit glauben wir eine Ursache unterlegen zu müssen, oder genauer: eine Stütze. Damit gelangen wir zum Begriff der Substanz. Dabei bleibt sie aber genau das, was ihr lateinischer Name sagt: eine Unter-Stellung. Substanz *im Allgemeinen* ist für Locke nur ein billiger Name für etwas, das sich nicht weiter bestimmen lässt und das nur das ist: etwas. Er illustriert dies am Beispiel jenes Inders, der meinte, die Erde ruhe auf einem riesigen Elefanten. Als man fragte, worauf diese stehe, antwortete er: auf einer Schildkröte. Und worauf ruht diese? – Auf *etwas*. Die wahre Naivität liegt hier aber für Locke nicht auf Seiten des Inders, sondern auf derjenigen der klugen Philosophen, die meinen, mit dem Wörtchen „Substanz“ schon eine wirkliche Antwort gegeben zu haben, wo sie doch nur den Ort des Problems bezeichneten.

Aber wie soll dann die Materie gedacht werden, wenn sie einerseits nicht als Substanz verstanden werden soll, wenn sie aber andererseits einer Transzendentalphilosophie nicht widerstreiten soll, wenn außerdem drittens die Forderung erhoben wird, dass ihr Verständnis ein differenziertes zu sein hat und nicht die Idee einer homogenen Masse? Führt eine Konzeption, die sich wie die Locke'sche auf die *Sensation* stützt nicht auf einen psychologistischen Atomismus, so wie andererseits die Idee einer diskreten Masse auf einen physikalischen Atomismus führt? Löst sich die Welt also in ein Gewirr von Eindrücken auf, das unser Gehirn in geregelter Weise ordnet? Wären also die Selbstverständlichkeiten unserer alltäglichen Auffassung, vor allem die der *Beständigkeit* der Dinge, nicht mehr transzendental aufzuklärende Tatsachen, sondern schlichte Illusionen der Wahrnehmung?

Lockes Auffassung von „*Sensation*“ scheint in solche Richtungen zu gehen: Das physikalisch Wahre ist für ihn zweifellos das Ausgedehnte mit seinen klar erkennbaren Eigenschaften wie Größe, Gestalt, Bewegung/Ruhe und Zahl, denen er noch die Solidität, die Undurchdringlichkeit hinzufügt. Dieses physikalisch Wahre wird als ein anderes wahrgenommen, nämlich je nachdem als Farbe, Ton etc.⁵³ Und in der Tat fasst Locke die *Sensation* primär als einen immer isolierten Eindruck auf, der dann vom Geist (*mind*) synthetisiert wird – der Schritt, an dem sich auch der Ursprung des Substanzbegriffs ankündigt.

53 Man sieht, wie nahe sich „Rationalismus“ und „Empirismus“ gelegentlich kommen können. Descartes hatte ja bereits dieselbe These vertreten. Der Unterschied – ob man die Undurchdringlichkeit ein- oder ausschließt – hat mit den Kriterien zu tun, nach denen das Ausgedehnte bestimmt wird. Bei Descartes ist das Kriterium der Wesenserfassung die klare und deutliche Erkenntnis; diese gibt uns ausschließlich, solange es um Ausgedehntes geht, die Geometrie. In dieser gibt es aber keinen Platz für eine Undurchdringlichkeit, schließlich kann ich z.B. zwei Flächen „zur Deckung bringen“. Dagegen fragt Locke von Anfang an nach invariablen und irrelativen Eigenschaften einer *physikalischen* Welt (an sich).

Aber man muss diesem Begriff von *Sensation* nicht unbedingt folgen. Stellen wir es phänomenologisch auf die Probe und fragen wir, wie Materialität uns wirklich *erscheint*. Die Antwort ist dann, dass, wo immer ein Begriff von Materialität zum Tragen kommt, der ihren Selbststand und ihre Beständigkeit, sowie das Massenhafte an ihr betont, die Vorstellung einer *Widerständigkeit* leitend ist. Meine These wird also lauten: *Materie erscheint immer als Widerständigkeit*; allerdings nicht in einem bloß allgemeinen und abstrakten Sinn. *Sie erscheint vielmehr immer als bestimmte Widerständigkeit*. Auf dieser Grundlage macht weder die Beständigkeit des Materiellen noch seine „von uns unabhängige“ Textur ein Problem für eine Transzendentalphilosophie. Erklären wir uns näher.

Diese Widerständigkeit gehört sichtlich eher in den Bereich, der jene Sinne angeht, die in direktem Kontakt zu Materiellem stehen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn es dieses Paradigma ist, das die Philosophen der frühen Neuzeit nicht selten in der Bestimmung der *Realität* des Materiellen angeleitet hat. Das *Wesen* der Körper mag auch nach Descartes in der geometrischen Ausdehnung bestehen; ihre *Realität* bekundet sich immer durch eine direkte Berührung des Körpers, so sehr, dass für Descartes etwa das Beispiel des Blinden und seines Blindenstockes zur Erklärung des Sehens herhalten muss!⁵⁴ Man meinte, in der Kausalität durch Berührung die einzige intelligible Weise der Verursachung im Körperlichen gefunden zu haben, und lernte so am Billardtisch Physik. Freilich erkaufte man sich die (zumindest scheinbare) Verständlichkeit der Kausalität an dieser Stelle durch die radikale Unverständlichkeit der Vermittlung dieser Berührungen in heterogene sinnliche Eindrücke. Aber man hat doch etwas Richtiges damit getroffen, nämlich dass die Berührung für die Konstitution des Sinns der Realität von Körperlichkeit allgemein (unserer wie korrelativ der umgebenden) zentral ist.

Aber im Versuch, diesem Paradigma die nötige Weite zu geben, um als Grundlage einer Naturphilosophie taugen zu können, übersah man die Vielfalt der Weisen der Berührung. (In Wirklichkeit übersah man sie nicht; es findet sich in diesen Texten sogar ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Vielfalt taktil-sinnlicher Eindrücke. Man versuchte sie aber ihrerseits auf die Homogenität von einem Materiellen überhaupt zu reduzieren, um eine *universale* Kausalität begründen zu können.) Überlegen wir: Jedes Stück Holz, hatten wir gesagt, hat seine ihm eigene Strukturiertheit, seine Textur. Es lässt sich seine Maserung ansehen, vor allem aber macht es sie auch in dem Versuch geltend, es zu bearbeiten, d.h. durch einen Kraftaufwand und mithilfe von Instrumenten (schneidenden, sägenden, schnitzenden, schlagenden) zu modifizieren. Verschiedene Baumarten haben ihre je eigene Festigkeit und Biegsamkeit, ihre ganz spezifische Form von *Widerständigkeit*, über die erschöpfend wohl niemand wirklich, wenn aber, dann ein geübter Tischler Auskunft geben kann. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Weisheit der alten Handwerksberufe in jeder

54 In der *Dioptrique*: AT VI. 84.

Hinsicht die Kenntnisse von mit modernen Hilfsmitteln durchgeführten Forschungen übertrifft. Es soll nur heißen, dass nur der Tischler *anschaulich* jene Art von Widerständigkeit kennt, die der Statiker in andere Ordnungen extrapoliert, um ein Haus zu errichten, das sein eigenes Gewicht tragen kann. Dass es bei allen „Stoffen“ so etwas geben mag wie kritische Grenzen, jenseits derer ihr Verhalten sich ändert (also z.B. dass ein gewisser Stein zwar bis zu einem gewissen Gewicht keinerlei Anzeichen einer Beanspruchung zeigt, jenseits dieser Grenze aber zusammenbrechen wird), ist damit ebenfalls nicht ausgeschlossen. Ganz im Gegenteil, denn die Erfahrung der Metastabilität ist sehr viel älter als ihre Theorie und als die detaillierten Kenntnisse über ihre jeweiligen Erscheinungsformen.⁵⁵ In den Erfahrungskennntnissen der Handwerker sind also (nicht wie in einem nostalgisch zurückgesehenen, sondern als in ihrem ganz konkreten Ursprung) jene Wesenseinsichten in Materialität überhaupt bereits gesetzt, die eine modernere Analyse des Stofflichen in präziser Weise und weit über das Maß des handwerklich Erfahrbaren hinaus nur bestätigen kann. *Materialität ist immer eine bestimmte. Ihre Bestimmtheit ist dabei, soweit es die arbeitende Auseinandersetzung mit ihr, ihre „Verarbeitung“ betrifft, eine der spezifischen wie individuellen Formen der Widerständigkeit des Stoffes.*

55 Zum Begriff der Metastabilität vgl. Gilbert Simondon: *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Bereits die ‚Introduction‘ ist hier aufschlussreich; das erste Kapitel des Ersten Teils bringt darüber hinaus eine scharfsinnige Kritik des hylemorphistischen Denkschemas – ein Schema, das die Vorstellung einer bloßen Materie erst möglich macht. Simondon beschreibt im Gegensatz hierzu detailliert, was bei der „Formung“ einer „Materie“ wirklich geschieht und wie schon bei einfachsten Beispielen (etwa der Herstellung eines Ziegelsteins) der Gegensatz von Form und Materie durch eine zweifache Linie von Operationen ersetzt werden muss, die sich so aufeinander zu bewegen, dass schließlich der Ton in eine Form gefüllt werden kann – ein Schritt, bei dem wiederum der Ton durch die Kennzeichnung einer reinen und passiven Materie verfehlt wird. Nach Simondon bedarf es hier überall der Einbeziehung des Felds der *Energie*, um das hylomorphistische Schema wenigstens halbwegs nutzbar zu machen. Was somit bei Simondon in aus der Naturwissenschaft entlehnten und ihr verwandelt zurückgegebenen Termini ausgedrückt ist, findet bei uns sein phänomenologisches Analogon.

Simondons Analysen ist im Übrigen auch zuerst das Motiv der „asymmetrischen Spannungen“ entnommen worden, das im Zweiten Teil dieser Arbeit systematisch entwickelt werden wird. Dabei folgte meine Rezeption dieses Gedankens bei Simondon ausgerechnet jener Logik, die er selbst als die des *Transduktiven* in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt: Die mehr aufgeschnappte Idee pflanzte sich wie selbstständig von einem Ort zum nächstliegenden fort und strukturierte so allererst jene Regionen, in denen sie als Erklärungsgrund dienen konnte und deren „Gegenstände“ so erst sichtbar wurden.

Die Einschränkung des vorigen Satzes ist wichtig, denn sie bewahrt uns vor einer voreiligen Identifizierung des Wesens des Materiellen in einer *bestimmten* Form der Widerständigkeit. Wenn nichts einfach nur es selbst ist, dann ist damit auch ausgeschlossen, dass etwas – und sei es der „Stoff“ – eine an und für sich bestehende Weise der Gegebenheit hat (hier die „Verarbeitung“).

Denn man kann mit Materiellem ja auch ganz anders umgehen. Wenn ich etwa ein köstliches Stück Fleisch esse, dann ist ein wesentliches Element dieses Erlebnisses jener genaue bestimmte Widerstand, den das Fleisch mir entgegenbringt: die leicht angebratene Kruste, der Rest von Zähigkeit, den das leicht blutige Fleisch noch behält, das schlussendliche Nachgeben und Zergehen... Es ist offensichtlich, dass diese Widerständigkeit zum Genuss des Essens ganz ebenso beiträgt, wie der Geschmack selbst: er ist ein wesentliches Element nicht nur des Erlebnisses des Essens, sondern auch seines Genusses. Das gilt ganz ebenso für den gegenteiligen Fall, wenn das Fleisch etwa zu zäh ist oder bereits zerfällt... Wem Rindfleisch nicht mundet, der mag eine andere Beschreibung hier einsetzen, etwa von dem Genuss einer Karotte in ihren verschiedenen Zuständen der Zubereitung. Man kann aber vermuten, dass die Abneigung gegen ein „Nahrungsmittel“ – ein Ausdruck, der so treffend ist wie „Geschlechtsverkehr“ für Erotik – nicht zuletzt immer auch mit dieser Komponente des Widerständigen verbunden ist, auch wenn Geschmack sich nicht in diese Widerständigkeit auflösen lässt.⁵⁶

Es gehören natürlich auch solche Eindrücke hierher, die in den Bereich des klassisch Taktilen gehören. Der kühle Stein einer Säule in der Kirche; der zu glatte Stahl der Stange, an der man sich in der U-Bahn festhält; die Konsistenz einer Erde oder des Sandes am Meer; oder einfach der vertraute Griff zu Schlüssel und Geldbeutel, oder das Überstreifen eines Hemdes. Überall tritt uns das Materielle mit einer immer besonderen, immer individuellen Widerständigkeit entgegen, nicht zuletzt dort, wo wir ihm entgegentreten im wörtlichen Sinn: am Boden. Vielfach gewöhnen wir uns daran, diese Widerständigkeit nicht weiter zu beachten, weil sie ja auch tatsächlich *als solche* für unsere alltäglichen Handlungen meist keine echte Relevanz hat. Und vielfach sind die Dinge unseres Lebens ja genau so konstruiert und hergestellt, dass wir diese Widerständigkeit nicht beachten müssen: Der betonierte Weg ersetzt den gepflasterten und dieser den ausgetretenen; die Entwicklung geht dabei hin zur zunehmenden Abwesenheit des Materiellen *als solchen*.

Man sieht, dass Widerständigkeit in einem sehr weiten Sinn genommen ist. Er soll hier alle „Qualitäten“ umfassen, die Körperliches in seiner direkten Einwirkung auf uns haben kann. Sie wird also gefasst als eine immer besondere Weise der Gegebenheit, die ihre Dimensionen der Glätte oder Rauheit, der Härte oder Weichheit, der Elastizität oder Starrheit etc. hat. Der Verschiedenheit der Eindrücke ist keiner-

56 Vgl. zum vorangegangenen Absatz die ungleich bessere Beschreibung von Francis Ponge in *Le parti pris des choses*.

lei Grenze gesetzt, und die angeführten Begriffe sind denn auch ganz offensichtlich äußerst grobe Kategorisierungen eines Universums feiner und feinsten Abstufungen und Nuancen.

Nun kann man sich fragen, ob diese *Widerständigkeit als solche* in den Blick kommt, ob es also eine *Weise der Gegebenheit des Materiellen in seiner irreduziblen Materialität* gibt, die der phänomenologischen Forderung genügen kann. Und in der Tat sind hierfür schon Beispiele angeführt worden: Wo die Figur aus dem Stein ersteht, ohne diesen hinter sich lassen zu können, wird doch immer auch die irreduzible Materialität als solche mit in den Blick gehalten. Wo sich der Genuss des Essens nicht von dem Widerstand trennen lässt, den eine Speise unserer Einverleibung entgegensetzt, gehört dieser zum Genuss selbst. Wo die besondere Natur eines Stückes Holz in seiner Bearbeitung berücksichtigt werden muss – sowohl um die Arbeit als solche zu erlauben und gegebenenfalls sogar selbst zu einem Genuss werden zu lassen als auch um die Güte des Produkts zu gewährleisten –, verschwindet diese eben nicht einfach. Auch der kühlende Stein in einer Kirche, die unangenehm glatte Oberfläche einer Haltestange, sowie der Leib der Geliebten sind doch alles Phänomene, in denen sich mir eine Widerständigkeit des Materiellen entgegenhält, die nicht einfach ein Akzidenz, sondern das Wesen des Phänomens selbst ausmacht.

Man wird sicher unterscheiden müssen zwischen solchen Phänomenen, in denen sich die Materialität in einer pragmatischen Weise bemerkbar macht bzw. verschwindet einerseits und andererseits den im engen Sinn genusshaften Phänomenen. Im ersten Fall besteht der „Genuss“ eigentlich nur darin, dass dieses Materielle sich gerade so wenig wie möglich aufdrängt; doch auch diese tendenzielle Abwesenheit kann durchaus sein Genussvolles haben. Levinas hat diesem Verständnis des Genusses einige wichtige Seiten in *Totalité et infini* gewidmet;⁵⁷ so lässt sich etwa sagen, dass der Genuss eines Hammers darin besteht, dass er gut in der Hand liegt. Daran ist zu ersehen, dass auch der „Genuss“ an einem Gebrauchsgegenstand etwas grundsätzlich *Positives* ist, selbst dann, wenn sein Genuss tendenziell in einem Verschwinden im Gebrauch besteht (denn ganz wird er nie verschwinden); und dass die Abgrenzung zwischen den praktischen und den „bloß“ genusshaften Handlungen nicht so einfach vonstatten geht, wie man auf den ersten Blick meint. Denn man kann ja umkehrt wieder auf die bereits *im Grundsatz* zurückgewiesene These zurückkommen, dass man sich ernährt, um zu überleben. Die These wurde *im Grundsatz* zurückgewiesen; das ändert natürlich nichts daran, dass der Genuss eines guten Essens auch vom Hunger abhängt.

Weiter ist erkennbar, dass auch der nicht gelingende Genuss die Materialität als solche zum Erscheinen bringen kann. Die Haltestange, die ich ungern berühre; die Speise, die mich ob ihrer Konsistenz anwidert (d.h. dass die Vorstellung des Verzehr, des Kauens oder Schluckens, widerwärtig ist – vielleicht mehr als der Ge-

57 A.a.O. 137-142.

schmack);⁵⁸ das Werkzeug, das sich als ungeeignet erweist und dies mit jedem Einsatz unter Beweis stellt; der Mensch, den ich aus irgendwelchen Gründen nicht berühren mag – in all diesen Fällen wird die schlichte Materialität als eine solche eindringlich widerstrebend. Somit könnte man terminologisch das *Widerstrebende* als die negative Form des Oberbegriffs *Widerständigkeit* und damit als den Gegensatz des *Genussvollen* festhalten. Das Widerständige ist insofern auch begrifflich nicht schon unbedingt negativ, als das so Bezeichnete sich mir einfach entgegenstellt und mich damit, so oder so, herausfordert. Die alte Frage, ob das Positive als Primäres verstanden werden soll oder ob im Gegenteil nur das Negative wirklich ist und das Positive davon nur die Negation darstellt, kann man getrost als bloß begriffliche auf sich beruhen lassen. Da die Wirklichkeit dieser Eigenheiten nicht in den Sachen, sondern in meiner Haltung ihnen gegenüber liegt, ist es sicherlich auf das Positive aus; dieses ist also das Telos. Das bedeutet aber nicht, dass das Negative weniger wirklich wäre. Beobachtbar ist eben beides: Genuss wie Widerwille.

Aber ist nun alles Genuss? Es bleibt ja nicht mehr viel übrig, wie es scheint. Natürlich ist das keineswegs der Fall. Wie alle transzendentalen Phänomene liegt Genuss nicht einfach vor. Und wie alle besonders „hochstufigen“ transzendentalen Phänomene bedarf der Genuss immer auch der Einübung und Achtsamkeit. Das Widerstreben verliert man eigenartigerweise nicht so leicht wie die Fähigkeit zum Genuss. Es ist ein ganz eigenes Problem, wie die Genussfähigkeit verloren geht und wie sie wieder erworben werden kann; wir stellen uns ein kleines Kind schließlich meist in einer besonders genussfähigen Weise vor – was allerdings den Nachteil hat, dass es auch in besonders ungeschützter Weise dem Widerstrebenden ausgesetzt ist. Allerdings sind das problematische Fragen, denn es kann immerhin sein, dass man sich hier einer perspektivischen Täuschung hingibt, bzw. einfach eine Rekonstruktion eines gewissermaßen seligen Anfangszustandes entwirft, die sich in keiner Weise überprüfen lässt. Wiederum scheint hier die Psychoanalyse der geeignete Entwurf zu sein, um die Entwicklung zu beschreiben, die einerseits das spezifisch kindliche Empfinden von Widerständigkeit in das des Erwachsenen überführt und die dieses andererseits jenen Modifikationen unterwirft, die dem Genuss seine Selbstverständlichkeit nehmen. Ich will das an dieser Stelle nicht weiter vertiefen,

58 Das Beispiel des Ekels war schon genannt, wenn auch nicht erschöpfend ausgeführt worden. Wieder deutet sich bereits ein Verständnis an, das weit die Grenzen irgendeiner Naturalität übersteigt hin auf eine Sinnhaftigkeit. Es deutet sich aber auch an, wie eng Sinnhaftes und Sinnliches verbunden sein müssen, denn das Ekelhafte ist nicht nur ekelhaft durch seine in bestimmter Weise aufgefasste sinnliche Gegebenheit (z.B. kann die Auffassung an dem Wissen festmachen, etwas „Ekelhaftes“ vor sich zu haben; oder an einer Konsistenz, die man als ekelhaft empfindet – in beiden Fällen verbinden sich Sinnhaftes und Sinnliches zu einer komplexen phänomenalen Einheit); das Ekelhafte ist auch ganz wesentlich solches in seiner Wirkung auf meine Leiblichkeit.

weil es zu weit vom Thema abführt. Ebenso soll die andere Frage – als zu einer philosophischen Lebensethik, und nicht mehr einer transzendentalphilosophischen Untersuchung gehörig – hier ausgeschaltet bleiben: wie wir nämlich die Selbstverständlichkeit des Genusses wiedererwerben können.⁵⁹

Aber um deutlich zu machen, dass der verwendete Begriff des Genusses nicht nutzlos wird, weil er plötzlich alles zu bezeichnen hat oder weil in ihn die unterschiedlichsten Phänomene eingerechnet werden, muss eine Reihe von Unterscheidungen eingeführt werden. Denn 1) hatten wir schon darauf hingewiesen, dass Kultur sowohl in der Inszenierung von Materialität als auch in ihrer Neutralisierung besteht. Der gewissermaßen „kultische“ Aspekt der Kultur, in dem die grundlegenden Voraussetzungen des Lebens und Zusammenlebens der Menschen, ihrer Überzeugungen und Beziehungen zu Transendenzen etc. expliziert und *gepflegt* werden (daher meine terminologische Eingrenzung), kennt eine besondere Aufmerksamkeit auf die Materialitäten, und sei es nur im Versuch sie zu überwinden. Dagegen hat es der eher pragmatische Aspekt auf ein Verschwinden der Materialität in seinem Gebrauch abgesehen, also in einer Formung der Materie in solcher Weise, dass sie als solche nicht mehr bemerkbar wird. Dass diese Trennung keine absolute sein kann, ist unmittelbar einsichtig und wird auch von vielfältigsten Beispielen gestützt: So ist Architektur immer in der Spannung zwischen dem kultischen und dem pragmatischen Aspekt positioniert. (Der Begriff des Kultischen hat hier, wie man sieht, eine sehr weite Ausdehnung, denn damit ist auch z.B. gemeint, wie sich in der Architektur eines Privathauses – und nicht etwa nur eines Gotteshauses – die Beziehungen der Mitglieder einer Familie zueinander, ja: letztlich ein bestimmtes Verständnis von Familie, von Zusammenleben etc. artikuliert.)

Somit ist ein besonders großer Teil unserer Welt von den Widerständigkeiten der Materialität immer schon gereinigt. Das ist wohl auch gut so, denn davon abgesehen, dass die beständig erneuerte Auseinandersetzung mit ihnen tatsächlich „unpraktisch“ wäre, wenn andere Zwecke verfolgt werden sollen, wäre sie wohl auch etwas zu viel verlangt und eine gewisse Zumutung.⁶⁰ Was nun unsere tätigen Hand-

59 *Contradictio in adjecto*, wird man sagen: Eine Selbstverständlichkeit kann ich nicht erwerben und auch nicht wiedererwerben. Das ist nicht so sicher, denn wenn es stimmt, dass diese grundlegende und gar nicht unbedingt emphatisch gemeinte Weise des Genießens an Übung, Habitualisierung und Ritualisierung gebunden ist, dann wäre ein klug und besonnen genießendes Leben eines einer gezielt *hergestellten Selbstverständlichkeit*.

60 Allerdings kann man fragen, ob die Weisen der Beziehung zu solcher Materialität nicht auch charakteristisch für gewisse Formen von Kultur sein können. Zwar tendiert jede Kultur, wie bemerkt, zumindest in einigen ihrer Aspekte auf eine Neutralisierung von Materialität, aber kaum eine hat diese Tendenz zuvor zu einer Ideologie erhoben. Die Ideologie der Effizienz ist letzten Endes der Traum einer Liquidierung aller Widerständigkeit, und immer auch und grundlegend der Widerständigkeit des Materiellen, zuguns-

lungen in der Welt angeht, die sich mit der Materialität auseinandersetzen *müssen*, kann dort auch eine Reihe von Unterscheidungen eingeführt werden, die sich diesmal auf bestimmte Haltungen-zu... beziehen: Fassen wir diese Handlungen der Kürze halber unter einen weiten Begriff von *Arbeit*, dann macht es einen großen Unterschied, ob diese Arbeit 2) eine ist, die mit einer gewissen Gleichgültigkeit ihr selbst gegenüber und nur um eines anderen Zweckes willen ausgeübt wird, ob sie 3) in sich selbst schon genussvoll ist und genau deswegen angestrebt und ausgeführt wird oder ob sie 4) zwar in sich selbst nicht zwangsläufig oder nur bedingt genussvoll ist, aus ihr aber ein Genuss anderer Art entsteht, der angestrebt werden kann.

Um das etwas fasslicher zu machen, führe ich die Unterscheidungen in aller Kürze aus: Wer einer Handlung, die er aus irgendwelchen Gründen ausführen muss (z.B. um sich seinen Lebensunterhalt zu erwerben), gleichgültig gegenübersteht, dem verspricht diese Handlung noch nicht unbedingt Genuss oder Widerstreben. Beides ist möglich, ebenso wie eine gewisse „neutrale“ Absolvierung; wie das Ergebnis aussieht, hängt sicher von einer ganzen Reihe von Faktoren ab, die der Handlung „äußerlich“ sind (die Umstände und Situationen, Verhältnisse zu den Menschen z.B. am Arbeitsplatz, auch das fehlende oder vorhandene „Talent“ zur Tätigkeit) (2.). Wer andererseits in seiner Freizeit Flaschenschiffe zusammenbaut, der erwartet sich von dieser „Arbeit“ und den durch sie gestellten Anforderungen eine gewisse Art des Genießens, die für sich angestrebt wird, aber eben nur über die Arbeit verwirklicht werden kann. (Natürlich gehören in diesen Punkt 3) auch solche grundlegenden Freuden, die vielleicht wirklich, wie Robert Pfaller schreibt, das Leben erst lebenswert machen, wie ein gutes Essen, eine Zigarette mit Freunden, ein

ten eines, wie man gerne sagt, „reibungslosen Ablaufs“. Der reibungslose, also durch einen Widerstandskoeffizienten = 0 gestörte, also letztlich *immaterielle* Ablauf ist das Ideal. Diese Ideologie fordert denn auch die gleiche Unterwerfung unter das Ideal des Reibungslosen von den Menschen; ökonomisch entspricht dem der Übergang von der Arbeits- zur Dienstleistungsgesellschaft, technisch der vom Analogen zum Digitalen und strategisch die Umwandlung des Angestellten zum Mitglied in der virtuellen Gemeinschaft der Corporate Identity. Zugleich verspricht diese Ideologie, die ja vordergründig eine des Fortschritts ist, einen dereinst zu erreichenden vollständigen Genuss des Wohlstands, der nur eben noch erwirtschaftet werden muss. Doch dieser Genuss ist, wie man wohl sieht, nicht nur aus Gründen der Macht- und Verteilungsverhältnisse niemals erreichbar (das Funktionieren der Ideologie beruht ja auf der Suggestion, prinzipiell jeder könne an diesem Wohlstand seinen Teil haben, und dem gleichzeitigen Dementi, faktisch sei nicht für jedermann Platz, deswegen müsse man sich anstrengen). Der Genuss versagt sich auch deswegen, weil seine ganze Voraussetzung – die Widerständigkeit des Materiellen und die Übung ihres Genusses – systematisch verabschiedet wurde. Der „Kult“ der Effizienz – der in Wirklichkeit eigenartig ineffizient ist – ist also eine sehr eigenwillige Form von Kultur – wenn er überhaupt noch eine ist.

Glas Wein im rechten Augenblick etc. Freilich passt da der, oben ja auch nur für den Moment eingeführte Begriff der Arbeit nicht mehr.)⁶¹

Etwas anders steht die Situation wohl bei Handlungen, die aus einem gewissen Drang heraus ausgeführt werden, Handlungen also, die nicht unbedingt für sich genussvoll sind, die aber eine „Befriedigung“ anderer Art bieten oder zumindest *versprechen*. Der Künstler, der sich über Jahre und Jahrzehnte vielleicht mit ein und demselben Werk herumplagt; der Wissenschaftler, der einem Problem hinterher jagt, das er nicht einmal präzise zu beschreiben in der Lage ist; der Erfinder, der eine „Idee“ hat, die sich in der Realisierung der Erfindung allererst wirklich bestimmen wird – all das sind Beispiele für eine an sich doch „sinnlose“ Tätigkeit. Da will jemand etwas leidenschaftlich, was ihm nicht nur gewisse einfache Freuden versagt, was einer Bescheidung mit einem erreichbaren Genuss oftmals im Wege steht, sondern was ihm auch ein nicht unbeträchtliches Maß an Leiden einbringt. Im Klischee muss der Künstler leiden, um Künstler zu werden; in der Wirklichkeit wird der Künstler wohl am meisten an seinem eigenen Werk leiden. Was hier erstrebt wird, ist offenbar eine andere Art von Genuss; ja, der Begriff sollte hier nicht mehr verwendet werden, solange er in der eingeführten und an Levinas angelehnten Bedeutung gebraucht ist. Wenn überhaupt, sollte man eher an Lacans *jouissance* denken. Was den Künstler, den Wissenschaftler, den Erfinder, sicher auch den verbissenen Sportler oder im Übrigen auch den auf die unendliche Bestätigung seines Narzissmus durch Reichtum, Macht und Ruhm Ausgehenden antreibt, ist im einzelnen Fall sicher immer etwas anders bestimmt; es übersteigt aber in jedem Fall das sinnliche Genießen der Materialität unendlich, und muss sich doch an dieser Materialität abarbeiten. Es sind dies natürlich nichts anderes als besonders prägnante Phänomene eines Begehrens, das sich nicht an „Realitäten“ und den „vernünftigen Umgang“ mit ihnen hält – und das darin in gewisser Hinsicht im Recht ist, *da, was „Realität“ und was „vernünftig“ ist, ja erst im Durchgang durch dieses Begehren bestimmt wird*. Dies ist ja eine der Kernthesen dieses Buches.⁶²

Die Bedeutung des Begehrens zeigt sich schließlich besonders deutlich in einer fünften und letzten Form von Genuss, die wir unterscheiden wollen. Es handelt sich dabei in Wirklichkeit gerade nicht um einen Genuss, sondern um dessen tragisches

61 Vgl. Pfaller: Wofür es sich zu leben lohnt.

62 Im Übrigen ist ganz klar: Diese Unterscheidungen beschreiben mehr Tendenzen denn radikal getrennte Weisen des Tuns, denn zwischen ihnen sind mannigfaltige Übergänge denkbar: So kann man eine Tätigkeit, die einem zuerst gleichgültig oder gar widerwärtig war, durchaus lieben lernen – ebenso wie das Gegenteilige möglich ist. Und auch die unter 3) und 4) gefassten Weisen der Auseinandersetzung mit der Materialität kennen ihre Übergänge. Vielleicht kann man sogar annehmen, dass jene *jouissance* des Begehrens – wenn sie denn mal für einen Augenblick erreicht wäre – sich nur in einem „Oszillieren“ und einer dialektischen Überwindung des Genusses der Materialität entwickeln kann.

Verfehlen. Wie lässt sich Genuss verfehlen, wo er doch so „einfach“ ist? Die Antwort ist viel einfacher: *Man verfehlt den Genuss dadurch, dass man ihn anstrebt, ohne auf die Vermittlung mit der Materialität zu vertrauen und ohne sich der Auseinandersetzung mit ihrer Widerständigkeit zu stellen.* Ein Genuss kann also nicht unvermittelt angestrebt werden, es gibt keine Abkürzung zu ihm. Dass die daran geknüpften Hoffnungen etwas fraglos *Verzweifelt* an sich haben, lässt sich kaum übersehen. Ein naheliegendes Beispiel ist die Sehnsucht, die man in Drogen setzen kann. Damit sollen weder die Ursachen für Drogenkonsum erschöpfend beschrieben sein – deren gibt es sicher viele – noch auch die Charakteristik der Sucht gegeben werden. Doch immer geht es in der exzessiven Weise des Genusses, der unter den Begriff der Droge gestellt ist, darum, mit einem Minimum an Widerständigkeit ein Maximum an Genuss zu erreichen. Wenn ich sage, dass darin ein Verfehlen des Genusses liegt, heißt das natürlich nicht, dass die Droge keinen Genuss bietet. Würde sie keinen bieten, nicht irgendeine Weise des „Glücks“ zumindest einmal hervorgerufen haben, dann würde niemand sie ein zweites Mal anrühren. (Schließlich steht die „körperliche“ Abhängigkeit im Grunde bei allen Drogen mit der sogenannten „psychischen“ in keinem Verhältnis.) Aber die Droge ist doch nur der Versuch, die Widerständigkeit der Materie zu überspringen hin auf einen Genuss, der sich dann gewissermaßen herschenkt. Zumindest dauerhaft kann die Droge wohl dieses Versprechen nicht erfüllen. Das Versprechen ist nämlich eines, das ein menschliches Maß übersteigt – und damit letztlich hinter menschliche Möglichkeiten zurückfällt.

Aber die Idee der Minimierung, wenn nicht gar Aufhebung der Widerständigkeit der Materie findet sich auch in ganz anderen, scheinbar entgegengesetzten Bereichen. So sind die Magie, die Wundertätigkeit der Heiligen oder die Kräfte der Superhelden ebensolche *Ellipsen der Materialität*. Es ist allerdings bemerkenswert, dass in diesen Geschichten, sobald sie ausgearbeitet werden, ein Rest von Widerständigkeit erhalten bleiben muss; offenbar wird die Grenze der Intelligibilität, die diese Ellipsen bezeichnen, wohl gespürt: Der Magier kann ja nicht einfach nach Belieben manipulieren; zumindest bedarf es noch einer Materialität, nämlich der der magischen *Worte*. Die Heiligen beziehen die übermenschliche Kraft für ihre Wunder aus ihrem Glauben, der sowohl Gnadengabe als auch immer wieder zu erneuernde Anstrengung ist. Und selbst die Superhelden können sich der Materialität nicht vollständig entledigen: Supermans Kräfte mögen unsere himmelweit übersteigen, sie haben doch Grenzen (d.h. auch er muss sich gelegentlich *anstrengen*); und noch bei den Helden des „Green Lantern Corps“, die mit der Unterstützung einer grünen Laterne und eines Ringes alle ihre Gedanken materialisieren können – was also sehr weit geht in der Beherrschung der Materie – ist eine Anstrengung vonnöten, nämlich eine konzentrierte, disziplinierte und zu schulende geistige Anstren-

gung.⁶³ Womit aber im Umkehrschluss gesagt ist, dass der monotheistische und transzendente Gott dadurch vollständig definiert ist, dass *er das Wesen ist, das nicht genießen kann*.

Was uns in diesen Beschreibungen vor allem der vierten und fünften der unterschiedenen Weisen des Genießens begegnet, ist immer wieder das Begehren in sehr reiner Form. Und in solch reiner Form zeigt es eine seiner wichtigsten Eigenschaften: *Das Begehren ist exorbitant, es ist immens*. Das Begehren zielt immer, auf verschiedensten Wegen, auf eine Erfüllung, die nicht von dieser Welt ist. In den meisten Fällen bescheiden wir uns mit der Unmöglichkeit dieser Erfüllung. Dass das in der Praxis zumeist geschieht, heißt noch lange nicht, dass das Begehren nicht immer noch als exorbitantes wirken würde. Im Gegenteil, wenn ich sage, es geschieht meist in der Praxis, dann heißt das doch nur, dass wir, wenn man uns fragt und Auskunft verlangt, meistens sagen werden: „Ich weiß schon, dass das nicht erreichbar ist; ich gebe mich auch mit weniger zufrieden.“ Nur weil wir das sagen, heißt das noch lange nicht, dass wir daran auch glauben. Es spricht im Gegenteil einiges dafür, dass das Begehren *immer nur* als solch exorbitantes wirkt. Was den Künstler z.B., der sein „Glück“ opfert um eines Werkes willen, von dem er nicht wissen kann, ob es auch nur annähernd ein Glück bieten wird, das es vielleicht verspricht, von dem Menschen unterscheidet, der sich in gewissen „geregelten Verhältnissen“ mit seinen „Glücksmöglichkeiten“ bescheidet, ist doch nur dies: Der erstere hat den Mut, sich der Absolutheit seines Begehrens zu stellen. Was nun glücklicher macht oder in irgendeiner Weise „besser“ ist, ist eine unsinnige Frage. Es geht ja nicht um Lebensratschläge, noch weniger um Urteile über verschiedene Lebensentwürfe. Es geht lediglich um den Aufweis, dass auch ein Begehren, das sich so dem Realitätsprinzip beugt,⁶⁴ noch ganz es selbst bleibt: Wer sein Glück in Familie und Hausbau sieht, der will ja schließlich nicht „weniger“ Glück als ein anderer. Und wer sich je-

63 Die Zusammenstellung von Comichelden und Heiligen mag blasphemisch oder unsinnig klingen. Vielleicht ist sie blasphemisch, unsinnig ist sie aber sicher nicht: Wenn man manche Abbildungen der geradezu zahllosen Heiligen der katholischen Kirche – auf Massenbildern oder als umgebender Chor in spätmittelalterlichen Altarbildern – mit doppelseitigen Bildern aus DC-Comics vergleicht, auf denen alle Helden der „Justice League of America“ sich versammeln, dann wird man eine gewisse Ähnlichkeit nicht verkennen können. Vielleicht ist ja eine Comicserie über die „Liga der Heiligen“ eine reizvolle Idee, wie überhaupt der Comic der einzige legitime Erbe (und zugleich unbekümmert-jugendlicher Erneuerer) aller Mythologien ist. (Ich muss übrigens feststellen, dass die Wirklichkeit wieder einmal schneller war als die Philosophie: Es gibt in der Tat einen Comic mit dem Titel *Helden der Bibel*!)

64 Natürlich gibt es kein Begehren, das sich nicht unter das Realitätsprinzip stellt. Genau das besagt ja Menschsein: ein Begehren, das kein natürliches Objekt hat, und für das deswegen nichts einfach nur ist, was es ist.

der Auseinandersetzung mit seinem beängstigend vertrauten und fremden Begehren verweigert, auf den wird es als unheimliches zurückkommen. Deswegen sieht Lacan als „Ethik“ der Psychoanalyse nicht das Glück des Patienten (in diesem Ziel liegt eine Tyrannei des Analytikers gegenüber dem Analysanden, sagt er), nicht die Stärkung des Ich gegenüber dem Es (für Lacan ein illusorisches Ziel) oder in der Eingliederung in die Gesellschaft (ein ganz und gar unmenschliches Ziel, das genau das verleugnet, worum es geht: das Nicht-Integrierbare). Ethik fasst sich für die Psychoanalyse in der Frage zusammen: „Hast du deinem Begehren gemäß gehandelt?“⁶⁵

Letzten Endes wird das exorbitante Ziel des Begehrens in der Freudschen Konzeption des *Todestriebes* festgehalten: Der Todestrieb besagt nicht, dass ich sterben will; er besagt, dass ich einen Punkt der Vollkommenheit erreichen will, an dem es gleichgültig ist, ob ich „weiterlebe“ oder nicht. Denn was „Leben“ überhaupt bedeutet, ließe sich nur von diesem Punkt aus ermessen. Der Todestrieb will jenen Moment, in dem „alles stimmt“, in dem die Zersplitterung und Widersprüchlichkeit und Unvollkommenheit des Empirischen überschritten wird hin auf eine Transzendenz, die nichts außer sich lässt. Im Grunde wetten Gott und Mephistopheles bei Goethe um nichts anderes als darum, wenn sie die Formel festlegen, die über Sieg und Niederlage bestimmen soll. Wenn Faust zum Augenblick sagen wird: „Verweile doch, du bist so schön!“, dann hat ihm der Teufel auf Erden eine Vollkommenheit ermöglicht, die „eigentlich“ dem Jenseits und der Vereinigung mit Gott vorbehalten ist.⁶⁶

Es ist klar, dass eine solche Vollkommenheit, selbst wenn sie erreichbar sein sollte, in keiner Weise kommunizierbar sein kann. Denn sprechen können wir nur nacheinander, im Diskurs, und das heißt auch: indem wir die Elemente unseres Erlebens auseinanderlegen und nacheinander nennen. Wenn dieses Erleben aber darin besteht, dass es keine Elemente hat, sondern ganz „organische“ wie orgiastische Einheit ist, dann lässt sich davon auch nicht sprechen.⁶⁷ Im Übrigen bezeichnet die-

65 Lacan: *L'éthique de la psychanalyse*. Kapitel XXIV.

66 Und in der Tat: So rätselhaft das Ende von *Faust II* ist – immerhin scheint nach moralischen Maßstäben Fausts Erlösung kaum gerechtfertigt –, so wahr ist es doch, dass der Teufel es *nicht* erreicht, dass Faust die Vollkommenheit eines Augenblicks genießt. Sein „Verweile doch, du bist so schön!“ bezieht sich auf einen imaginierten Moment, der in einer unbestimmten Zukunft liegt. Faust bleibt also durchaus in der Logik, die nach Derrida unsere einzig mögliche ist: in der Logik (oder, wie Derrida gerne sagt, in der Ökonomie) der *différance*.

67 Noch einmal ist ein Blick auf die hohe wie „niedrige“ Kunst aufschlussreich: Wenn sich etwa die Fresken in der Kuppel von San Lorenzo in Florenz in spiralförmigen Bewegungen als aufsteigende Engel und Heilige zum „Kernpunkt der Göttlichkeit“ (man verzeihe den Ausdruck) aufschwingen, dann aber plötzlich „abbrechen“ und stattdessen die Öff-

ser Todestrieb auch jenen Punkt, den unter anderer Perspektive Derrida in den Mittelpunkt seiner Analysen gesetzt hat. Denn das „transzendente Signifikat“ ist nichts anderes als jenes Bedeutete, das allen anderen Bedeutungen Sinn verleiht, und in dem Bedeutung und Bedeutendes zusammenfallen müsste⁶⁸ – *wenn es es denn gäbe!*

Wir werden darauf im Kontext der Dialektik zurückkommen müssen. Für den Augenblick halten wir nur fest, dass diese Kennzeichnung grundsätzlich in die Charakteristik des Begehrens eingehen muss: *Das Begehren zielt auf dasjenige, von dem aus alles andere erst Bedeutsamkeit erhält, das aber insofern nicht erreichbar ist, als es selbst in keiner Weise jene Bestimmtheit hat, die die allein für uns zu-*

nung der Kuppel zum Himmel hin den Platz des Göttlichen einnimmt, dann ist dieses „Loch“ und der mit ihm verbundene Verweis auf das Transzendente ein sehr präzises (und höchst eindrucksvolles) Zeichen der Unmöglichkeit, dieses Transzendente irgendwie künstlerisch „einfangen“ zu können. Auch kulminiert die (ovale!) Kuppel des Doms von Pisa – die ganz ähnlich gestaltet ist – in einem goldenen Kreis, der abstrakter nicht sein könnte. (Allerdings ist der Kreis so deutlich abgezeichnet vom Rest des Freskos, dass es sich vielleicht um eine spätere Hinzufügung oder sogar tatsächlich einen Verschluss irgendeiner Art handelt!) Und man soll nicht glauben, die Tausende von Gottvätern, von Gekreuzigten, von Tauben und Madonnen seien einfach nur „Ausdruck“ von Frömmigkeit oder Ansporn für die Gläubigen. Sie sind sicher für die Künstler immer auch die Auseinandersetzung mit einer Widerständigkeit ganz eigener Art gewesen, nämlich mit der Widerständigkeit dessen, was sich *per definitionem* entzieht. Interessant ist auch wieder, wie in Comics damit umgegangen wird, nämlich auf die einzige mögliche Weise: Wenn die Titelheldin von Alan Moores *Promethea* im 4. Buch zum Göttlichen selbst aufsteigt, dann sieht man das einzige, was dieses halbwegs gelingend anzeigen kann: ein weißes Panel. Ähnlich, aber mehr dem pessimistischen Aspekt von Freuds Todestrieb verhaftet (und in der Tat in einigem an *Jenseits des Lustprinzips* erinnernd) beginnt die Welt in *Blackest Night* von Geoff Johns, einem Buch aus der „Green Lantern“-Reihe, mit dem Tod und dem Nichts. Und was sollte man da anderes sehen, als ein völlig schwarzes Panel?!

- 68 Weil hier Bedeutung und Bedeutendes zusammenfallen müssten, kann Derrida auch das als „Signifikat“ bezeichnen, was Lacan „Signifikant“ nennt, nämlich „signifiant maître“. Der Unterschied würde dann, an diesem Punkt, eben nicht mehr zu halten sein: Genau das zeichnet den Punkt aus. Zugleich fiel (immer im Konjunktiv) die Unterscheidung zwischen transzendent und transzendental, weil dann dasjenige gefunden wäre, das als Transzendentes auch Bedingung der Möglichkeit von... wäre. Nun glaubt zwar Derrida nicht an die Möglichkeit eines solchen transzendentalen Signifikats – genauer: seine Analysen haben gerade den Aufweis seiner Unmöglichkeit zum Ziel –, doch beschreibt er ihn präzise aus seinen Operationen auf das (sprechende) Bewusstsein heraus, wodurch Derridas Philosophie ebenfalls eine Transzendentalphilosophie wird.

gänglichen „Gegenständlichkeiten“ auszeichnet. Würde es sein Ziel, über das es selbst nicht Rechenschaft ablegen kann, erreichen, würde alles zusammenfallen – im geometrischen wie architektonischen Sinn des Wortes. Weil aber das Begehrte kein bestimmter Gegenstand ist und nicht sein kann, ist unser Begehren, wie schon ausgeführt, ein sich beständig verschiebendes.

Ein äußerst langer Exkurs schließt sich so. Kaum dass man noch weiß, worum es eigentlich ging. Es ging im Ausgang um *die Frage, wie der Gedanke der Widerständigkeit der Materie mit der Idee der Transzendentalphilosophie vereinbart werden könne*. Ich hatte versucht zu zeigen, dass er nicht nur mit ihr vereinbart werden kann, *sondern dass er ein wesentliches Bestandteil einer solchen Transzendentalphilosophie zu sein hat. Diese Widerständigkeit, damit auch eine bestimmte Vorstellung von Unabhängigkeit des materiellen Seins (nämlich unabhängig „von mir“) und von Solidität, konstituieren sich wie jeder Sinn in den beschreibbaren Weisen der Erfahrung mit diesen Gegenständen*. Für die genannten Aspekte des Körperlichen sind vor allen Dingen die Erfahrungen des Berührens, der Kraftanstrengung, der Bearbeitung, des Essens und Kauens etc. maßgeblich.⁶⁹

So lässt sich auch in dieser Hinsicht der Anspruch des Seins, von mir unabhängig zu sein und sich mir gegenüber gleichgültig zu verhalten, als Sinn aufzeigen, der sich in konkret beschreibbaren Weisen der Erfahrung mit... herstellt. Dass diese Beschreibungen konkret blieben, hat es zudem ermöglicht, den Blick darauf zu eröffnen, dass sich solche Erfahrungen nicht als isolierte verstehen lassen und dass sie immer mit dem Begehren in einem Zusammenhang stehen. Beides gehört sichtlich zusammen, auch wenn es nicht dasselbe ist.

Alle beschriebenen Phänomene hatten ihre Kontexte und Voraussetzungen, die zwar meist nicht eigens ausgeführt wurden, die aber die je eigenständige Gestalt, die etwa der Genuss des Essens oder der Widerwille gegen jene besondere Materialität annimmt, erst verständlich werden lassen. *Es kann, wird darum wieder klar, Genuss wie Widerwille (Genussvolles und Widerstrebendes) nur geben für ein Bewusstsein, für das alles, was ist, immer zugleich etwas anderes als es selbst ist und für das sich die Beziehungen dieser Alternationen im Horizont eines Begehrens stiften, das selbst nie für sich auftritt*. Genuss wie Widerwille sind *sinnhafte* Formen des Umgangs mit...: In ihnen erscheint mir der fragliche Gegenstand *als* etwas, in

69 Es fällt auf, welchen Vorteil solche phänomenologischen Beschreibungsweisen gegenüber herkömmlichen haben: Nicht nur unterstellt die Rede z.B. vom Tastsinn eine Selbstverständlichkeit der sinnlichen Affektion, die keineswegs so ohne Weiteres besteht und meistens physiologische Erklärungen erfordert – die wiederum ihrerseits zu den unvermeidlichen metaphysischen Fragen über die „Übersetzung“ des Reizes in einen Bewusstseinszustand einhergehen. Die phänomenologische Herangehensweise ist auch ungleich viel reicher und konkreter.

bestimmter Weise; er steht also bereits in einem Zusammenhang mit etwas, was er nicht ist. Dieser Zusammenhang, auch das wurde versucht auszuführen, ist einer der Assoziation, wobei dieser Begriff hoffentlich nun verständlicher geworden ist: Assoziation bezeichnet Beziehungen, die ein begehrendes Bewusstsein entweder an einen Gegenstand anknüpft, insofern er selbst erfahren ist („Ähnlichkeit“), oder insofern er bereits räumlich und zeitlich mit anderen Gegenständen in Beziehung steht („Kontiguität“). Dabei sind die Wege der Assoziation (und damit auch der Ähnlichkeit) nicht einfach a priori vorgezeichnet, sondern immer Produkt eines Prozesses der begehrenden Sinnstiftung.

Das führt uns zu einer der Ausgangsfragen zurück, die tatsächlich grundsätzliche Ansprüche der Phänomenologie in Frage zu stellen scheint: Diese geht ja davon aus, dass sich das An-sich der unterschiedlichen Gegenständlichkeiten des Bewusstseins aufzeigen lässt, und zwar indem diese zu einer *anschaulichen Gegebenheit* gebracht werden. Nun haben wir aber zum einen gesehen, dass „dieselben“ Gegenständlichkeiten verschiedener anschaulicher Zugänge fähig sind, und zwar durch die Einbettung in die Logik des Begehrens. Wir haben zum anderen gesehen, dass diese Logik des Begehrens kein Zusatz zu einem ansonsten reinen transzendentalen Bewusstsein ist, sondern dass ein transzendentes Bewusstsein überhaupt nicht denkbar ist ohne Begehren. Es ist nicht denkbar, insofern als wir von einem solchen nirgends Kenntnis haben; und es ist nicht denkbar, weil alle Sinnstiftung eine „getriebene“ ist, eine, die „auf etwas aus“ ist, die also selbst begehend ist. Was wird dann aber aus dem Anspruch der Phänomenologie, „zu den Sachen selbst“ zurückzufinden?

Das An-sich des Körperlichen ist konstituiert durch den leiblichen Umgang mit ihm. Dieser Umgang ist einer mit dessen Widerständigkeit, und damit immer der eines begehrenden Bewusstseins. Doch keine der genannten Weisen des Umgangs mit... kann dabei Anspruch erheben, die einzig wahre, oder die ursprüngliche, oder die primäre zu sein. Nach welchem Kriterium sollte sie es auch sein? Und wenn man sich darüber streitet, ob der Mensch zuerst praktisch oder theoretisch in der Welt ist, dann vergisst man, dass es für einen Menschen keine Theorie, kein Denken gibt, das sich nicht an einer Widerständigkeit entzündete, bzw. dass es für einen Menschen keine Tat gibt, die nicht ihrerseits das Feld der Unmittelbarkeit überschreitet. So gibt es in der Tat nicht mehr *ein* An-sich der Gegenständlichkeiten, sondern eine unbestimmt große, eine indefinite Vielzahl von An-sich. Wir werden im Zusammenhang der „logischen Zeit“ noch sehen, wie sich diese Vervielfältigung des An-sich noch verschärfen wird. Ist damit die Phänomenologie in Frage gestellt? Es müsste doch so scheinen, schließlich leitet sich der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, den sie selbstbewusst reklamiert, doch von der Möglichkeit her, zu Wesenseinsichten zu gelangen. Und solche sind doch nur möglich, wenn sich aus der unendlichen Vielzahl von Erscheinungen *eine Struktur und Typik* heraushebt, die einen gewissermaßen gesetzgebenden Charakter hat.

Andererseits habe ich selbst beständig solche Ausdrücke verwendet, die auf derartige Wesensstrukturen verweisen. Der Anspruch auf Wesenserkenntnis scheint also nicht wirklich aufgegeben zu sein. In der Tat würde ich behaupten, was ich hier vom Bewusstsein und seinen Gegenständlichkeiten sage, sind Wesenseinsichten. Ich ziehe ja auch auf der anderen Seite bspw. nicht Husserls Analysen des Wahrnehmungsbewusstseins in Frage: Was er herausstellt, ist richtig, und er beschreibt Wesensstrukturen. Nur bleibt seine Beschreibung unvollständig, was sie eigenartigerweise nicht „falsch“ macht. Gleichwohl liegt hier offenbar ein großes methodisches Problem, das zwischen Scylla und Charybdis einer extremen Konkretion oder einer extremen Abstraktheit zu wählen zwingt. Soll sich die Philosophie also mit den so gewonnen Einsichten begnügen, oder muss sie im Gegenteil in die Geschichtsschreibung oder sogar Literatur übergehen? Ich werde versuchen, mich zwischen diesen Extremen zu bewegen. Ob das gelingt, kann nur der Ausgang der Arbeit zeigen.

Auf einen weiteren Punkt muss ich zurückkommen: Wir hatten oben die Frage diskutiert, ob die Einbeziehung der *Sensations* nicht in einen (psychologistischen) Atomismus führen würde. Dieser Verdacht konnte schnell widerlegt werden, da wir das Verständnis der Sensation von Locke abgelöst und in ihren ursprünglichen Kontext, den phänomenologischen, zurückversetzt haben.⁷⁰ Wir hatten auch gezeigt, dass ein wichtiger Aspekt des Sinnes, den die Materialität für uns hat, sich auf eine *Widerständigkeit* bezieht, die zugleich immer eine, in eine Vielfalt von Hinsichten differenzierte *typische* und *individuelle* ist. (Also: „Im Allgemeinen ist frisches Rindfleisch nicht zäh, aber dieses hier lässt sich nicht beißen.“ Oder: „Eigentlich eignet sich Buchenholz für diese Form der Verarbeitung überhaupt nicht, aber dieser Stamm hat eine ungewöhnliche Textur.“) Dies führt nun auf so etwas wie eine zumindest grobe Idee, wie eine *phänomenologische Philosophie der Natur* angelegt sein müsste. Sie müsste sich wohl auf eine Vorstellung von *Kraft als auf ihre Kernkategorie* stützen. Denn die anschauliche Grundlage des Kraftbegriffs kann nur in der Erfahrung dieser Widerständigkeit gesucht werden; zugleich ist

70 Dass es zwischen dem „Empirismus“ von Locke und der Phänomenologie eine grundsätzliche Affinität gibt, lässt sich natürlich nicht bestreiten. Was sie voneinander trennt, wird schon im I. Buch des *Essay* deutlich: Es gelingt Locke nämlich nicht, die „eingeborenen Prinzipien“ als *Strukturen des Bewusstseins* zu verstehen, wie sie seine „rationalistischen“ Widersacher und die Phänomenologen auffassen. Er meint dagegen unter ihnen bestimmte *Vorstellungsinhalte* sehen zu müssen. Dann hat er natürlich recht, dass es so etwas wie eingeborene Prinzipien nicht gibt. Darüber hinaus stellt sich der erwähnte psychologische Atomismus ebenso dem phänomenologischen Denken entgegen wie Lockes Naturalismus. Im methodisch geforderten Rückgang auf die Gegebenheiten (die bei ihm „Ideas“ heißen) ist er allerdings der Phänomenologie gelegentlich näher als ihr erklärter „Urahne“ Descartes.

„Kraft“ dann immer und zugleich zweierlei: meine Kraft und die, die sich dieser entgegenstellt. Die Beständigkeit des Materiellen darf also nicht als substantielle begriffen werden,⁷¹ sondern als eine der Kraft – nämlich der Kraft, die etwas seiner eigenen Auflösung entgegensetzen weiß. Es stellt sich kurz gesagt die Frage der *Kohäsion des Materiellen* auf einer neuen Basis: Es ist diese Frage, die in der Frühen Neuzeit ganze Generationen von Philosophen und Forschern umgetrieben hat; sie wurde in dem Augenblick drängend, wo die Voraussetzung einer substantiellen Form, die als Metaphysicum den Zusammenhalt des Physischen bewirkt, nicht mehr allgemein geteilt wurde. Doch scheinen damals alle physikalischen Erklärungen für dieses Grundphänomen des Materiellen gescheitert zu sein. Leibniz hat daraus den Schluss gezogen, dass man auf die „verschrieenen“ substantiellen Formen zurückkommen müsste. Man kennt die Abgründe, die sich aus dieser Sichtweise eröffnen haben: Jedes noch so kleine Teilchen Materie bedarf so der es einigen substantiellen Form; „in“ jedem Partikel „ist“ eine Monade, die allerdings dieses erst zu einem Seienden macht (nämlich indem sie es zu *einem* Seienden macht). Es ist offenbar, wie diese höchst spekulative These von einer anderen abhängt, gegen die wir uns verwehrt hatten: nämlich der Homogenität der Materie. Denn nur wenn Materie als grundsätzlich homogen vorgestellt wird, muss man ihr auch die unendliche Teilbarkeit zuerkennen, die Leibniz so konsequent durchdekliniert.⁷² Wenn man aber von dieser Grundannahme fortkommt, dann fällt auch die Debatte um Teilbarkeit oder Atomismus mit seinen beiderseitigen Aporien: Nur die *gedachte* Materie

71 Lockes Kritik am Substanzbegriff ist an dieser Stelle wiederum voll berechtigt. Allerdings findet er im entsprechenden Kapitel des II. Buches nicht die rechte Position zum Problem der Substanz: So sehr er diesen Begriff der Substanz kritisiert und für nutzlos erklärt, weil er doch nichts anderes besagte als „etwas“, so fraglos muss er doch immer wieder auch auf ihn zurückgreifen. Wieder erkennt er nicht, dass seine Kritik sich auf die metaphysische Überhöhung des Substanzbegriffs mit vollem Recht bezieht, dass aber dieser selbe, insofern er eine Funktion eines reflektierenden Bewusstseins ist, unverzichtbar ist: Denn „etwas“ sagen zu können, bedeutet vielleicht keinen großen Erkenntnisgewinn. Es bedeutet aber 1), dass eine synthetisierende Leistung des Bewusstseins stattgefunden hat (was Locke in der Sache auch anerkennen muss, auch wenn er sie nicht nach ihrer wahren Bedeutung einschätzt, wie es etwa Descartes im Wachsbeispiel getan hat); es bedeutet 2), dass auf diese synthetisierende Leistung im Akt einer Reflexion zurückgekommen werden kann.

72 Auch Bergson kritisiert die Idee einer homogenen und unendlich teilbaren Materie als eine pure Fiktion (vor allem im letzten Kapitel von *Matière et mémoire*, aber auch in *L'Évolution créatrice*, dort z.B. 157). Diese Fiktion beruht auf der Anwendung des „Raums“ (der eine Funktion des Intellekts ist) auf die qualitative Ausdehnung.

ist unendlich teilbar; und nur in dieser gedachten Materie kann man den „Labyrinth der Unendlichkeit“ die Idee des Atomismus entgegenstellen.⁷³

Ich setze dagegen noch einmal den Satz von oben hierher, um die Differenz er-messen und die möglichen Schlüsse für eine Philosophie der Natur deutlich werden zu lassen: „Erfahrbar, phänomenal gegeben ist immer nur eine Materie aus Mase-rung, Textur, Linie, Kraft, Spannung, Richtung, Körnung.“

– Nun sind das aber alles nur Metaphern. Mit solchen Metaphern lässt sich doch wohl nur eine Philosophie der Natur begründen, die als erbauliche Sinngebung der offenbar so kalten Rede der Naturwissenschaften etwas entgegensetzen will. Selbst wissenschaftlich wird eine solche Philosophie dann wohl nicht mehr sein. –

Natürlich sind das Metaphern, aber es wäre falsch anzunehmen, dass darin ein Defekt, ein Mangel bestünde. Die Ausdrücke sind Metaphern, nicht „nur“ Meta-thern. In der Tat tut sich die mathematisierende Naturwissenschaft mit solchen Me-taphern, vor allem mit den aus dem Feld der Kraft geborgten Begriffen schwer. Eindrucksvoll beweist dies Descartes' Versuch, eine Physik rein auf der Grundlage der mathematischen Begriffe und unter Ausschluss jedes Kraftbegriffs zu begrün-den. Doch dass dieser Versuch so spektakulär scheitert, sollte uns zu denken geben.

Was genau heißt es also, dass diese Ausdrücke Metaphern sind? Die Metapher ist die Sprachfigur, in der ein Ausdruck in einen Bereich übertragen und eingeführt wird, in den er „eigentlich“ nicht gehört. Zu sagen, diese Ausdrücke seien Meta-thern in Bezug auf die Natur, setzt also zweierlei voraus: 1) Es gibt so etwas wie einen „eigentlichen“ Ort der Begrifflichkeiten und dieser ist auch erkennbar. 2) In der Physik haben die genannten Ausdrücke nicht ihren ursprünglichen Ort; sie ver-mengen vor allen Dingen unzulässigerweise den Bereich der Natur, d.h. der *exten-sio*, mit dem Bereich des Bewusstsein, der *cogitatio*. Dies ist ja die cartesische Ar-gumentation.

Nun hatten wir aber im Vorangegangenen Folgendes gezeigt: Unser Begriff von Welt ist, insofern diese eine materielle und von uns, als Subjekten, unabhängige ist, grundlegend geprägt von der Erfahrung der Widerständigkeit. Diese ist erstens in einer Vielzahl von Phänomenen belegbar (und nicht zuletzt auch im Ausweichen vor ihr), und sie ist zweitens immer eine bereits strukturierte, d.h. eine, die eine konkrete Gestalt, Form, Beharrensweise hat. Es ist zwar richtig, dass sich die vielen angeführten oder angedeuteten Phänomene in der Tatsache der Widerständigkeit des Materiellen treffen, und somit könnte man bei dieser Tatsache stehen bleiben. Zur Not würde man noch anfügen, dass diese Widerständigkeit sich natürlich im-mer konkret bemerkbar machen muss und dass es dafür eine Reihe von Variationen

73 Leibniz unterscheidet zwei „Labyrinth“, in denen sich das Denken in die Gefahr begibt, sich zu verlieren, das von Determination und Freiheit und das von Kontinuität und Un-teilbarkeit, welches letztere die Einbeziehung der Unendlichkeit erfordert, vgl. die Vorre-de zur *Theodizee*, GP VI. 29.

gibt. Wenn man aber diesen letzten Satz in seiner Bedeutung als *Wesenswahrheit* ernstnimmt, dann sieht man, dass in der Vielfalt und der Unreduzierbarkeit der Weisen der Widerständigkeit die eigentliche Pointe besteht. Es gibt einen guten Grund, weshalb solche Schlüsse oft nicht gezogen werden, denn sie bedrohen eine der Grundfesten philosophischen Arbeitens: die Hierarchie zwischen Wesen und Faktum. *Und in der Tat kehrt sich für uns das Begründungsverhältnis zwischen Wesen und Faktum, sowie zwischen dem Idealen und dem Empirischen wenigstens teilweise um. Das Wesen gibt nicht einseitig und unumkehrbar die Möglichkeiten des Tatsächlichen vor, zumindest nicht immer und zwangsläufig.* Das Wesen ist radikal und absolut nichts ohne das Faktum. Wenn darin ein Empirismus liegt – was soll's!

Damit ist aber doch gesagt, dass die Anwendung dieser Begriffe zur Beschreibung der Natur in keiner Weise eine Metapher darstellt.⁷⁴ Im Gegenteil: *So, in Begriffen wie Spannung, Widerstand, Kraft, Textur, Maserung, Strukturierung, Richtung, Körnung, Konturierung etc. von Natur zu sprechen, ist die ursprünglichste Weise, die uns zu Gebote steht.*

Die Berufung auf die mathematisierbaren Qualitäten bzw. auf eine generalisierte mathematische Methode zur Erfassung der Natur verwendet zwar zugegebenermaßen strengere Begriffe als die angeführten; sie beruht aber auf einer Vermengung der Bereiche: Wie bei Descartes deutlich wird, steht bei der Mathematisierung der Natur die Idee einer *klaren und deutlichen Erfassung* des Physischen als Ideal im Vordergrund. Die Ironie will es, dass es gerade dadurch zu keiner klaren und deutlichen Erfassung *des Physischen* kommt! *Die Mathematisierung der Physik ist die eigentliche in sich durch nichts legitimierbare Metapher – legitimierbar also nur durch ihren „Erfolg“.* Denn sie wendet Kategorien eines bloßen Denkens auf einen Gegenstand an, der seinen gesamten Sinn, den er für uns haben kann, einer immer konkreten und vielfältigen Erfahrung verdankt. Die Irrtümer, die darin beschlossen liegen, sind wohlbekannt: z.B. die vor allem in der Frühen Neuzeit geführten Debatten über Teilbarkeit oder Atomismus der Materie; die Verwechslung des naturwissenschaftlich konstruierten Raums mit einer Vielzahl von Dimensionen mit dem erlebten Raum; allgemein die Vermengung von theoretischen Größen mit wirklichen (also die unbedachte Beantwortung der ontologischen Fragen mit dem Hin-

74 Es ist kaum der Mühe wert, dies zu erwähnen: In der vorgeschlagenen Konzeption von Sprache und Welt und ihrem Verhältnis gibt es keine Sprache, die nicht schon im Grundsatz „metaphorisch“, „uneigentlich“ wäre. Eine eigentliche Sprache ist ein Widerspruch in sich: Eigentlich, d.h. nicht umwegig oder alterminierend, sind nur die Tiere auf die Welt gerichtet. Hätten sie eine Sprache, dann wäre das eine eigentliche Sprache. Hätten sie aber Sprache im echten Sinn, dann hätten sie auch ein alterminierendes Verhältnis zur Welt. Wenn man also unbedingt will, könnte man sagen: Ein Beispiel für eine nur eigentliche „Sprache“ wäre der Schwänzeltanz der Bienen.

weis auf das nun „wissenschaftlich Gesicherte“⁷⁵); die Wegdeutung auch des Spezifischen in anderen Bereichen der Erfahrung, wie die Umdeutung alles Klangs und damit auch aller Musik in Wellen; die Ausweitung des Paradigmas bis auf moralisch bedeutsame Fragestellungen, z.B. die Verwechslung von Gehirn oder Genen mit Bewusstsein und Strebungen etc. und damit die ganze Willensfreiheitsdiskussion der letzten Jahre... mit einem Wort: alle Abirrungen des so oder so sich aufdrängenden Naturalismus. (Im Übrigen trifft hier Descartes im engen Sinn eine Mitschuld, da die Janusköpfigkeit seiner Philosophie schon den Naturalismus und den erkenntnistheoretischen Konstruktivismus ausformuliert hat.)

Nun ist aber die so verfahrenende Naturwissenschaft durchaus „erfolgreich“. Belegt das nicht ihren emphatischen Wahrheitsanspruch? (Ein Anspruch im Übrigen, der mehr von manchen Philosophen und Popularisierern als von den Wissenschaftlern selbst geteilt wird; diese wissen, wie dornig der Weg der Erkenntnis und wie vorläufig seine Erfolge sind.) Was besagt dieser Erfolg? Er besagt zuallererst, dass dieser mathematisierende Ansatz eine große Systematik der Konzeption erlaubt, ja: eine scheinbar universale Gültigkeit. Es verbinden sich dabei die Idealität und Strenge der Mathematik mit ihrer prinzipiell unbegrenzten Weite der Anwendung; diese Verbindung generiert den Eindruck, nun endlich zur Wahrheit gelangt zu sein. Pythagoras und die Seinen hatten offenbar doch recht. Dass es aber gerade die präzise Leere der Mathematik ist, die ihre universale Anwendbarkeit garantiert, dass man also nur zweimal dasselbe sagt, wenn man so argumentiert, bleibt dabei zum meist unbedacht.

Andererseits wird man aber die tatsächlichen Erfolge der Wissenschaften und der Technik nicht bestreiten können. Wir können mit Telefonen, die wir mit uns tragen, immer mit jedem anderen sprechen; wir können im Internet in Echtzeit alle möglichen Ereignisse miterleben; wir steigen mit berechtigter Zuversicht ins Flugzeug, und wenn uns etwas auf den Kopf fällt, sind wir doch froh, dass es Neurochirurgen gibt, die tatsächlich eine Menge über das Gehirn wissen. All das ist unbestritten. Ebenso wenig lässt es sich aber auch bestreiten, dass mit diesen Erfolgen keinerlei Endgültigkeit garantiert ist. Die Erfahrung der Geschichte der Wissenschaft sollte uns dabei Mahnung sein. Denn so wie man vor kaum mehr als hundert

75 Das „wissenschaftlich Gesicherte“? „Neueste Forschungsergebnisse“? In solchen und ähnlichen Formeln, die allerorten begegnen und in denen sich die Hegemonie einer Weltanschauung ausdrückt, artikuliert sich der Glaube, die Geschichtlichkeit der Wissenschaft hänge ihr wie ein äußeres Akzidenz an und könnte „im Ergebnis“ abgestreift werden. Mit der Wirklichkeit der Wissenschaften hat eine solche Sichtweise nichts zu tun. An dieser Stelle zeigt sich die Bedeutung einer *Metaphysik der Immanenz* – die noch aussteht und deren grobe Grundzüge in dieser Arbeit entworfen werden sollen –, in der sich Geschichtlichkeit und Zeit als unhintergehbare Grundlagen aller Welterschließung erweisen. Ich werde darauf im Zusammenhang mit der „logischen Zeit“ noch näher eingehen.

Jahren glaubte, die Physik im Wesentlichen abgeschlossen zu haben, nur um dann eine doppelte Revolution (Quantenphysik und Relativitätstheorie) zu erleben, die alle Grundlagen der Physik neu zu bestimmen hatte,⁷⁶ so sollten wir auch heute den Gedanken wach halten, dass eine solche Revolution jederzeit unsere wissenschaftlichen Vorstellungen umwerten kann.

Außerdem sollte man nicht unterschätzen, wie eine bestimmte „funktionierende“ Herangehensweise eine „Einstimmigkeit“ der Phänomene suggeriert, die sich so vielleicht gar nicht findet. Jeder „Denkstil“, der immer auch gestützt ist von einem sich selbst und den korrelativen Stil stabilisierenden und konservierenden „Denkkollektiv“, neigt ganz einfach dazu, solches *nicht zu sehen*, was in seinen Begriffen nicht fassbar ist. Jede herrschende Sicht auf die Welt ist also immer auch eine Art „optischer Illusion“, die sich nur wieder durch die nächste Sicht korrigieren, nicht aber auf eine *Sicht an sich* überschreiten lässt.⁷⁷

Das An-sich gibt es nicht, das hatten wir schon gesagt. Es gibt aber gleichwohl die Möglichkeit eines phänomenologischen Rückgangs auf konstitutive Erfahrungen, die einen Bereich von Sein erst in sein Selbst stellen. Diese Erfahrungen sind selbst eine teilweise widersprechende und auf jeden Fall nicht auf eine einheitliche und eindeutige Form zu bringende Vielfalt, wie gezeigt wurde. Dennoch haben sie ihren Generalbass, der vielleicht nicht als Korrektiv für wissenschaftliches Arbeiten dienen kann – denn diesen Anspruch kann Philosophie wohl nur bei offensichtlichen Verfehlungen erfüllen –, der wohl aber als eine Orientierungslinie fungieren kann.

Um dies noch an einem weiteren Beispiel zu illustrieren: Unsere Medizin hat ganz unzweifelhafte Erfolge und „Fortschritte“ vorzuweisen. Dennoch sollte man sich ihre Vorläufigkeit bewusst halten, denn sie ist und bleibt *cartesisch*: Es fehlen uns noch die Begriffe und Denkweisen, um eine Medizin anders denn als Behandlung eines kranken Körpers zu verstehen, an dem irgendwie auch ein Geist teilhat, so dass sich ein schwer beschreibbares Eines (*unum quid*) ergibt. Die Sorge um die „andere Seite“ wird dann der Erfahrung und Sensibilität des Arztes überlassen oder

76 Im Übrigen hat diese Revolution auch jene Physik in ihre genau bestimmbaren Grenzen verwiesen, für die allein das Paradigma der direkten Mathematisierung und der gleichzeitigen vollständigen Determination uneingeschränkt galt. So einfach, wie sich manche Philosophen das Verhältnis von Mathematik und Physik vorstellen, ist es heute sicherlich nicht mehr. Umso befremdlicher ist es, wenn einige Disziplinen, die sich für naturwissenschaftlich halten und entsprechende Methoden z.B. auch auf die Analyse des menschlichen Verhaltens anwenden, dabei an einem Verständnis von Naturwissenschaft festhalten, das nun wirklich längst nicht mehr dem Gang der Physik entspricht.

77 Zu den Begriffen von Denkstil und Denkkollektiv und dem ganzen hierher gehörigen Bereich von Problemen vgl. Ludwik Flecks *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* und die ausführliche Würdigung dieses Textes in II, 2.

mehr schlecht als recht von anderen, auch nicht-europäischen Paradigmen importiert. Eine Sichtweise, in der der Mensch *zuerst und systematisch* als ein Ganzes erscheint, das auch in der medizinischen Behandlung als solches wirksam berücksichtigt werden kann, geht uns ab. Mir scheint, dass langsam das Bewusstsein dafür steigt, dass dieses Fehlen ein echtes Manko ist. Überwunden ist es noch nicht einmal im Ansatz.⁷⁸

Im Übrigen kehrt sich aber nun das gesamte Bild um: Die vorgebrachte Charakterisierung der Materie ist nicht mehr ein besonders metaphorischer Ausdruck, sondern erreicht ein Höchstmaß an „Eigentlichkeit“. Dadurch bleibt sie eine Orientierungslinie des Sprechens über „Natur“ – egal ob als Naturphilosophie oder als Naturwissenschaft –, die nicht ignoriert werden kann. Welche Ergebnisse ein solcher Rückgang auf die phänomenologische Erfahrung in Weltanschauung, Technik oder Wissenschaft hervorbringt – bzw. in den vielfältigen Verquickungen und Übergängen dieser Bereiche –, lässt sich dabei nicht voraussehen und ein für alle Mal bestimmen; das ist aber auch gar nicht nötig. Auf der anderen Seite erweist sich die Mathematisierung der Natur als ein Akt uneigentlichen Redens von ihr. *Die Mathematik ist so die Metapher der Physik*. Auch darin muss kein Defizit oder Irrtum gesehen werden: Wenn die Logik der Altermination unbegrenzt gilt – und nichts anderes ist ja die These –, dann entscheidet die Weise, in der Altermination geschieht, noch nicht über das Schicksal eines Unternehmens. Nur weil die Physik mit der Mathematik einen metaphorischen Zugang zur Natur bahnt, ist sie deswegen nicht schon „falscher“ oder „wahrer“ als andere Zugänge. Überhaupt muss man sich in dieser Frage nach dem „Schicksal“ einer systematischen Auffassungsweise von den allzu groben Alternativen freimachen: Die Wahl ist nicht zwischen metaphysischer Wahrheit oder Irrtum, auch nicht zwischen Fruchtbarkeit und technischer Anwendbarkeit oder „unpraktischer“, „spekulativer“, „abgehobener“ Theorie. *Was das Schicksal einer Denkweise ist, lässt sich überhaupt nur bestimmen als das Problem, aus dem sie erwächst, und das Ziel, dem sie zuwächst. Ersteres muss ihr selbst unklar bleiben, und letzteres muss sie verfehlen. Dieses „Scheitern“ ist aber gerade Teil jeder echten Denkanstrengung*. Schicksal und Scheitern sind also dasselbe, beide sind aber nur im Nachhinein fassbar, gewissermaßen als die „Posttermination“ des Geistigen.

Zum anderen aber, und damit knüpfe ich an die Frage der Metaphorizität noch einmal anders an, sind die Ausdrücke in dem Satz, den ich zur Charakterisierung

78 Wie gesagt werden dadurch die Leistungen der Medizin nicht geschmälert. Und auch dass Descartes nun öfters in einer „negativen Rolle“ auftritt, darf nicht missverstanden werden: Die Probleme und Unzulänglichkeiten, die wir in den Nachwirkungen seines Denkens bis heute entdecken, bedurften ja allererst der ungeheuerlichen Leistung seiner Philosophie – sowohl um zu entstehen als auch um als solche erkannt werden zu können. Auch dazu wird im Kontext der „logischen Zeit“ noch manches zu sagen sein.

der Natur vorgeschlagen habe, durchaus Metaphern. Sie sind und bleiben es, selbst dann, wenn sie der ursprünglichen Erfahrung von Materie sehr viel näher kommen als die mathematischen Begriffe. Diese Metaphorizität ist unvermeidlich, sobald wir von der Natur sprechen wollen, also von dem Gegenstand, der zwar neben der weiblichen Schönheit wohl die meisten Metaphern in der Geschichte der Literatur hervorgebracht hat, der aber auch in seinem „An-sich“ am entschiedensten jeder Metapher entgegengesetzt ist. Die Natur ist, was sie ist. Was ist sie? Das andere des Menschen, der Rest, von dem sich seine Kultur nährt, den sie aber nicht verschlingen kann; vielleicht ist sie auch das, woran sich diese Kultur unrechtmäßig vergreift; oder auch der stille Fingerzeig darauf, wie wir „eigentlich“ leben sollten. Und plötzlich sieht man, dass das doch nicht so einfach ist, die Natur zu bestimmen. Ihre scheinbare Einfachheit, das Ungebrochene oder Unverbildete, das der Begriff suggeriert, ist schwer zu fassen zu bekommen. Weil er es ist, gibt er auch den vielfältigsten Deutungen Raum. Derrida hat in seiner *Grammatologie* ausführlich anhand von Rousseaus Naturbezug die Paradoxien aufgezeigt, in die der Versuch gerät, das Eindeutige, das Wahre und Einfache, das Natürliche eben, auch nur zu nennen. Ganz davon abgesehen, dass genau diese Kennzeichnung nur eine winzige Überdrehung der Stimmung davon entfernt ist, in ein System zur Anzeige eines Göttlichen umzukippen, also jene Textlichkeit und Kulturalität in Reinform anzunehmen, deren Kopien unsere menschlichen Texte und Kulturen wären. Auch das findet man bei Derrida schön ausgeführt. Was ist aber „wahr“ an der Kennzeichnung der Natur als solches „andere“ der menschlichen Welt?

Wahr ist an ihr die *Struktur*, die sie vorführt: So wie unser Begriff der Materialität gewonnen ist aus einer immer schon bestimmten Widerständigkeit, d.h. sich nicht nur als ein bloß übriger Rest, sondern als aktive Verweigerung der vollständigen Vereinnahmung und Bestimmung gibt, so inszeniert der Begriff der Natur in seinen verschiedensten Gestalten die Widerständigkeit und *Bestimmtheit einer Wahrheit*, die das bloß Menschliche übersteigt und bedingt. *Der Begriff der Natur ist also der zum metaphysischen Prinzip erhobene ursprüngliche Begriff der Materie*. Der Irrtum besteht nur darin zu glauben, dass eine solche Natur in irgendeiner Weise erreichbar wäre. Denn wenn die Natur so verstanden wird, dann ist sie genau das, was sie nicht sein soll: ein Text! Sie soll aber doch in dieser Vorstellung das Gegenteil, das Andere des Textes sein. Somit figuriert die Logik des Natürlichen undurchschaut eben die Logik der *différance*, die sie aushebeln soll. Es ist sicher kein Zufall, wenn Derrida für eines seiner ersten großen Bücher ausgerechnet Rousseau und dessen „Natürlichkeit“ zum Gegenstand gewählt hat.⁷⁹

79 Zu Materie und Natur vgl. auch vom Autor: Das Subjekt im Anspruch. Im Übrigen schert sich „die Natur“ auch überhaupt nicht darum, ob sie in unsere engen Begriffe passt. Wir dürfen nicht vergessen, dass jede Form dieser Bestimmung zugleich als Textur eines Textes den unbestimmbaren Rest mit hervorbringt, den sie zu eliminieren sucht. Das beste

Also ist jede Aussage über die Natur, es kann nicht anders sein, Text. Aber ist das nicht wiederum eine Banalität? Natürlich ist eine Aussage ein Text. Aber deswegen ist doch das Worüber der Aussage noch nicht unbedingt einer. Auch das ist richtig, und hier ist der Augenblick, um sich schon einmal von Derrida abzugrenzen. Denn soweit ich sehe, hat Derrida sich nicht der Frage gewidmet, was denn über das Worüber des Textes systematisch gesagt werden könnte. Sicherlich: das Streben nach vollständiger Erfassung (der Todestrieb auf philosophischer und wissenschaftlicher Ebene) und die Unmöglichkeit, das auszusagen, was nicht die Seinsweise eines Diskurses hat, weil es einfach (*simplex*) ist, treiben das Sprechen und Schreiben an; dies ist die Logik und Ökonomie der *différance*. Und sicherlich treffen wir nirgends auf eine irgendwie gereinigte Erfahrung, nicht auf eine Gegenständlichkeit, die sich der „Schrift“ im Sinne Derridas entziehen würde. Aber trotzdem ist ja nicht alles Text, Schrift, Metapher, Sprache.

DIE LOGIK DER ALTERMINATION UND DIE PHÄNOMENOLOGISCHE METAPHYSIK

Auf diesen Widerspruch versucht das Konzept der *Altermination* zu antworten. Wenn sich die Materialität als eine Textur erweist, die sich so von einem Text *über sie* abgrenzt, dann besteht diese Textur eben gerade nicht an und für sich, diesseits allen Textes. Text und Textur ergeben sich vielmehr in einem Wurf; die Textur ist

Beispiel ist *die* Kategorie der Bestimmung von Natur überhaupt: die Kausalität. Ihr ganzer Zweck ist es, eine Beschreibung von Natur zu ermöglichen, die diese als eine vollkommen bestimmte zeigt. Für ein menschliches Denken – und damit ist nicht gemeint: in Abgrenzung zu einem anderen, göttlichen, englischen, marsmenschlichen, sondern nur dies: für jenes Denken, das uns bekannt ist – kann Natur überhaupt nur als eine bestimmte gedacht werden, sobald über sie gedacht wird. Der erste Theoretiker der Natur hat sie als bestimmte gedacht und hat eine Form von Kausalität in Anschlag gebracht. Genau damit hat er aber auch einen Abgrund aufgerissen, der sich diesmal durchaus erfahren lässt, denn es handelt sich nicht um den grundsätzlicheren zwischen Text und Textur; dieser letztere ist ja nicht erfahrbar. Wohl aber ist die besondere Form der Bestimmung, die jedes noch so „primitive“ physikalische Denken prägt (und sei es ein animistisches!), unterscheidbar von anderen Zugängen zu dieser „selben“ Natur. *Also das Denken über Natur ist zum Determinismus verdammt* – man mag das werten wie man will. Das gleiche gilt nicht für jede Altermination der Natur überhaupt. Deswegen sind die Aporien der Quantenphysik durchaus ein Problem – und zwar für diese Theorie der Natur. Sie sind natürlich überhaupt kein Problem für diese Natur selbst, als jene Textur, die jeder Bestimmung zugrunde liegt und doch von ihr erst hervorgebracht wird.

jenes, das sich der Aufhebung in den Text entzieht und verweigert *und ganz alleine dadurch ist sie erschöpfend definiert*. Deswegen ist auch nicht ein für alle Mal festgelegt, was als Textur der Altermination zu gelten hat oder, in traditionelleren Termini, was das erste „etwas“ der Struktur der Auffassung (etwas als etwas auffassen) ist. Text und Textur, um diese Behelfsbegriffe noch einmal zu verwenden, ergeben sich beweglich aus den vielfältigen Alterminationen als ihre beiden „Seiten“.

Um diese Logik in einigen Sätzen zusammenzufassen, lässt sich sagen: Altermination ist die Bestimmung (Determination) durch ein anderes (*alter*), durch die etwas zu einem anderen wird als es selbst (1). Dabei löst es sich aber nicht in diesem anderen auf: es bleibt sehr wohl „es selbst“ (2). Nur gibt es dieses „es selbst“, sein „An sich“ nicht außerhalb der Altermination (3).⁸⁰

Gibt es dann etwa das *alter* der Altermination zuerst an sich? Da dieses *alter* „zuerst“ selbst keine Bestimmtheit, sondern umfassend situierte Sicht-auf... ist, also Bedingung einer Bestimmung und nicht schon *etwas*, ist es zunächst auch noch nicht alterminiert. Sobald ich aber darauf reflektiere – was ich im Prinzip immer kann –, stellt es sich als eine Herausforderung dar, die eine Bestimmung erfordert. Und diese Bestimmung ist wie jede wieder eine Altermination. Man sieht daran auch, dass es eine Widerständigkeit gibt, die auf allen Ebenen erfahren wird (sinnlich wie intellektuell), die als solche das Denken und Bestimmen antreibt, ebenso wie das Bestimmen in geheimer Sehnsucht nach ihr getrieben ist. Wenn wir später die Rolle des Namens, der von Außen dem Subjekt hinzutritt, und vor allem mit Fleck die „passiven Koppelungen“ besprechen, wird diese Widerständigkeit eine neue, abstraktere oder doch grundsätzlichere Gestalt annehmen. Ebenso werden wir das *alter* der Altermination als den unfassbaren Vertex aufzufassen lernen.

Wir können nun also, indem wir den zentralen Begriff zur Beschreibung der menschlichen Welthabe gewonnen haben, die „Ergebnisse“ resümieren, die sich in diesem ersten Teil präsentiert haben, und aufzeigen, wohin sie in metaphysischer Hinsicht führen.

Anhand der Einbettung der phänomenologischen Beschreibung in die reale Komplexität menschlicher Beziehung auf eine Welt hatten sich nach und nach meh-

80 Genau deswegen, weil sich die Konzeption der Altermination jeder Spekulation über ein An-sich enthalten kann, weil in ihr das, was bestimmt wird, nie für sich auftritt, fällt sie nicht unter die Kritik eines Intellektualismus. Sie ist weder eine Hermeneutik noch eine andere Form der unzulässigen Übertragung bedeutungstheoretischer Konzepte auf die Welterfahrung. Sie ersetzt Wahrnehmung nicht durch Urteile, Erfahrung nicht durch Prädikation. Sie ist allerdings der Versuch, dem Umstand Rechnung zu tragen, dass alles Sein zur Welt ein „verständiges“ ist, eines „unter Maßgabe von“, und dass sich diese Maßgaben und Verständnisweisen ändern und vielfältig sind. Erfahrung kann in ihrem konkreten Sein so wenig jenseits von Geschichte und Pluralität stehen wie irgendetwas sonst im Sein der Menschen.

rere klassische Begriffe und Probleme der Philosophie als nur mehr heuristisch nützlich erwiesen; für eine Formulierung wirklicher Fragen taugen sie eher nicht. So hatte sich z.B. die „Reflexion“, die „vorprädikative Erfahrung“, die Entgegensetzung von gegenständlich und ungegenständlich, zuletzt auch die klare hierarchische Trennung von Wesen und Faktum als nur vorläufig sinnvoll erwiesen. Und noch der Begriff des „Sinns“ selbst wird zunehmend fragwürdig. Vor allen Dingen wurde ein Begriffspaar nicht einmal mehr erwähnt, von dem man doch erwarten würde, dass es an erster Stelle in der Diskussion einer solchen Frage vom phänomenologischen Standpunkt aus stehe: Begriff und Anschauung. In dieser Disjunktion stellt sich ein guter Teil der phänomenologischen Tradition das Problem vor (und nicht erst die phänomenologische); in der Tat waren die ersten Reflexionen, die ich zu dieser Arbeit machte, so wie die ersten Entwürfe von diesem Begriffspaar geleitet. Und darin liegt wohl auch der Grund, weshalb ausgerechnet diese beiden Begriffe (als Gegensatzpaar) keine Rolle mehr spielen: Sie waren *für mich* zu tief mit einer Weise des Zugriffs auf das, was geklärt werden sollte, verbunden, als dass sie noch weiter Verwendung hätten finden können, als deutlich wurde, dass die Klärung erst würde erfolgen können, wenn die Weise des Zugriffs erweitert und verschoben würde. Solche Prozesse werden uns noch in II, 2 beschäftigen.

Wir hatten weiter gesehen, dass sich Transzendentalphilosophie für uns nur darstellen kann in einer Ausweitung ihres Verständnisses, die zugleich eine tiefgreifende Modifikation desselben darstellt. Diese Ausweitung und Modifikation spielt sich auf drei Schauplätzen ab: 1) die schrittweise Vertiefung der Idee des Horizonts, die in der Konzeption eines Horizonts reiner Möglichkeit gipfelte; dieser beschreibende Aspekt hatte zugleich systematisch die Aufgabe, die letzten Reste des (vom Empirismus herstammenden) „Atomismus“ aus der Phänomenologie hinauszuspülen, die sich dort vor allem in der Wahl der Beispiele selbst sowie in der Konzeption der Fundierung verschanzt hatten; 2) die Einbeziehung der Dimension des Begehrens als unerlässlich für die Analyse einer wirklich menschlichen Welt; diese verschiebbare (I, 1) und exorbitante (I, 2), also wesentlich dynamische und überschießende Dimension von Welthabe verweist so schon auf einen Aspekt der „Sinngeschichte“, der dem *einzelnen* Subjekt notwendig verschlossen bleiben muss und der somit gleichzeitig Rückgang wie Fortgang einfordert; 3) die transzendente Gründung der Ontologie in der vielfältigen Textur der Materialität; in diesen Texturen wurde die Idee der Altermination endgültig sinnfällig, so wie sich durch die damit verbundenen Analysen allererst ein wirkliches Verständnis für die ontologischen Aporien der Vergangenheit im Allgemeinen und das Problem des Naturalismus im Besonderen ergab.

Das Konzept der Altermination sollte schließlich die Welthabe des Menschen angemessen(er) beschreiben helfen. Was dieses Konzept auszeichnet, ist, dass die Altermination zwar die Bestimmung von etwas durch ein anderes aussagt, dass sie aber dieses „andere“ weder als gegenständlich noch auch, und das ist viel entschei-

dender, *ausschließlich* als „System“, „Form“ oder „Struktur“ auffasst. Was diese Begriffe andeuten und was seine paradigmatische Gestalt in der *Sprache* gewinnt, ist in seiner Bedeutung nicht zu überschätzen. Und doch muss es seinerseits immer seine Orientierung von einem anderen her erhalten, das ganz eigentlich das „alter“ der Altermination ist; dieses andere wird im Folgenden als Vertex beschrieben werden. Erst in diesem Zusammenspiel eines nicht gegebenen, wohl aber wirksamen Vertex und den Systemen, die er aus sich entlässt – deren erstes und wichtigstes die Sprache ist und bleibt – wird verständlich, dass das, was da bestimmt wird, nicht in einem Spiel von Symbolischem, Strukturen, Sprachen usw. aufgeht. In dem Maße, wie etwas der Altermination unterliegt, wird es erst zu etwas, zu dem, was es *ist*; nur erschöpft sich in diesem Sein und ebenso wenig in der Summe aller möglichen Bestimmtheiten nicht das der Bestimmung Unterworfenen. Es bleibt ein Rest, der sich nur als solcher, als Rest, Entzug und Widerstand bemerkbar machen kann. Höchstens kann er noch negativ angezeigt werden, indem sich verschiedene Alterminationen nicht nur als nicht komplementär oder kommensurabel erweisen, sondern ganz streng die Redeweise infrage stellen, wonach sie sich auf „dasselbe“ beziehen. Nichts ist zweifelhafter als die Identität dieses „Selben“.

Daher erweist sich auch der Begriff des „Sinns“ als so irreführend, und das in mindestens zweierlei Hinsicht: Erstens soll mit der Altermination die Streichung jeder Idee von „Zwischenschaltung“ oder „Vermittlung“ *zwischen* Gegenstand und Subjekt erreicht werden. Der Akt, in dem sich ein Subjekt der Welt zuwendet, ist genau so *unmittelbar*, wie er für uns überhaupt sein kann. Zwar ist es vollkommen richtig, dass Welt und Gegenständlichkeiten für uns nur in dem Maße Bestimmtheit gewinnen können, *etwas* sein können, wie sie einer Altermination unterworfen sind; und es ist richtig, dass solche Alterminationen nirgends als isolierte Zugriffe auftreten können, sondern mindestens *einer* Differenz bedürfen, um wirksam werden zu können (und damit ist der Grundthese jedes „Strukturalismus“ – ganz weit genommen – schon zugestimmt); dennoch ist es aus eben diesem Grund falsch, von „Vermittlung“ oder ähnlichem zu sprechen. *Die Dinge unserer Welt sind uns vollkommen unmittelbar gegeben*; so unmittelbar, wie einem menschlichen Wesen überhaupt etwas gegeben sein kann.⁸¹ Der Riss geht ausschließlich durch die Welt als

81 Man erkennt, wie in den Debatten, die gerade in der phänomenologischen Tradition (etwa durch Derrida) um das Problem der Unmittelbarkeit geführt wurden, häufig noch ein Begriff von Unmittelbarkeit in Frage stand, der seinerseits ein menschenunmöglicher ist. Ein solcher Begriff, der seine Ausformulierung etwa in Kants „intellectus archetypus“ gefunden hat, basiert also selbst wieder auf einem Vorurteil der Metaphysik der Transzendenz. Christian Lotz hat in einem hervorragenden Aufsatz (The Historicity of the Eye) die Vorstellungen einer reinen und von allem Kulturellen unberührten Wahrnehmung von Welt einer konzisen Kritik unterworfen. Er bezieht sich dort vor allem kritisch auf Danto (und Carroll), doch weisen seine Bemerkungen darüber hinaus. So kritisiert er ebenfalls

ganze, d.h. durch die als kohärent erfahrene Altermination dessen, was als Gesamt des Erfahrbaren auftritt. Die Gegenständlichkeiten aber ergreifen wir „ohne Hintergedanken“. Sie sind immer bestimmte, und das bleiben sie sogar noch dort, wo sich die Frage ihrer Bestimmung stellt (in der reflektierenden Urteilskraft Kants); denn ihre Bestimmtheit ist als transzendente Voraussetzung aller Altermination immer schon voraus, ebenso wie sie von dieser beständig Bestätigung erfährt. In einem Akt *konzentrieren* sich in *konkreter Weise* „Voraussetzungen“, Theorien, Erfahrungen, Gewohnheiten, d.h. sie bestimmen ihn als Akt in seinem So-Sein; sie liegen aber deswegen noch nicht im Sinn einer „Vermittlung“ *in* ihm. „Sinn“ repräsentiert die Idee einer solchen Anwesenheit einer irgendwie aufweisbaren Vermittlung im Akt. Aber der „Sinn“ ist nichts und nirgends, es lässt sich von ihm in keiner verständlichen Weise sprechen. Der ist da nicht; es gibt ihn nur als nachträgliche und höchst abstrakte Hineininterpretation in einen in Wirklichkeit ganz in sich verwachsenen (*concretum*) Akt. „Sinn“ ist also der Titel einer Vergegenständlichung von etwas, was sich *nicht einmal als Aspekt* des Phänomenalen isolieren ließe (geschehe denn als Element oder Teil).

Zweitens bezeichnet „Sinn“ aus eben diesem Grund die letzte Bastion, die das Vorurteil des An-sich verteidigt, diesmal im Herzen jener Philosophie, die dem An-sich den Garaus zu machen berufen ist, nämlich der Phänomenologie: „Sinn“ wäre dann etwas, was – wie die Sphärenmusik – deswegen nicht selbst zu Erscheinung kommen kann, weil es beständig *da ist* und sich seine Präsenz nur in der Abgrenzung von der Möglichkeit seines Aufhörens erfahren ließe. Mit anderen Worten: Um den „Sinn“ wirklich zum Gegenstand einer phänomenologischen Einsicht machen zu können, müssten wir eine andere als die menschliche Sichtweise einnehmen können. Weg damit also!⁸²

die Vorstellung eines Schichtenmodells, wonach es so etwas wie eine „reine“ Wahrnehmung als „Kern“ („core“) der „höherstufigen“ Leistungen gebe. Besonders treffend ist seine Antwort auf die naive Behauptung, dass wir doch schließlich „dasselbe“ sehen: Dieses „Dasselbe-Sehen“ ist nicht die *Grundlage*, sondern ein *Ergebnis* des Prozesses intersubjektiver Auseinandersetzung. „[...] identification is itself a public act. [...] We see *with* others. [...] Indeed, Danto's claim that 'there must be an impenetrable core of perceptual processing so universally distributed that we all live in the same world' should be rejected because the 'sameness' of our worlds is not a *natural property* of these worlds, nor is it rooted in the natural constitution of the eye; rather, it is *established* intersubjectively through historical developments and cultural activities.“ (91 f.)

- 82 Auch grenzt sich dieser Ansatz sichtlich von jeder hermeneutischen Philosophie ab. Paradigma ist die positionierte und deswegen abgeschattete Wahrnehmung und nicht etwa das Verstehen eines Textes, auch wenn die oben bei der Analyse des Materiellen verwendeten Begriffe („Textur“ und „Text“) diese Vermutung hätten nahe legen können. Es ist bezeichnend und liegt auf einer Linie mit unserer Abgrenzung von aller Hermeneutik,

Denn darin erfüllt sich *der metaphysische Sinn der Phänomenologie*. (Hier liegt natürlich ein anderer Begriff von Sinn zugrunde.) Die Phänomenologie ist die radikalste Absage an jede Vorstellung eines An-sich, das im Prinzip irgendwo bestünde und das wir bloß aufgrund unserer beschränkten Erkenntniskräfte nicht erkennen könnten. Wo auch immer eine solche Idee eingesetzt wird – ganz gleich ob platonisierend, ob idealistisch oder naturalistisch oder in welcher Spielart sonst –, ist die Philosophie noch nicht zu ihrer radikalsten Entfaltung gekommen. Selbst noch Husserls Idee von An-sich, das sich im ‚Prinzip aller Prinzipien‘ ausspricht, fällt unter diese Kritik: Durch die Konzentration auf das rein Gegebene zu einer Anschauung zu gelangen, die von allen Vorannahmen, Theorien, Voraussetzungen etc. unberührt wäre, also die Gegebenheit *rein als solche* zur Erscheinung zu bringen, ist nicht möglich. Auch dieses An-sich ist eine Fiktion. Dass wir so viel Energie darauf verwendet haben, eben das nachzuweisen, hat einen doppelten Grund: Erstens wurde Husserl hier, anders als bei vielen oberflächlichen Kritiken, *ernst genommen*, und zwar so ernst, dass die Abweisung jedes An-sich erst in dieser Untersuchung als der verborgene, aber stets wirksame Sinn der Phänomenologie entdeckt wurde. Zweitens aber ist Husserls „An-sich“ insofern auch schon ein riesiger Schritt in eben diese Richtung, als dieses An-sich immer nur sein kann als ein An-sich-für-uns. Damit grenzt sich Husserl von Anfang an von aller klassischen Metaphysik (d.h. jeder Metaphysik, die so oder so eine Transzendenz unterstellt) ab. Der Punkt, an dem Husserl stehen bleibt, ist lediglich die Vermutung, das An-sich, das sich nur im Für-uns gibt, ließe sich *im Singular aussagen*. Genau das ist es, was wir bestreiten. Wenn man noch von „An-sich“ sprechen will – und die Rede ist unter dieser Kautel zwar unverdächtig, dann aber auch ein wenig unsinnig –, dann nur von einer unbestimmten Vielzahl von „An-sichs“, die so nebeneinander stehen, dass eine Rangordnung oder Hierarchie nicht mehr erkennbar ist. (Noch einmal die Logik unseres Arguments: Um diese Hierarchie erkennen zu können, müsste man wiederum

wenn Husserl in der Fünften Logischen Untersuchung, im § 14 und danach noch mehrfach, das „deuten“ und die „Deutung“ aus der ersten Auflage in der zweiten durch „auf-fassen“ bzw. „Auffassung“ ersetzt! Denn Deutung würde einen ersten Sinn suggerieren, dem dann ein zweiter untergeschoben wird, und legt außerdem eine aktive Betätigung eines Ich nahe. Noch sprechender ist die Ersetzung in der Beilage, die die LU beschließt: Dort ist von der ersten zur zweiten Auflage „Interpretation“ durch „Apperzeption“ ersetzt, und das in Bezug auf die „innere“ wie „äußere Wahrnehmung“! Diese Ersetzungen sind sichtlich gleichbedeutend mit einer Abweisung eines hermeneutischen Denkens. Man sieht auch, inwiefern sich Heideggers Konzept von Sinn und Welt *strukturell* unserer Idee der Altermination annähert, ohne doch mit ihm zusammenfallen zu können, z.B.: „Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann.“ (Sein und Zeit. 324. Und zur Transzendenz der Welt und dem „verstehenden Zukommen auf...“ vgl. etwa ebd. 366)

in der Lage zu sein, aus der Positionierung eines menschlichen Bewusstseins herauszutreten in einen transzendenten Standpunkt. Wo also eine solche Hierarchie unterstellt wird, da verbleibt ein Rest von klassischer Metaphysik, der überwunden werden muss.) Es liegt in der Konsequenz der Sache, dass sich mit dieser letztlich minimalen Überdrehung des Husserlschen Gedankens auch große Teile seiner konzeptuellen Instrumente neu bestimmen und verschieben mussten (Problematisierung der „Fundierung“, Relativierung der Wahrnehmungsanalysen, Infragestellung der Hierarchie von Wesen und Faktum, integrale Einbindung des „Affektiven“...).⁸³

Aus alledem ergibt sich als der letzte metaphysische Sinn der Phänomenologie der Entwurf einer *Metaphysik der Immanenz*. Jede wie auch immer geartete Transzendenz muss – soweit sie nicht ausdrücklich und streng durchgehalten in ihrer transzendentalen Charakteristik (nämlich eben als transzendentaler „Sinn“ (!), den man diesem oder jenem zuschreibt) verstanden wird – gnadenlos abgewiesen werden. Die Idee einer Transzendenz ist mit der Grundintuition der Phänomenologie in

83 Es ist interessant zu sehen, dass sich gelegentlich in der phänomenologischen Literatur als Leitfaden der Methode eine Überdrehung auch der Forderung, das Wesen der Sachen aus ihnen selbst zu entnehmen, findet. Dieser Leitfaden ist dann *die Identität der wesentlichen Komponenten in einem und für ein Phänomen*, das dieses als ein ausgezeichnetes der phänomenologischen Analyse empfiehlt. Diese Identität des Wesentlichen – eine Forderung, die ich an anderer Stelle als das Grundprinzip jenes anderen Denkers der Immanenz, nämlich Spinozas analysieren werde – findet sich etwa in Heideggers Rechtfertigung der Auszeichnung der Angst und ihrer Beziehung zu einer Philosophie von Welt, die diese jeder Messung an einem transzendenten Maßstab entzieht: „*Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, dass in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, dass mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.*“ (Sein und Zeit. 188) Die Tendenz auf eine Philosophie der Immanenz zeigt sich auch einige Seiten später, wenn Heidegger schreibt: „Die Behauptung ‚ewiger Wahrheiten‘, ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten ‚Idealität‘ des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik.“ (229) Ebenso lässt sich die *Phénoménologie de la perception* als der Versuch einer Metaphysik der Immanenz lesen: Immer wieder kritisiert Merleau-Ponty das „Vorurteil der Welt“ (oder auch „*préjugé de l'être déterminé*“) und verlangt eine Methode, die dem „immanenten Sinn“ nachspürt, dem Sinn „à l'état naissant“. Diese Sichtweise steht in genauer Übereinstimmung mit einer Forderung nach einer Metaphysik der Immanenz. Vgl. besonders auch die letzten beiden Seiten des ‚*Avant-propos*‘. Auch die Trennung von Form und Inhalt, die wir immer wieder kritisieren (besonders später in Bezug auf die Idee der Zeit), lehnt Merleau-Ponty mehrfach ab (etwa 807 in Bezug auf Wahrnehmung, Sprache und Bewegung, 941 in Bezug auf den Raum).

keiner Weise zu vereinbaren. Nur aus diesem Grund darf und muss die Phänomenologie die leitende Rolle in der Entwicklung einer Philosophie der Zukunft spielen.⁸⁴

Und eben das führt uns ins Nächste: Schließlich ließe sich „Philosophie der Zukunft“ auch so lesen, dass die Phänomenologie eine Philosophie ist, deren privilegierter Gegenstand die Zukunft ist. Die Ermöglichung dieser Zukunft (als Offenheit des Seins auf anderes und damit auf eine andere Zeit hin) wird Thema des nächsten Teils sein, so wie dort ganz allgemein die einzige Konsequenz gezogen wird, die einer Philosophie der Immanenz verbleibt: zu konstatieren nämlich, dass dann „Zeit“ oder „Geschichte“ Andeutungen auf die einzige Dimension sind, in der sich Welt tatsächlich artikuliert.

84 Einen konzisen und mehr programmatischen, aber zur Orientierung sehr nützlichen Überblick über die Bestandteile einer Metaphysik der Immanenz und ihre Abgrenzung von einer Metaphysik der Transzendenz findet man in meinem Aufsatz ‚Metaphysik und Phänomenologie‘. Es ist vielleicht nicht unwichtig zu erwähnen, dass dieser erst nach der vorliegenden Arbeit entstanden ist; es war erst der Durchgang durch die Thematik (dessen Protokoll dieses Buch ist), der die Pointierung der dort vorgelegten Grundgedanken ermöglichte.

