

Die Suche nach messianischen Splittern im Feiern der Sprache

Derridas Verfall an die Suche nach der Reinheit ist keine Sache nur der 1960er Jahre. Wird die Verleugnung der neuronalen Welt in der rein sich selbst reflektierenden Philosophie mit Laborpraktiken als imaginäre Vorstellung kritisiert, weil man im wissenschaftlichen Labor jenseits der von Zwecken beherrschten Alltagspraxis erklären kann, wie Gerüche und Farben allein durch das Hirn ohne Nase und Auge simuliert werden kann analog zur kontemplativen Erinnerung an das fehlende Gliedes durch das Hirn im Phantomschmerz oder unter Drogen, so ist dies zwar selbstredend möglich und für eine Reproduktionsmedizin äußerst nützlich.¹ Aber damit wird gerade *nicht* das reflektive Selbstbewusstsein der Philosophie als Schein gegenüber neurologischen Erkenntnissen im Labor kritisiert. Vielmehr wird das Gehirn dann immer noch abstrakt als Einheitszentrum des Handelns im vom Alltag abstrahierten Labor theoretisiert. Analog zu Bruno Latours Kritik wird dann die Abstraktion des Labors zur Erklärung der Welt, was ein Grund zu ständig unvorhergesehenen Umweltkatastrophen wird, weil die Welt vom abstrakten reinen Labor aus gesehen wird, was eine Lebenspraxis der verschieden sozial verklammerten Netzwerke in der Welt nicht sein kann. Es abstrahiert ebenso wie der frühe Derrida von den noch zunächst durch Augen und Nasen unterschiedlich in sozialen Kontexten erlernten Habitualisierungen bzw. Aneignungen, ohne die eine Simulation von Riechen und Sehen durch das Gehirn gar nicht möglich wäre. Es wird mit dieser an laboriellen Hirnforschungen orientierten Kritik der Bewusstseinsphilosophie nicht einfach der Mangel an wissenschaftlicher Empirie der philosophischen Phänomenologie kritisiert, sondern vielmehr wird die reinigende Abstraktion von Praxis der Philosophie in ihrer antihermeneutischen Haltung durch wissenschaftlich scheinbar reinere Abstraktion des Labors von Kontexten des Handelns im Alltag noch untermauert. Vergessen wird da das berühmte Milgram-Experiment von 1960, wo der klinisch weiße Kittel der Versuchsleiter:innen dazu führte, dass einige Proband:innen dann den unmoralischen Befehlen (wie etwa der Bestrafung durch einen gefakten Todesstoß durch Elektroschocks) der Versuchsleiter:innen folgten. Daran zeigt sich wieder der antinomische Me-

1 Thomas Metzinger, *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Berlin 2009, S. 41f.

chanismus des Reinheitsverständnisses, dass die unsaubere ständig wechselnde praktische Welt durch die reine und saubere Labortechnik der immer gleichen Bedingungen als Spiels der Spiele verstanden wird, so dass auch das von praktischer Lebenszeit und Aneignung abstrahierende Labor zum ethischen Maßstab der Praxis aller Praktiken außerhalb des Labors wird. Dieser Reinheitsmechanismus entspricht der alten marxischen Warnung an die Philosophie, dass sie ihre Praxis der von Kontext abstrahierenden Logik für die Logik der Praxis hält. Umweltverschmutzung geht daher nicht erst von Verschmutzung, sondern auch vom umgekehrten Willen zur Reinheit aus. Mit der Kritik an der klassischen Philosophie des phänomenalen Selbstbewusstseins durch eine neurologisch motivierte Empirie wird heutzutage die klassische Verleugnung der Empirie durch Philosophie nur dadurch kritisiert, dass ihre reinigende Abstraktion von sozialen Praktiken zu wenig durch Wissenschaftsgläubigkeit des abstrakten Labors unterfüttert war. Das ist ein allodoxer Epistemozentrismus der Reinheit, welcher nützliche medizinische Erkenntnisse unbewusst zur Verwechslung der Positionen im Feld der Philosophie benutzt, um sich dann als Heterodoxie in der Epistemologie der Philosophie auszugeben.²

Die Theorie der unendlichen Spuren ist eine Kritik des reinen Ursprungs, die immer noch eine Reinheit bleibt, die nun zu dem unendliche Spuren produzierenden, einen unerfüllbaren Begehren geworden ist. Dieses von Geschichte abstrahierende Begehren, das angeblich antivital sei, wurde von Christian Boltanski durch Kunstpraktiken im Fehlen des Körpers selbst gerade als vitalistisches Begehren in seiner Kunst offensichtlich gemacht: Dinge des Gebrauchs wie die Anhäufung von Kleidern der Toten durch die Kunst Christian Boltanskis geben mit den ausgestellten Dingen noch die Spuren der einstigen jetzt toten Körper an und drängen zur Erinnerung, die aber unmöglich bleibt, weil der übertragende Leib dieser Kleider als notwendige Bedingung der Erinnerung verschwunden ist. Wenn in Diskursen nicht mehr nach den Positionen gefragt wird, gelten nur noch die Positionen in den übrig gebliebenen schriftlichen Diskursen, weil diese als überlieferter Rest zur Erklärung einer Geschichte anreizen, wo die stillschweigende Einnahme des Rechts zum Diskurs durch Körper ja angeblich nicht mehr existiert. Aber genau das ist eine Kastration der Diskurse von Anzeichen an Relationen verschiedener nicht-diskursiver Positionen, so dass Positionen im Diskurs als vitale Ergänzungen für diese fehlende Positionierung zum Diskurs fungieren sollen. Die bei Foucault auftauchende antihermeneutische Haltung stammt aus der Kritik an der Sprachwissenschaft Saussures, die in Kritik am Feiern der Sprache als einziges System diese als Grundlage aller Semiotik wieder restituiert. Geht Saussure von dem Monopol des Verstehens im Erkennen einer bildhaften sinnfernen Signifikantenordnung als strukturelle Ähnlichkeit für jeden Diskurs jenseits verschiedener Zeitalter aus, so setzt Foucault an deren Stelle die Ähnlichkeit der Epistemeformen allein innerhalb der Diskurse eines Zeitalters, so dass Foucault in *Ordnung des Diskurses* das Paradigma des Signifikanten Lacans und damit der *images acoustiques* zwar kritisiert. Aber zugleich können dann alle Gesellschaften zu Diskursgesellschaften erklärt werden, weil er das Feiern einer durchgehenden Struktur zwischen den Zeitaltern zwar kritisiert, aber um damit die Reinheit eines Zeitalters an der

2 So etwa bei Thomas Metzinger, *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Berlin 2009, der sich selbst als Häretiker der Philosophie sieht und daraus eine philosophische Ethik ableiten will.

jeweiligen Ähnlichkeit in der durch je diskontinuierlichen Kastration an Ähnlichkeit der Diskurse festzumachen.

Das hat Folgen in einer von Nietzsche geprägten Postmoderne, die sich dann heute in der kolonialistisch verstandenen Kunst der Moderne (und ihrer Krise der *documenta* zeigt). So wurde z. B. der brasilianische Künstler Hélio Oiticica sehr spät in Europa wiederentdeckt, weil er laut seiner Tagebuchaufzeichnungen für seine zunächst in Europa nicht beachteten avantgardistischen Innovationen des Tanzes, Kleidung und Geruchs zu Anfang der 1960er Jahre Merleau-Ponty las, während er dann in seiner späteren New Yorker Zeit der 1980er in Vergessenheit geriet, weil diese Zeit schon vom *radical chic* eines Nietzscheanismus Foucaults bestimmt war, so dass Oiticicas avantgardistische Kunst in den 1990er Jahren erst analog zur modischen in Museen und Galerien gewordenen Körpertheorie von Merleau-Ponty in Europa wiederentdeckt wurde.³ Kurz: Diese antikolonialistische Widerentdeckung ist also selbst kolonialistisch affiziert so wie Nietzsches Tötung Gottes dem langen Schatten der Reinheit folgt.

Wie in Baudelaire's Gedicht der zwei Zimmer kann eine unter Drogen erlebte Zeitlosigkeit keineswegs als Spur einer zeitlosen religiösen Ewigkeit gelten, die Benjamin als messianische Splitter der utopischen Zeitlosigkeit in der Zeit interpretierte. Lange vor Marx berühmter Aussage von Religion als trivialisierter Volksdroge zeigt Baudelaire die Antinomie der Ähnlichkeit von Droge und Religion damit an, dass die scheinbar gegenüber Drogen natürliche Religion der Mehrheit eigentlich nur eine billigere Droge ist, die wie Sprache ohne jede Reflexion als normalisierte Droge im *common sense* anerkannt und leichter zugänglich ist. Flaubert hat diese Doppelopposition Baudelaire's gegen Kapitalismus und gegen katholische Kritik des Kapitalismus in der Oszillation von Religion und Ästhetik analog zu Benjamins Aura verstanden. So lobt Flaubert die *Praradis artificiels* Baudelaire's zwar einerseits in seinen Briefen für die häretischen Darstellung von Drogen wie Haschisch und Opium, während er ihn dann noch wegen seines Bezugs zur Religion als zu geringe wissenschaftliche Objektivierung zu tadeln gedenkt, weil seine religiöse Begrifflichkeit noch zu sehr an die verhasste Religiosität der Bourgeoisie erinnere.⁴ Dagegen gibt ihm Baudelaire in seiner Antwort zu verstehen,⁵ dass der mächtige Glauben an eine übersubjektive Reinheit von der Zeit als allgemein anerkannter Antrieb zur Selbstverwirklichung mit einem künstlich erzeugten inneren Erlebnis durch Drogen beweist, dass hinter der Religion die Macht einer ebenso menschlichen wie profan ästhetischen Phantasie stehe, deren sich die Religion zu einer sozialen Disziplinierung nur bedient, um andere individuelle Erfahrungen des dem Absterben ähnlichen, aber wiederholbaren Übergangs im Leben zugunsten des einzigen Übergangs durch biologischen Tod in ein religiös prophezeites Paradies zu verhindern. Baudelaire kritisiert damit genau das, was Foucault als Verführung zum Glauben an universale Normen zwar

3 Nele Kaczmarek, Die Verschränkung von Leib und Raum als künstlerische Strategie in der Werkentwicklung von Hélio Oiticica, in: Thomas Becker u. Christoph Metzger (Hg.), *Leibliche Praxeologie vs. Iconic Turn*, Paderborn 2020, S. 123 – 139.

4 Brief Flauberts an Baudelaire, zit. in Chareles Baudelaire, *Œuvres Complètes*, hg.v. Claude Pichois, Paris 1971, Bd. I, S. 1379.

5 Antwort von Baudelaire, ebd., S. 1379. Brief vom 26. Juni 1860.

bringt, aber durch seinen Narzissmus der Philosophie verpasst: Sieht man die historische Geschichte der Innovationen in der Kunst, erkennt man, dass auch der jeweilige Glaube an die Moderne, die allein modern und zeitgenössisch zu sein scheint, ein religiöser Irrglaube einer geschichtslosen Spitze zwar ist. Aber ihre Umkehrung, dass dann das reine ohne jede Akkumulation erscheinendes diskontinuierliches Diskursereignis in der modernen Literatur an deren Stelle tritt, verwandelt das Ziel in eine für alle gültiges Gesetz einer Ziellosigkeit, weil es kein Ziel nach dem Tod Gottes geben kann. Geht Flaubert vom Vorbild des kalten Beschreibens einer wissenschaftlichen *impassibilité* aus, um sich ebenso gegen den durch Empfindung und Einfühlung aufgeheizten romantisierenden Massenmarkt des Kleinbürgertums zu wenden,⁶ so Baudelaire davon, dass seine moderne Lyrik die Kraft einer Ästhetik verstehen will, in der dann sogar die Reinigung von Innerlichkeit durch wissenschaftliche *impassibilité* einen Reinheitsglaubens reproduzieren kann, den er mit seiner Kritik des falschen philosophischen *l'art pour l'art* der institutionellen Philosophie Cousins als Religionsersatz verwarf. Baudelaire hat damit zum ersten Mal in der Moderne die Verwechslung von Religion der Reinheit und Reinigung von der Religion in der Entstehung moderner Ästhetik als Antinomie des Reinheitswillens mit seinen künstlichen Paradiesen deutlich machen wollen, die uns noch heute betrifft und im scheinbaren Unterschied von linguistischem und anthropologischem Strukturalismus wieder aufgetaucht ist. Denn die Kritik an der Religion durch das wissenschaftliche Labor der *impassibilité* kann gegenüber der Alltagswelt zum neuen Glauben an Reinheit durch das wissenschaftlich reine Labor werden. Es zeigt sich an der modernen Psychoanalyse, wie selbst profane Kritik an Religion im Namen der Reinheit mit Religion verwechselbar werden kann, sowie etwa in der Gegenbewegung von Psychoanalyse und Religion, die sich auch in der Auseinandersetzung zwischen Freud und Jung oder der psychoanalytisch motivierten späten Behauptung Lacans von der angeblichen Vorbildlichkeit der christlichen Religion auch im 20. Jahrhundert zeigt. Es war der Psychoanalytiker Carl Gustav Jung, der die Unterscheidung von *animus* und *anima* als Zweigeschlechtlichkeit des Unterbewussten ansetzt und damit Picos und Kants Unterscheidung von einer universalen Einheit durch Umkehrung vom Kopf des Subjekts in Beibehaltung der Unterscheidung angeblich auf die Füße des Unbewussten stellt.⁷ Baudelaires ästhetische Gegenreligion verweist einerseits gegen die religiöse Utopie eines modernistischen Benjamin und andererseits gegen Foucaults antihermeneutischen Postmodernismus, dass nicht der Wille zum Wissen, sondern es der darin verborgene Glauben an Reinheit ist, der diese Antinomie von Religion und Antireligion in das Wissen der klassischen Moderne wie Postmoderne eingeschleust hat.

Die nietzscheanische Reform der späten Dekonstruktion rückt freilich von einer zeitlosen Bewegung und der Reinheit des Signifikanten ab, indem die Suche nach Urschrift bzw. dem Gesetz lediglich ein durch Vielheit der Spuren provoziertes Begehren nach Vereinigung aller Strukturen bleibt, so dass die stumme zeitlose Urschrift nur noch ein obskures nicht-existentes Objekt der Begierde nach vitaler Präsenz ist, aber entsprechende dynamische Spuren in der Realität der Zeit hinterlässt, die lediglich auf

6 Zu diesem Ideal: Norbert Christian Wolf, Ästhetische Objektivität. Goethes und Flauberts Konzept des Stils, in: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft* 34/1, 2002. S. 125 – 169.

7 Carl Gustav Jung, *Gesammelte Werke. Sonderausgabe 1995*, Düsseldorf, Band 9/2, S. 24.

ein Objekt verweisen, das gar nicht existiert. Die vielen unendlichen Spuren drängen nach Ordnung auf einen sie begründenden Grund wie auf eine reine Urschrift oder analog zu den alle Schaumkronen enthaltenden Badewanne im Vergleich des frühen Foucault, deren Boden als Seinsgrund für unseren Sitz bei Betrachtung der vielfältigen Schaumkronen der Oberflächen kultureller Denksysteme selbst nie zum Vorschein kommt. Das Vernommen-Sein ist dann nicht mehr ein phänomenal zu ergründender zeitloser Horizont, sondern nur der durch Zeit geprägte Effekt der Suche nach einem imaginären Begehren eines zeitlosen quasireligiösen reinen Ursprungs, das daher in der Zeit zwar nie erfüllt werden kann, aber als Begehren nach einer Urschrift für die permanent dynamische Verschiebung und hybride Zeichensetzungen ohne Ende sorgt. Analog dazu geht in der Konzeptart Joseph Kosuths z.B. in *One and Three Chairs* 1965 mit Bezug zu Wittgenstein und Duchamp noch vor Derridas späterer nietzscheanischen Wendung mit der Ausstellung der nebeneinander angeordneten Installation einer Fotografie eines Stuhls, des realen Stuhls und eines Lexikonartikels zu einem Stuhl keine Idee oder Konzept voraus, sondern es ist die Vernetzungen dieser Zeichen, die erst das Konzept der Idee von Stuhl beim Beobachter hervorbringt, so dass Kunst in diesem Falle nicht einfach etwas ausstellt, sondern vielmehr ausstellt, wie das Konzept einer Wahrnehmung des Betrachters durch Vernetzung der Zeichen erst sein der Wahrnehmung vorausgehendes Vernommen-Sein vernehmbar macht. Eine Idee bringt nicht wie im Platonismus eine Vernetzung der Struktur hervor, sondern die Struktur erst das Konzept der Idee analog zu Cassirers Hinweis, dass die Relationalität des Wie zunehmend das Was ersetzt. Etwa zur gleichen Zeit hat Eco in seiner Arbeit zum offenen Kunstwerk festgehalten, dass es nicht mehr um den Ausstellungswert von etwas geht, sondern dass das Verfahren des Ausstellens selbst ausgestellt wird. Es ist daher äußerst fraglich, ob alle Begehren auf ein einziges Begehren wie die Suche nach Sinn zurückgeführt werden kann wie etwa laut Heidegger, der die Suche des Daseins nach dem Sein zum existenziellen Begehren des Daseins auf der ganzen Welt schlechthin erklärt hat. Trotz der Verbesserung der Dekonstruktion durch Nietzsche in der späten Dekonstruktion, welche die nietzscheanische Kritik am Gesetz für Verstehensprozesse als versteckten Monotheismus sieht, ist die einstige berechtigte Kritik Kristevas von einem antihermeneutischen Logozentrismus der Reinheit an Derrida keineswegs verschwunden: Weil dann Begehren nach dem einen Gesetz durch das eine Gesetz des Begehrens kritisiert und damit wieder als Monotheismus wie bei Heidegger in dem *einen* Begehren für jede Existenz bzw. Dasein restituiert wird. An die Stelle der einen Urschrift tritt dann nur die einheitliche Logik aller Begehren in dem einen Begehren nach der Urschrift, wiewohl Kristeva in ihrer ersten Kritik an Derrida darauf verwiesen hat, dass Begehren des Leibes in seiner Heterogenität nie rein logisch vereint sein kann. Der späte Derrida, für den die Urschrift nur noch ein inhaltsloses Objekt der Begierde ist, das unendliche Spuren produziert, ist ebenso dann wie die Psychoanalyse von der Antinomie der Reinheit betroffen, weil die Lesart des Begehrens in allen gegenüber dem Alltag heterogenen Fehlleistungen erneut auf eine Einheit aller Begehren zurückgeführt wird. Geht ein Platonismus wie etwa der Beltings in einer an der frühen Dekonstruktion hängengebliebenen Theorie von einem Ursinn als Grund unbewegter Konzeption für alle Zeichen in der historischen Verwendung von Bildern aus, die damit nicht einmal die moderne Kunst des Konzeptualismus und Ecos offenes Kunstwerk wahrgenommen

hat, so zeigt die späte Dekonstruktion, dass die Kritik an einer monopolen Urschrift lediglich durch ein wieder monopolies Begehren wie bei Heidegger ersetzt wird.

Lacan nun hatte nicht wie Foucault oder Derrida Nietzsche rezipiert. Bekanntlich hatte Lacan von den Vorlesungen Alexandre Kojèves der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts die neu interpretierte Dialektik von ›Herr und Knecht‹ Hegels übernommen. Danach geht ein Begehren nicht einfach nur auf ein Objekt aus, sondern ist immer nur zugleich Begehren einer Anerkennung der gleichen Art des Begehrens, die mit der Fixierung auf das Objekt vergessen wird.⁸ Daher verkennt sich die sozial und historisch differente Art des Begehrens in einem auf das Objekt gerichteten Begehren des souveränen Herrn. Jedes Begehrensspiel hält sich für absolut bzw. legitime Kultur des Begehrens durch das sozial fixierte Begehren des männlichen Herrn auf das Fetisch-Objekt (des Knechts bzw. der Frau als Knecht des Mannes bei Lacan). Begehren ist aber dann nie einfach Begehren von etwas, sondern Begehren nach der sozialen Anerkennung des anderen Begehrens, das sich in fetischisierender Forcierung auf ein Objekt nicht mehr als soziale und historische Verschiedenheit sieht. Zumindest hat dies Lacan in seinem oft zitierten Satz ausgedrückt, dass es den reinen Sex nicht gibt. Aber Lacan erkennt nicht mehr, dass seine Verteidigung der Psychoanalyse als wissenschaftlich legitime Grundlage zur Interpretation von Gesellschaft und Geschichte dann selbst als ein Begehren nach sozialer Anerkennung zu analysieren und damit als historischer Effekt von Macht zu reflektieren ist. Man kann den Glauben an den reinen Sex in der Popkultur zwar zu Recht kritisieren, aber er muss selbst noch dann als historisch und soziale produzierte Form eines Glaubens verstanden werden. Und das geht freilich auf den Salon am Ende des 17. Jahrhunderts als Form einer Selbstverwirklichung des Adels zurück, der mit seiner bestimmten Art des Begehrens sich nicht nur als eigene soziale Klasse der Begehren anerkennt, sondern sich auch sozial abgrenzt.

In diesem Sinne zeigt sich die Entstehung eines Sexualitätsdispositivs im französischen Salon am Ende des 17. Jahrhunderts als sozial motivierte Ablehnung der allgemeinen Sinnvermittlung durch Religion, indem die französische Aristokratie im sexuellen Exzess die soziale Gegenreligion zu erschaffen suchte, um sich als soziale Gruppe der Aristokraten und Aristokratinnen gegenseitig anzuerkennen und von anderen sozialen Gruppen als reine Gruppe zu distinguieren. Diese Entgrenzung verbleibt insofern noch in Grenzen einer patriarchalischen legitimierten Allianz, weil es nur bei Vererbung des männlichen Namens durch Ehe erlaubt war. Im Falle Foucaults wird zwar die Reduktion aller Begehren auf Sexualität in der an Marcuse orientierten Popkultur kritisiert, aber Diderot wird als angeblich ereignishaftes Auftreten ohne Voraussetzung angesehen, das dann als Prophetie der eigenen Aufmerksamkeit für rein ereignishaft diskontinuierlich auftretende Innovationen allen akademisch durch Wissenschaft verschmutzten Historikern vorgehalten werden kann, die noch in logozentrischer Weise an transformative Praktiken einer Geschichte glauben. Diderot ist in seiner durchaus häretischen Position aber alles andere als ein Diskursereignis. Und Derridas durchaus berechtigte Kritik am Feiern der Sprache der Linguisten ermöglicht zumindest, die Kontingenz jeden Verstehens zu demonstrieren, so dass er dies konsequenter als Nietzsche nicht mehr mit

8 Alexandre Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Anhang Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt a.M. 1975, Kapitel II, S. 48 – 89.

Ressentiments gegen Juden und Frauen verfolgt. Der philosophische Begriff eines enthistorisierenden Seins ist jedoch als kolonialistische Vorstellung hingegen ebenso zu verabschieden wie die philosophische Vereinheitlichung durch das Gegenteil der von Nietzsche propagierten Auflösung des Subjekts im Rauschen der Diskurse. An ihre Stelle hat der Begriff des sozial wie historisch hergestellten Positionierungen an Habitusformen in einer *structure structurée structurante* der gedoppelten Synchronisierung einerseits innerhalb sozialer Klassen wie andererseits der Positionen an Klassen zueinander zu treten. Marxens politisch verständliche Kritik, die auch der heutigen Hegemonie der Finanzökonomie über alle Felder gilt, kann daher nicht das Entstehen dieser Finanzhegemonie erklären, weil damit wieder das eine Gesetz zur Grundlage gemacht wird, was den langen Schatten eines Monotheismus darstellt.

