

Reflexion und Wiederholung. Mit einem Ausblick auf ›Rhythmus‹

VOLKER SCHÜRMANN

»Der Schutz des ganz Bestimmten ist, daß es nicht wiederholt werden kann.« (Adorno 1951: 99)

Im Folgenden geht es um die begrifflichen Voraussetzungen, sinnvoll von körperlicher Erkenntnis reden zu können. Der verwendete Reflexionsbegriff wird dazu neutral sein müssen gegenüber der Frage der Bewusstheit. Die Rede von einer *körperlichen* Erkenntnis ist von vornherein eine bloße Redensart, falls ›Reflexion‹ definitiv an Bewusstheit gebunden wäre. Umgekehrt ist eine Rede von körperlicher *Erkenntnis* nur dann sinnvoll, falls es sich um einen *reflexiven* körperlichen Prozess handelt.

Erkennen als Innewerden

Typischerweise ist das, was ›Erkennen‹ meint, definitiv an Reflexion, d.h. an eine distanzierende Bezugnahme gebunden. Prototypisch gilt das für die *episteme*, die deshalb (wissenschaftliche) *Erkenntnis* ist, weil und insofern sie Reflexion der *doxa* ist. Die Grundidee liegt darin, dass man in der richtigen Meinung (von einer Sache) leben kann, ohne um die Gründe dieser Richtigkeit zu wissen. Eine Erkenntnis liegt dann vor, wenn man nicht nur in der richtigen Meinung *lebt*, sondern diese Meinung auch noch als richtige Meinung *hat*. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, man könne aus dem bloßen Vollzug der richtigen Meinung gleichsam für einen Augenblick aussteigen und den Gehalt der bis dato gelebten Meinung vor sich hinstellen. Im Falle der *wissenschaftli-*

chen Erkenntnis würde das dadurch geschehen, dass man diese gelebte Meinung durch Angabe der Gründe ihrer Richtigkeit als richtige Meinung feststellt.¹

Diese Grundidee ist bereits klassisch nicht auf den Fall der wissenschaftlichen Erkenntnis eingeschränkt. Auch etwa handwerkliches Können (*techné*) kann in der Weise realisiert werden, dass es bloß vollzogen wird, oder aber in der Weise, dass man es auch *hat*. Letzteres zeichnet typischer Weise den Meister aus, was sich darin dokumentiert, dass er sein handwerkliches Können anderen beibringen kann. Seine Erkenntnis – sein *Haben* seines handwerklichen Könnens – äußert sich nicht zwingend darin, dass er es in der Sprache der Worte explizit machen kann, sondern darin, dass er es vorführen kann und in diesem Sinne über es verfügt. So mancher Geselle mag über weitaus bessere technische Fertigkeiten verfügen, was aber den Meister vor dem technisch besten Gesellen auszeichnet,² ist, dass er um den Unterschied von gutem und falschem Können weiß und also seinem Lehrling beibringen kann, was passiert, wenn er die Feile falsch hält. Ein bloßer Geselle weiß demgegenüber gar nicht, wie ihm geschieht, dass er es so perfekt hinbekommt. Der Fall geübter Sportler, die noch im Vollzug ihres Tuns dieses Tun korrigieren können, ist ein typischer Fall eines reflektierten Könnens. – Und da dies eine *Strukturbestimmung* ist und keine empirische Aussage war, gibt es realiter unter den zertifizierten Handwerksmeistern viele Nichtkönner und unter den real existierenden Gesellen viele Meister.

Wie bereits die gegebenenfalls höhere technische Perfektion eines Gesellen gegenüber einem Meister belegt, ist das *Haben* eines Könnens wahrlich nicht in allen Kontexten nötig, gefragt oder gar etwas prinzipiell Hehres. Im Kontext des Sports belegt der sprichwörtliche Instinktfußballer am sinnfälligsten, dass ein Verfügen-können-Wollen über eigenes Können arg hinderlich sein kann. Kleists *Marionettentheater* verhandelt das gleiche Problem.³

An einer Erkenntnis kann man somit formal zwei Momente unterscheiden, nämlich ein Moment von Distanzierung und ein Moment von Bezugnahme auf ein (relativ zu dieser Erkenntnis) Gegebenes. In diesem Sinne kommen ›Erkenntnis‹, ›Reflexion‹ und ›Mimesis‹ weitgehend überein, was sich in der abendländischen Kulturgeschichte besonders überzeugend an der (Geschichte der) Metapher des Spiegels aufzeigen lässt. Erkenntnis ist reflektiertes Können. Das lässt zwei Akzentsetzungen zu: Reflexion als *distanzierende* Bezugnahme und Mimesis als distanzierende *Bezugnahme*. Als drittes

1 Vgl. dazu klassisch Platon (Symposion/Das Gastmahl: St. 202a u. Res publica/ Der Staat: St. 476d ff).

2 Gewollte Anspielung auf das Marxsche Biene-Baumeister-Beispiel. (Vgl. Marx 1867: 193)

3 Wird die Reflexion des Könnens gar programmatisch ins Innere des Individuums, ins Gewissen verlagert, kann es sogar durchaus gespenstisch zugehen. Eine alte Lenor-Werbung setzt das immer noch am besten ins Bild.

Strukturmoment bedarf es eines Anstoßes zur Reflexion: Das Können nicht nur zu vollziehen, sondern als Können gleichsam vor sich hinstellen, ist ein unterbrochener, gehemmter Vollzug. Im Abendland spricht sich das in der Metapher des Weckens aus: Reflektiertes Können ist *geweckte Erkenntnis*.⁴ In der Reflexion manifestiert sich das als Differenzierung. Ein Können nicht nur zu vollziehen, sondern es zu *haben*, ist, *eine Unterscheidung praktizieren zu können* – z.B. durch Angabe von Gründen eine richtige von einer falschen Meinung explizit abgrenzen zu können, ein technisches Können als besser oder schlechter beurteilen oder vorführen zu können, in einem Essen einen Hauch von Ingwer oder bei einem Wein eine Brombeernote schmecken zu können. Das ist der Ausstieg aus der durch Kant zementierten Grundidee, Erkennen als Synthesis zu begreifen. Demgegenüber Erkennen als Unterscheiden, als hier so genannte Dia-Kritik⁵, zu bestimmen, plaziert sich im Hegelschen Boot mit (u.a.) Saussure und Luhmann als prominenter Besatzung.

Die Dreiheit dieser Strukturmomente – geweckte distanzierende Bezugnahme – kann terminologisch als *Innewerden* bezeichnet werden. Es handelt sich um eine rein *strukturelle* Bestimmung. Innewerden ist nicht zwingend an (den Sonderfall der) wortsprachliche Explizitheit gebunden und auch nicht normativ in dem Sinne, dass ein *Haben* eines Könnens prinzipiell der bessere Fall gegenüber dem bloßen Vollzug dieses Könnens wäre. Allerdings gehört zur *Struktur*bestimmung reflektierten Könnens ein Moment von Freiheit. Haben ist Verfügen-können und das heißt: das Können so-oder-auch-anders vollziehen zu können. Darin liegt das Versprechen höherer Flexibilität. Das technische Können trainierter Fußballer ist oftmals beschämend, geschweige dass sie erfolgreicher wären als die sogenannter Instinktfußballer. Das Versprechen liegt darin, dass trainierte Fußballer taktisch variabler sind, insofern sie ihr Können so-oder-auch-anders einsetzen können (sofern sie nicht an ihrer Technik scheitern).

Optionaler Reflexionsbegriff

Es scheint einigermaßen klar zu sein, dass eine distanzierende Bezugnahme etwas Hinzukommendes ist zu dem, worauf dort eben Bezug genommen wird. Es scheint klar zu sein, dass zunächst einmal ein gewisses Können vorliegt,

4 »Um zu reflectiren, muss der Geist in seiner fortschreitenden Thätigkeit einen Augenblick still stehn, das eben Vorgestellte in eine Einheit fassen, und auf diese Weise, als Gegenstand, sich selbst entgegenstellen.« (Humboldt 1795/96: 97) So auch Herder: Der Mensch »beweiset Reflexion, wenn er [...] sich in ein Moment des Wachens sammeln« (1772: 32) kann. Vgl. zur Metaphorik des Spiegels und des Weckens ausführlicher Schürmann (1999: Kap. 4).

5 Der Begriff ist inspiriert durch Saussure und spielt u.a. an auf Kritik, Krisis, Dia-Bolik, Dia-Lektik.

das ist, was es ist, und auch aus sich heraus verständlich ist. Das würde sich darin dokumentieren, dass solcherart Können als solches, auch ohne es eigens zu reflektieren, vollzogen werden kann und dass die Reflexion dieses Könnens eine *Option* ist: Ein hinzukommender Akt, der auch unterlassen werden könnte. Klarerweise scheint es eben nicht so zu sein, dass jenes Können überhaupt nur als reflektiertes Können vollzogen werden kann. Diese Klarheit macht, dass umgangssprachlich ›Reflexion‹ vielfach synonym mit ›Nach-Denken‹ gebraucht wird. Diese Klarheit wird zudem tagtäglich neu bestätigt in der und durch die Arbeitsteilung, vor allem durch diejenige von Kopf und Hand. Erst von diesem Augenblick an kann sich der Kopf bekanntlich einbilden, etwas anderes zu sein als der Kopf einer Praktik.⁶

In dieser Optionalität gründet die normative Aufgeladenheit des Reflexionsbegriffs. Wenn Reflexion und Freiheit im Grunde eines sind und wenn Freiheit ein So-oder-auch-anders-machen-Können ist, dann *ist* der optionale Reflexionsbegriff eine Wertung. Konkrete Freiheit (*dieses* oder aber *jenes* zu tun) gründet in Fällen optionaler Reflexion nämlich auf der Grund-Freiheit, die Option der Reflexion überhaupt zu wählen. Falls klar sein sollte, dass es zu diesem optionalen Reflexionsbegriff keine begriffliche Alternative gibt, dann ist menschliche Freiheit (falls man sie an ›Reflexion‹ bindet) eine *Fähigkeit*, eine Option zur Reflexion.

Alle *Aufgeregtheiten* um die Thesen von Peter Singer (vgl. 1984) – Singer fragt, ob nicht gewisse Schimpansen in einem eminenteren Sinne Personen seien als gewisse schwer geistig behinderte Exemplare der Gattung *homo sapiens* – sind wesentlich ein Missverständnis. Singer ratifiziert lediglich das anthropologische Denken der Aufklärung, denn die Aufklärung denkt den Menschen als das mit der Fähigkeit zu X begabte Tier. Der unendliche Streit geht darum, *was* dieses X sein soll, das eigentliche Mensch-sein vom Tier-sein diskriminiert. Zu jedem Vorschlag – animal rationale? toolmaking animal? etc. – findet sich alsbald und notorisch jemand, der irgendwelche Tiere entdeckt, die *das* auch schon können. Mir sind nur Herder, Misch, Plessner, Bollnow und Burgio bekannt,⁷ die vehement gegen diesen Grundansatz aufklärerischer Anthropologie polemisieren. Die missverständlich so genannte Lebensphilosophie von Misch betont emphatisch (gegen Heidegger): »Leben« (als Grundwort dieser Philosophie) ist *energeia*. »Existenz« dagegen ist Sein-können, d.h. eine *Option*.⁸ Auch der in jüngster Zeit so sehr hofierte Cassirer redet seinem *Essay on Man* ganz unbekümmert davon, dass der Mensch *ani-*

6 Vgl. Marx/Engels (1845/46: 31).

7 Soll heißen: Es mag auch andere geben, aber es scheinen mir sehr wenige zu sein.

8 Vgl. Schürmann (1999: 316-325). Die entscheidende Misch-Passage ist bei Plessner (1931: 160) zitiert. Den Zusammenhang zum Thema Üben/Wiederholung stellt Bollnow (1991: 36f) her.

mal symbolicum, das zur Symbolisierung fähige Tier sei. Und das ist kein einmaliger Ausrutscher, sondern das *ist* der Cassirer der *Philosophie der symbolischen Formen*, denn auch der benötigt eine *Fähigkeit* des Geistes zur Formung, um symbolisch Geformtes zu erklären.

Um es deutlich zu sagen: Wer den Menschen als das mit der *Fähigkeit* zu X begabte *Tier* definiert, der mag sich trefflich um den Inhalt von X streiten. Er mag sich aufregen, dass Singer dieses X in sehr problematischer Weise bestimmt, und dem eine ›liberalere‹ Wendung geben. Der »theoretische Rassismus« (Burgio 1995) liegt gerade nicht in der inhaltlichen Bestimmung von X, sondern in der optionalen Grundfigur: Menschenjunge sind demnach Tiere, solange sie jene Fähigkeit nicht realisieren. Wer diese Fähigkeit nicht, noch nicht oder nicht mehr realisiert oder nicht realisieren kann oder partout nicht realisieren will, fällt (in der Theorie) durch das soziale Netz hindurch. In der Sportwissenschaft weit verbreitete Handlungstheorien praktizieren solcherart theoretischen Rassismus, denn ihnen gilt menschliches Handeln als ein Sonderfall des Verhaltens, mithin als eine Option, die das Tier ›homo sapiens‹ ergreifen kann (und in aller Regel auch ergreift).⁹

Praktische Reflexion

Ideologiekritische Auslassungen sind noch kein gutes Argument. Was ein Gegenbegriff zum optionalen Reflexionsbegriff sein soll, ist zunächst schlicht unverständlich und scheint lediglich am grünen Tisch entworfen. Dieser Gegenbegriff muss nämlich per definitionem Fälle von reflektiertem Können auszeichnen, bei denen wir tatsächlich meinen, dass das Moment von Reflexion nicht eine Option ist, sondern konstitutiv für solcherart Können. Das Unverständliche liegt darin, dass damit behauptet werden muss, dass in solchen Fällen eine Bezugnahme vorliegt auf Etwas, das erst in und durch diese Bezugnahme dieses Etwas ist. Was sollte *Bezugnahme* sein, wenn noch gar nicht ist, worauf Bezug genommen wird? Das ist ähnlich problematisch, wie es ein solches Zeichen ist oder wäre, das erst im Bezeichnen das Bezeichnete in die Welt bringt.

Der Titel *praktische Reflexion* bezeichnet im Folgenden solche Fälle, in denen wir tatsächlich meinen, dass die Reflexion im erläuterten Sinn konstitutiv für das Reflektierte ist. Es ist unklar, ob die Menge dieser Fälle nicht leer ist. Um das damit einhergehende sachliche, vor allem logische Problem deutlich zu markieren, kann man statt von *praktischer Reflexion* auch von *fungie-*

9 Damit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, die *Vertreter* solcher Theorien seien Rassisten. Hermeneutik zielt bekanntlich auf Texte und nicht auf deren Autoren.

render *Reflexion* sprechen. Da das ›Re-‹ bei praktischer Reflexion gleichsam ins Leere weist, müsste man noch genauer von *fungierender Flexion* reden.

Damit ist eine begriffliche Unterscheidung getroffen. Ob es so etwas wie praktische Reflexion in irgendeinem verständlichen Sinne tatsächlich gibt, ist ausdrücklich offen gelassen. Auch im weiteren Verlauf wird kein Argument, kein Beleg und kein Beweis dafür auftauchen, dass jene Menge mindestens ein Element hat. Es folgen ausschließlich Wenn-dann-Argumentationen.¹⁰

Allerdings kann nunmehr eine Minimalbedingung einer wenigstens verständlichen Rede von *praktischer Reflexion* formuliert werden. Man kann nunmehr *nicht* mehr danach forschen, wie denn ein Könnensvollzug einerseits und eine Reflexion dieses Vollzugs andererseits zueinander finden können. Blicke man bei dieser gedanklichen Voraussetzung, dann würde die Rede von praktischer Reflexion schlicht in sich zusammenbrechen: Die Zurückbeugung zielte in ein Nichts. Dann könnte man nicht einmal formulieren, dass die Menge der Fälle praktischer Reflexionen leer ist, denn dann wäre schon die Mengenbildung selbst ein Unding. *Praktische Reflexion* ist vielmehr von vornherein als ein Vollzug gedacht, *an dem* sich zwei Momente unterscheiden lassen.¹¹

Zuspitzung des Unterschieds

Immerhin gibt es nun zwei Alternativen. Man kann explizit behaupten oder implizit unterstellen, dass jene Menge leer ist. Ich werde dies das Modell A nennen. Ein bestimmtes, aber beliebiges menschliches Tun ist im Rahmen des Modells A entweder reflexiv im Sinne des optionalen Reflexionsbegriffs *oder* es ist gar nicht reflexiv. Oder aber man rechnet mindestens mit der Möglichkeit tatsächlicher Fälle von fungierender Flexion. Ich werde dies das Modell B nennen. Ein bestimmtes, aber beliebiges menschliches Tun ist im Rahmen des Modells B entweder reflexiv im Sinne des optionalen Reflexionsbegriffs *oder* es ist reflexiv im Sinne der praktischen Reflexion *oder* es ist gar nicht

10 Selbstverständlich gibt es extrem naheliegende Kandidaten: Was passiert, wenn wir über das Nachdenken nachdenken? Das ist bereits rein formal ein ausnehmend besonderer Fall. Aber erstens sagt auch in solchen Fällen das Phänomen allein nicht, wie es interpretiert werden will (s.u.), und zweitens ist diese Frage schlicht nicht das Anliegen. Es geht hier allein um die theoretischen Preise, die wir zahlen müssen, wenn wir verständlich von praktischer Reflexion reden wollen. Vgl. umfassender zu ›Reflexion‹ als es hier geschieht Stekeler-Weithofer (2000).

11 Das wäre in formaler Hinsicht analog zum Zwinkern-Beispiel bei Ryle und Geertz. Dort wird behauptet, dass wir dann, wenn wir ›Zwinkern‹ sagen, nicht meinen, dass ein Zwinkernder zwei Dinge tut, sondern dass wir tatsächlich meinen, das Zwinkern ein (i) in bestimmter Weise kulturell codiertes (ii) Bewegen des Augenlids *ist*. (Vgl. dazu Geertz 1983: 10ff)

reflexiv. Damit ist im Rahmen von Modell B auch das Erkennen als Innwerden innerlich differenziert. In Fällen *praktischer Reflexion* ist es ein Innwerden im engeren Sinn, in Fällen optionaler Reflexion mag man dann von *Erinnerung* oder *Nach-Denken* reden.¹²

Der Unterschied beider Modelle liegt damit nicht im Akzeptieren oder Bestreiten gewisser Phänomene. Weder Modell A noch Modell B wird oder muss bestreiten, dass es so genannte Instinktfußballer tatsächlich gibt. Von keinem Menschen, keinem Sportler und keinem Sportwissenschaftler wird das Phänomen bestritten, dass es geübte Sportler gibt, die ihr Tun noch im laufenden Bewegungsvollzug korrigieren können. Falls etwas an solchen Phänomenen strittig ist, dann ist es offenkundig ein Streit darum, welchen Reim wir uns auf solche Phänomene machen sollen, das heißt, wie wir sie beschreiben sollen. Und: soviel scheint gewiss: Dieselben Phänomene können durch das Modell A *und* durch das Modell B *gleichermaßen* beschrieben werden.

So wird auch das Modell A keinerlei Mühe haben, den Fall der Bewegungskorrekturen im Vollzug zu erklären, auch wenn dieses Modell *keine* praktische Reflexion kennt. – Klar ist, dass es sich um *reflektiertes* Können handelt, denn solcherart geübte Sportler *haben* ihr Können, denn sonst könnten sie es nicht ändern. Klar ist auch, dass sie im praktischen Vollzug mehr können, als sie von diesem Können zu sagen wissen. Die Reflexion ihres Könnens dokumentiert sich typischerweise gerade nicht in expliziten Erläuterungen, was sie hätten anders tun sollen, sondern in ihrer Kompetenz, regulierend in den Vollzug ihres Könnens einzugreifen. Dennoch kann und wird im Rahmen von Modell A solcherart Reflexion im praktischen Vollzug auch ohne Inanspruchnahme einer *praktischen Reflexion* gut erklärbar sein. Auch und gerade eine Reflexion im praktischen Vollzug gilt dort als eine *Option*, über die ein guter Sportler verfügt (und ein schlechter nicht), nämlich *über den Vollzug des eigentlichen Könnens hinaus*. Eine typische Erklärung jener im Vollzug praktizierten Bewegungskorrekturen wäre etwa folgende: Solche Bewegungskorrekturen dokumentieren, dass die Sportler sich etwas bei ihrem Tun gedacht haben. Sich bei eigenem Tun etwas zu denken, ist eine Art begleitender Kommentar, der im Prinzip auch fehlen könnte und zunächst auch als *begleitender* Kommentar tatsächlich gefehlt habe. Nicht umsonst sei ja ausdrücklich von *geübten* (z.B.) Turnern die Rede; also sei doch klar, dass ihr Können ursprünglich eben so war, dass sie sich noch nichts *dabei* gedacht haben. In früheren Stadien ihres Lernens hätten sie ausschließlich vorher und nachher gedacht. In hartem Kampf zahlloser Übungen habe sich das dann so-

12 Zu einem solchen Verständnis von *Innwerden* im Anschluss an Josef König, Georg Misch und Helmuth Plessner vgl. Schürmann (1999). Das Innwerden differenziert sich dort in *hermeneutisches Sprechen* (Innwerden im eigentlichen Sinne) und *axiomatisches Sprechen*.

weit automatisiert, dass es nunmehr möglich sei, zwei Dinge zugleich zu tun: zu turnen und sich schon dabei etwas zu denken. ›Zwei Dinge zugleich‹ ist natürlich nicht streng logisch gemeint, sondern phänomenal: Sie können so schnell zwei Dinge abwechselnd tun, dass es wie *ein* Tun aussieht und funktioniert. Im Rahmen von Modell A ändert das nichts daran, dass sie eben *zwei* Dinge tun.

Vertreter des Modells B werden dagegen darauf beharren, dass sie tatsächlich meinen, dass solcherart reflektiertes Können Ein-Tun ist – freilich werden sie genauso nachdrücklich betonen, dass dieses Eine-Tun in sich differenziert ist. So wenig wie der Begriff des Hundes bellt, so wenig ist am reflektierten Können das Moment der Reflexion identisch mit dem Moment des Könnens. Und das gilt auch für Fälle praktischer Reflexion. Die Reflektiertheit des Könnens modifiziert¹³ in Fällen praktischer Reflexion das Können. Das ist etwas grundlegend anderes als eine graduelle Verbesserung, wie das gleiche Phänomen in Modell A gedeutet werden muss. Die am Phänomen der Verlaufskorrekturen *von beiden Modellen unstrittig* diagnostizierte ›Untrennbarkeit‹ von Vollzug und Reflexion ist in Modell B logisch streng gemeint und nicht nur als eingeübte Verkürzung der Umschaltzeiten zwischen den Phasen der Planung, Ausführung und Auswertung.

Bei der Frage, ob es Fälle praktischer Reflexion tatsächlich gibt, hilft es also nicht, noch so suggestive Phänomene zu beschwören. Rein phänomenal ist der Streit zwischen beiden Modellen unentscheidbar, denn der unstrittig angenommene phänomenale Befund sagt oder begründet nicht schon mit, ob er als optionale oder als praktische Reflexion beschrieben sein will.

Reflexion und Wiederholung

Jetzt geht es darum, den Unterschied beider Reflexionsbegriffe durch Rückgriff auf den Begriff der Wiederholung, genauer: durch den Unterschied von *Induktion* und *Wiederholung* näher zu charakterisieren.

Erkennen ist offenbar und trivialerweise an ein Allgemeines gebunden. Etwas erkennen heißt doch wohl, etwas *als etwas* zu erkennen. Das gilt auch für das Konzept von Erkennen *als Innewerden*, also für das diakritische Konzept des Erkennens. Und da diese Bindung an ein Allgemeines für das Erkennen als Erkennen gilt, gilt sie auch diesseits der Unterscheidung in einen fungierenden und einen optionalen Reflexionsbegriff. Geweckte distanzierende Bezugnahme, egal ob optional oder fungierend, ist ein Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem: Sich zu einem Können verhalten zu können bzw.

13 Das Wort alleine sagt nichts zu einem grundsätzlichen Unterschied in der Bedeutung von ›Modifikation‹ – Ab-Änderung eines als solchen Bestehenden (z.B.) bei Brentano und Husserl versus Wechsel des Modus. (Vgl. König 1969: insb. 219-222)

es in distanzierender Bezugnahme so-oder-auch-anders vollziehen zu können, hat das Können als einen Fall-von.

Die Form des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem ist jedoch bei optionaler Reflexion¹⁴ eine ganz andere als bei fungierender Flexion. Sind Könnensvollzug und Reflexion *zwei* Dinge, so ist auch das qua Reflexion ins Spiel kommende Allgemeine dem reflektierten Besonderen äußerlich. Das dem besonderen Könnensvollzug gegenüber Allgemeine der Reflexion ist dann entweder ein woanders, d.h. nicht am reflektierten Besonderen gewonenes Schema, unter das das Besondere subsumiert wird, oder aber das *Ergebnis* der Analyse des Besonderen, vorzugsweise des induktiven Vergleichens verschiedener Besonderer. Wenn man die Genetik nicht allzu populistisch nimmt, wird man sich heutzutage auf die zweite Möglichkeit beschränken können: Da Schemata kaum mehr als eingeborene, ›göttliche‹ Ausstattungen des Erkenntnisapparats plausibel gemacht werden können, werden sie in der Regel ihrerseits als Ergebnisse vorheriger Verallgemeinerungen erklärt.

Das Allgemeine einer praktischen Reflexion dagegen ist per definitionem nicht als Verallgemeinerung denkbar. Es gibt dort gar nicht rein für sich gegebene besondere Fälle, die in einem zweiten Schritt qua Reflexion verallgemeinert würden. Hier trifft das zu, was Cassirer im Blick hat, wenn er sagt, dass beim Aufzählen des allerersten Falls einer Reihe die »Funktion des Begriffs« (1910: 22) bereits im Gebrauch ist. Der die Reihenbildung konstituierende Vergleich ist als nachträglicher Akt nicht verständlich, denn man muss irgendwie, nämlich fungierend oder eben praktisch, schon wissen, was den Fall zu einem Fall macht, um es überhaupt mit einem anderen Fall ›desselbigen‹ zu vergleichen. Gewöhnlich wissen wir fungierend (z.B.) bereits um die Klassen, wenn wir eine konkrete Klasse zusammenstellen; gewöhnlich ordnet in unserem Kulturkreis niemand »Kirschen und Fleisch unter die Merkmalgruppe rötlicher, saftiger, eßbarer Körper« (ebd.: 8). Und wenn jemand das doch tut, dann weiß er oder sie fungierend eben anderes, als wir es gewöhnlich wissen.

›Wiederholung‹ ist nun in Modell B das topologische Äquivalent zu einer induktiv verstandenen Verallgemeinerung von Einzelfällen in Modell A.¹⁵ Der logische Unterschied ist drastisch, wenn auch unscheinbar: Bei der Wiederholung bedeutet der Einzelfall das, was er bedeutet, nur in und durch einen Verweis auf ein Allgemeines. Bereits der zu wiederholende und dann der

14 Genauer: Bei optionaler Reflexion im Rahmen von Modell A. Da es in Modell B einen Gegenbegriff – praktische Reflexion – gibt, wird auch ›optionale Reflexion in Modell B‹ etwas anderes sein als ›optionale Reflexion in Modell A‹.

15 Genauer: Zunächst ist ›Wiederholung‹ die Form der Generierung des Allgemeinen bei *praktischer* Reflexion. Da aber in Modell B auch die optionale Reflexion nicht das ist, was sie in Modell A ist, wird in Modell B auch von ›Induktion‹ nur in verschobener Bedeutung die Rede sein können.

wiederholte Einzelfall ist je ein Fall-von – eben nicht atomistisch gedachter Einzelfall, der des nachträglichen Vergleichens harrt, sondern als Einzelfall bereits ›Typus‹ oder auch ›Monade‹.¹⁶ Eine wenigstens verständliche Rede von *praktischer Reflexion* hängt damit an dem seidenen Faden, einen verständlichen Begriff von Wiederholung zu profilieren. Damit ist das Anliegen der folgenden Überlegungen benannt.

Die Wiederholung leistet (im Prinzip) das Gesuchte, weil ihre Pointe, aber auch ihr theoretisch Anstößiges darin liegt, dass *dasselbige* sich *anders*, und sei es nur zu einem anderen Zeitpunkt, wiederholt. Ohne ein Moment von Identität läge keine *Wiederholung* vor, sondern schlicht ein Nacheinander zweier (gänzlich) Verschiedener. Und ohne eine, wenn auch noch so marginale Differenz, vollzöge sich nur ein ununterscheidbar Eines. Waldenfels (2001) spricht folgerichtig von der *verändernden Kraft der Wiederholung*. In dieser Hinsicht ist ›Wiederholung‹ ein Spezialfall von ›Rhythmus‹: »Nur durch die rhythmische Gliederung wird aus dem ungeschiedenen Geschehensfluß eine Abfolge *bestimmter* Bewegungen.« (Waldenfels 1999: 64)

Wenn jemand etwas wiederholt, dokumentiert sich darin folglich ein Verstehen. Das Noch-einmal-machen-Können ist eine Identifizierungsleistung, und ein Das-Gleiche-noch-einmal-anders-machen-Können dokumentiert, das Verstandene verstanden zu haben. Will sagen: Die pure, rein von außen diagnostizierbare Wiederholung kann ›Zufall‹ sein. Erst dann, wenn sich ›dasselbige‹ bei hinreichender Streuung reproduziert, kann eine Wiederholung als Wiederholung identifiziert und von einem zusammenhangslosen Nacheinander unterschieden werden. Deshalb sollen Schüler für gewöhnlich das Gelernte noch einmal *in eigenen Worten* wiederholen.

Induktion versus Wiederholung

Es geht jetzt zunächst darum, das sachliche Problem der induktiven Verallgemeinerung innerhalb des induktiven Paradigmas selber vorzuführen, um dann mit Diderot *einen* Ort zu benennen, an dem das Konzept der induktiven Verallgemeinerung in das Konzept der Wiederholung kippt.

Geradezu klassisch ist die Kontroverse zwischen Locke und Leibniz. Locke steht mit ganzer Wucht und aller Überzeugungskraft für das induktive Paradigma: ›Nichts ist im Verstand, was nicht zuvor in den Sinnen war!‹ Der Verstand ist dort solange nichts weiter als eine tabula rasa, solange nicht eine

16 Die Betonung liegt auf *Bedeutung*. Ein Apfel ist ein Apfel – das mag so sein. Aber was bedeutet (z.B.) die Rede von einem *ersten Apfel*? – »Das Erste, Anfängliche [...] ist erst, was es andererseits schon ist, wenn und indem das Zweite [...] hinzukommt; wie etwa ein Apfel, den wir in einen Korb legen, der *erste* in ihm liegende Apfel schon ist und doch erst wird, wenn und indem ein zweiter hinzukommt.« (König 1969: 56)

Erfahrung in ihn eingeprägt wurde. Und das ist eben ›Induktion‹: Gedanken sind Verallgemeinerungen über einzelne Sinnesdaten. Der sensualistische, empirische, in gewissem Sinne materialistische Impuls liegt in der Abwehr der Annahme eingeborener Ideen.

Das Problem, das mit dem sensualistischen Ansatz verbunden ist, ist jedoch auch schnell ausgemacht: Erste Erfahrungen stoßen schlicht auf Unverständnis. Wäre der Verstand pure *tabula rasa*, dann wäre gar nicht erklärlich, wie sich der Aggregatwechsel von Sinnesdaten hin zu verallgemeinerten Gedanken vollzieht. Abgesehen davon, dass der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Gedankenwelt lediglich ein gradueller wäre, müsste die Vergleichshinsicht zur Verallgemeinerung der Sinnesdaten selbst als Sinnesdatum gegeben sein, was sachlich und logisch ein Kuriosum ist. Dieser Grundsatz ist bereits zeitgenössisch von Leibniz formuliert: ›Stimmt, nichts ist im Verstand, was nicht in den Sinnen war – außer der Verstand selbst.‹¹⁷

Die Frage ist nun, was dieser Einwand gegen den Induktivismus genau besagt und was daraus folgt. Auf den ersten Blick scheint man Leibniz als Rationalisten lesen zu müssen. Der Rationalismus ist die Umkehrung des Sensualismus: Der Verstand selbst stellt eingeborene Interpretationsschemata bereit, damit der Verstand das Chaos an Sinneseindrücken überhaupt strukturiert lesen und geordnet in seine *tabula* eintragen kann. Genau das aber wollte Locke bestreiten, denn daran ist seinerseits unverständlich, woher diese eingeborenen Schemata kommen sollten. Das kann man nun beliebig oft in die Runde drehen. Es spricht wenig dafür, dass Leibniz mit in diesem Karussell gegessen hat. Der Rationalismus ändert überhaupt gar nichts an dem grundsätzlichen Modell: Sinnesdaten sind immer noch völlig atomistisch, als solche ungeordnet gedachte *sensations*. Der Streit geht einzig und allein darum, woher die mysteriöse Kraft kommt, dieses noch völlig ungeformte Rohmaterial zu einer Erkenntnis zu formen. Die Monadenlehre will genau dazu ein Gegenmodell sein.

Man kann also aus dem gemeinsamen Modell von Sensualismus und Rationalismus aussteigen, was etwa auch Diderot tut. Im *Paradox über den Schauspieler* zitiert er die Kontroverse Locke/Leibniz und wendet sie in eigener Weise und zwar unter Bezugnahme auf die Bedeutsamkeit von Wiederholungen.

Der Text handelt davon, was einen guten Schauspieler ausmacht. Einer der beiden Dialogpartner bestreitet rigoros, ja er polemisiert gegen die These, dass ein Schauspieler empfindsam sein muss. Es sei mitnichten so, dass sich ein guter Schauspieler in die von ihm darzustellenden Charakter-Eigenschaften von Personen hinein fühlen müsse. Genau das mache mittelmäßige Schauspieler aus. Ein großer Schauspieler dagegen bewahre kühlen Kopf; er entwerfe ein Modell der Rolle und dieses Modell lerne er durch unzählige Wie-

17 Vgl. dazu Holz (1983: 96-99).

derholungen auswendig. Der gute Schauspieler benötige »Scharfblick, nicht aber Empfindsamkeit«; verlangt sei »die Kunst, alles nachzuahmen, oder – was auf dasselbe hinausläuft – eine gleiche Befähigung für alle möglichen Charaktere und Rollen«. (Diderot 1770-73: 484)

Es ist diese Emphase reflexiver Distanz zur Rolle, die den guten Schauspieler auszeichnet. Zu spielen ist nicht ein Geiziger, sondern der Geizige. (Ebd.: 507) Der Schauspieler ahmt gerade nicht als eins zu eins Kopie eines Einzelfalls, sondern als »Verschönerung« der Natur nach. Genau das macht »die viel gerühmte Magie der Kunst« aus. (Ebd.: 494f) Und Diderot sagt, dass diese Verallgemeinerung gleichsam im Kopf oder auch im Gesamtkörper des Schauspielers entsteht als ideales und ideelles Maß, dem es sich anzugleichen gilt.

Somit deutet zunächst alles daraufhin, dass der hier fragliche Übergang vom Einzelfall *eines* Geizigen zum allgemeinen Modell *des* Geizkragens geradezu ein Paradebeispiel optionaler Reflexion ist. Bis hierher ist von *fungierender* Reflexion nicht nur nicht die Rede, sondern sie scheint geradezu ausgeschlossen zu sein. Ausgangspunkt scheinen konkrete, für sich bestehende Einzelfälle zu sein, denen der Schauspieler ein selbstgewähltes Modell bzw. eine Idee entgegenhält. Der obligatorische Einwand ist naheliegend und klar: »Aber ist dieses ideelle Modell nicht vielleicht eine Schimäre?« (Ebd.: 508) lässt Diderot einen der Dialogpartner einwenden, um genau das zu bestreiten. Die Frage unterstellt, dass ein ideelles Modell eine nachträgliche Verallgemeinerung der konkreten Einzelfälle ist. Eben das behauptet jener Dialogpartner, indem er sich auf den Standpunkt Lockes stellt: »Aber da es ideell ist, existiert es nicht. Nun gibt es in unserem Verstande nichts, was nicht vorher in der Sinnesempfindung war.« (Ebd.: 508)

Dem setzt Diderot nun nicht einen puren Rationalismus entgegen. Er stimmt dem Wortlaut der Lockeschen Position uneingeschränkt zu, aber von der Lockeschen Theorie selbst bleibt kein Stein auf dem anderen: Der Einzelfall ist gar kein atomistisches Datum, das es erst noch nachträglich zu verallgemeinern gelte. Mindestens im Falle künstlerischer Nachahmung ist der Einzelfall selbst schon individuiertes Allgemeines, also gleichsam monadisch.

»Das ist wahr, [Nichts ist im Verstande, was nicht vorher in der Sinnesempfindung war; V.Sch.]. Aber betrachten wir eine Kunst in ihrem Ursprung, zum Beispiel die Skulptur. Sie [die Bildhauerkunst; V.Sch.] kopierte das erste Modell, das sich ihr bot.« (Ebd.: 508)

In der künstlerischen Nachahmung ist das Nachgeahmte bereits zugleich konkreter einzelner Fall und allgemeines *Modell*. Der Geizige ist bereits ursprünglich dieser eine Geizige dort, genommen als Modell *des* Geizigen. Aber genau deshalb, weil das Nachgeahmte ein Doppeltes von Einzelfall und allgemeinerem Modell ist, liegt darin der Sprengsatz, dass beides nicht unter-

schiedslos zusammenfallen muss. »Später dann entdeckte sie, dass es weniger unvollkommene Modelle gibt, und zog diese vor.« (Ebd.)

Eine Wiederholung stiftet in dieser Interpretation somit einen Vergleich zweier modellhafter Realisationen desselbigen. Zur Begründung beruft sich Diderot auf ein zentrales Prinzip von Leibniz, das man jetzt etwas paradox als das der Unwiederholbarkeit des Einzelnen nennen könnte, nämlich das sogenannte *lex identitatis indiscernibilium* (vgl. Holz 1983: 81): Man wird an einem Baum keine zwei Blätter finden, die unterschiedslos identisch sind. Es sei unmöglich, »dass die Entwicklung einer Maschine, die so kompliziert ist wie der Körper eines Lebewesens, regelmäßig verlief.« (Diderot 1770-73: 508) Diderot empfiehlt, an einem schönen Feiertag alle Frauen zu betrachten, »die die Alleen füllen: dann werden Sie unter ihnen nicht eine einzige finden, die zwei vollkommen gleiche Mundwinkel hat.« (Ebd.)

Innewerden versus Erinnerung

Es hilft nun nicht sonderlich, den Streit Locke/Leibniz schlicht zu ›materialisieren‹. Der Streit geht nur in die nächste Runde – zwar nicht um die Existenz eingeborener Ideen, sondern jetzt um die Existenz eingeborener Körperschemata: ›Nichts ist im Körper, was nicht zuvor in den Bewegungen war – außer der Körper selbst!‹ Eine solche Tendenz, nicht das Grundmodell zu ändern, sondern das alte lediglich ins Geheimnis des Körpers zu versenken, gibt es bereits bei Bourdieu. Der kann sich nicht entscheiden, ob er als Soziologe oder als Philosoph argumentiert – was freilich heutzutage eher als Tugend gilt. Es hilft aber auch der historischen Anthropologie nicht, den nicht nicht sein könnenden transzendentalphilosophischen Einsatz ohne Rest ersetzen zu wollen durch eine Geschichte, wie es zum Habitus gekommen ist. Bourdieu will dezidiert keine Sozialisationstheorie.¹⁸

Deshalb ist auch die Rede von »Nachahmungsvermögen« (Caysa 2003: 162f) nichtssagend. »Durch die Wiederholung der Übungen erwerben wir nicht nur einen Habitus, sondern wir erlangen dadurch auch eine bestimmte Konstitution, die Voraussetzung für weiteres Handeln ist.« (Ebd.) Dort ist mit vielen schönen Worten nur das Problem wiederholt: Wo war noch jene habituelle Konstitution, die Voraussetzung für Handeln ist, bei der allerersten Durchführung dieser Übung? Der Körper als tabula rasa – was freilich bei Bedarf auch »immer schon« (ebd.: 161f) nicht so ist. Soll in einer Wiederholung erinnernd auf die bis dato gebildete Konstitution Bezug genommen werden, dann ist das eben eine Identifizierungsleistung, die zu erklären, voraussetzen oder zu bestreiten jenen alten Streit um eingeborene Ideen ausmachte. Was hilft es zu sagen, nicht der Verstand, sondern der Körper »erinnere«

18 Vgl. Schürmann (2002: 178-185).

sich? Wenn dabei auf das ›Gedächtnis‹ des Körpers zurückgegriffen wird, ist das eben *auch* das induktive Paradigma – weit entfernt von praktischer Reflexion. Also ist die Rede von »Erinnerung« vergleichgültigend in Bezug auf die Frage der Bildung des Habitus. Erinnerung ist noch lange nicht Innwerden im eigentlichen Sinne.¹⁹

Tote und rhythmische Wiederholungen

›Wiederholung‹ nun ausgerechnet als generierendes Prinzip im Rahmen des Modells B einzuführen, geht gegen den phänomenalen Befund. Dass ›Wiederholung‹ das *Gegenmodell* zu einem induktiven Nacheinander von rein Einzelem, nämlich ein Nacheinander von allgemeinen Besonderen (von Typen, von Monaden) sein soll, sieht man den meisten Wiederholungen nun wahrlich nicht an. Das Sinnbild für Wiederholungen scheint das Metronom zu sein, womit Wiederholungen *die* Realisationsform dessen wären, was Klages (1934) als Takt bezeichnet und vom Rhythmus unterscheidet. ›Takt‹ sei tot, stumpf, steif und langweilig – erst im Rhythmus werde ein Nacheinander lebendig und tänzelnd leicht.

Diese Diagnose ist über ideologische Grenzen hinweg stabil. Bergsons Lachtheorie, die das Lachen nur als Auslachen kennt, lebt von ihr.²⁰ Und auch zeitgenössisch wird der Unterschied von toter Wiederholung und Rhythmizität bestätigt:

»Wo der Taktschlag die Führung übernimmt und maßgeblich bleibt [...] kann man zwar stundenlang marschieren oder sich sonstwie nicht stören lassen, aber es geschieht nichts. Rhythmisches Geschehen setzt erst ein, wo Ordnung unter Druck gerät, wo sich das Feste dem Beweglichen aussetzt und dieses an jenem einen Widerstand findet. Am vernehmbarsten in der Synkope, wo ein Gegentakt gegen einen Grundtakt anrennt.« (Helbling 1999: 33)

Allerdings ist bei Helbling angelegt – anders als im strikten Dualismus von Takt und Rhythmus bei Klages –, diesen Unterschied auch als Unterschied verschiedener Weisen des Wiederholens zu fassen. Wiederholungen doku-

19 »Erinnerung (reminiscentia) ist nicht Gedächtnis (memoria).« (König 1937: 174). Vgl. dazu auch Schürmann (1999: 191-199).

20 Lachen sei die soziale Strafmaßnahme gegenüber denjenigen, deren Gewohnheiten sich zu toter Routine versteift haben. Der einhergehende Mangel im flexiblen Umgang mit sich verändert habenden Situationen werde von den Anderen im Lachen bloß gestellt. Carl Schmitts ›Ausnahme‹ (1963) ist hier ebenso zu nennen, wie Bohrs ›Plötzlichkeit‹ (1981: 54) damit spielt.

mentieren ein *Regelmaß*. Das *Gleichmaß* jedoch, »wo der Taktschlag die Führung übernimmt« (ebd.: 33 u. 8), ist eine Sonderform des Regelmaßes.²¹

Diese Sonderform – die Dominanz des Taktes über den Rhythmus – lässt sich vielleicht als Vergleichgültigung des Inhalts des Wiederholten fassen. Wenn Wiederholungen notwendig daran gebunden sind, Dasselbige *anders* zu wiederholen – denn sonst wäre es unterschiedslos *ein* Geschehen –, so dürften metronomische Wiederholungen in der Tendenz solche sein, bei denen das notwendige Moment von Nicht-Identität ausschließlich in dem liegt, was minimal gegeben sein muss, nämlich in der Nicht-Identität des Zeitpunkts.²² Man macht eine Pause oder fügt ein anderes Etwas ein, bevor das als materialiter selbiges Angesehene noch einmal geschieht. Man muss an dieser Stelle gar nicht den Kulturkritiker spielen und argwöhnen, dass »nichts geschieht«. Sich »nicht stören zu lassen«, kann sehr angemessen sein – Konzentration im Krafraum hat durchaus spürbar Effekte.²³

Die Wiederholung von allgemeinen Besonderen (Typen, Monaden) ist demgegenüber von vornherein ein materialer Unterschied des Wiederholten: Ein Typus oder eine Monade im erläuterten Sinn *ist* ein Doppeltes zweier inhaltlicher Bestimmungen. In diesem Sinne mag man sie *rhythmische* Wiederholungen nennen. Metronomische Wiederholungen sind dann jene Sonderfälle von rhythmischen Wiederholungen, bei denen der materiale Unterschied nicht *erscheint* oder wie im Krafraum nicht erscheinen soll. Allerdings ist es witzlos, wenn rhythmische Wiederholungen nur rhythmisch *sind*. Sie müssen sich auch als solche präsentieren und sich dadurch von ›toten‹ Wiederholungen unterscheiden (lassen). Von außen sind sie dann und nur dann als rhythmische Wiederholungen erkennbar, wenn sie jene materialen Momente ausspielen. Metronomische Wiederholungen sind *nicht* tote Wiederholungen, aber sehen eben genau wie tote Wiederholungen aus. Wiederholungen müssen offenbar ihre Differenzen präsentieren, um als rhythmische zu erscheinen. Sinnfällig geschieht das z.B. in den methodischen Übungsreihen Schöllhorns, der Leibnizens Gesetz von der Unwiederholbarkeit des Einzelnen auf menschliche Bewegungen bezieht und zum didaktischen Prinzip erhebt. So werden in einer Übungsreihe zum Torschusstraining beim Fußball 50 Wiederholungen eines Torschusses geübt mit der Auflage, dass keine Wiederholung einer anderen wie ein Ei dem anderen gleichen darf. Glaubt man den

21 Analog findet sich ein in der Begriffsgeschichte von ›Rhythmus‹ virulentes Spannungsverhältnis von *quantifizierender* und *akzentuierender* Ordnung. (Vgl. Corbineau-Hoffmann u.a. 1992: insb. 1029)

22 Vgl. Waldenfels (2001: 6f u. 13).

23 Unbestritten kann solche Konzentration, wenn sie sich verselbständigt, durchaus komische Effekte haben – selbst Bergsons Lachtheorie hat noch ein Körnchen Wahrheit. Als Thorsten Legat gefragt wurde, wie er denn zum Bodybuilding gekommen sei, antwortete er: »Castroper Straße rauf, und dann immer geradeaus!«

Auswertungen der durchgeführten Experimente, ist der kurzfristige Lernerfolg in etwa vergleichbar mit dem Lernerfolg einer Vergleichsgruppe, aber die längerfristige Stabilität des Gelernten ist signifikant größer. Das wäre ein typischer Reflexionseffekt: Die Versuchspersonen lernen nicht nur dieses oder jenes, sondern sie lernen offenbar, mit Veränderungen umzugehen.

Rhythmus

Nimmt man ernst, dass »rhythmische Geschehen erst ein[setzt], wo Ordnung unter Druck gerät« (Helbling 1999: 33), dann haben wir es auch bei rhythmischen Wiederholungen noch nicht mit »Rhythmus« zu tun. Der Schritt, den sie über metronomische Wiederholungen hinaus leisten, ist eine Variation ihrer Ordnung, aber diese ihre gegebene Ordnung ist in rhythmischen Wiederholungen nicht *prekär*.

Auch rhythmische Wiederholungen kommen, solange sie eben *Wiederholungen* bleiben, nicht los von ihrem Ursprung, von der Setzung ihres ersten Typus. Dieser Typus wird in der Wiederholung variiert, aber er steht nicht als solcher auf dem Spiel. Wiederholungen sind, solange sie Wiederholungen bleiben, nicht prekär für den ursprünglichen Typus, denn sie arbeiten die durch ihn gestiftete Ordnung ab, aber thematisieren sie nicht in einem rein wiederholenden Vollzug. »Rhythmus« wäre dann allererst *reflexive* rhythmische Wiederholung.

Die gewählten Beispiele belegen das. Bei Diderot ist der gute Schauspieler Marionette des Dichters. Das Schauspielen kippt dort nie dahin um, die gespielte Rolle im Schauspielen erst dichtend zu produzieren. In den Übungsreihen Schöllhorns liegt der ganze Sinn in der Optimierung der individuellen Lösung einer Bewegungsaufgabe, aber niemand sagt oder weiß, ob diese individuelle Lösung taugt. Ihre Güte misst sich pur am Funktionieren. Die Ideal-Bewegung des Gegenmodells war immerhin biomechanisch abgesichert.

In etwas neumodischem Vokabular kann man diese Grenze rhythmischer Wiederholungen so ausdrücken, dass sie, *solange sie Wiederholungen bleiben*, ein erstes Element als Original setzen, das in den folgenden Wiederholungen variierend kopiert wird. Wiederholungen kopieren das Original oder Variationen ihres Originals, aber sie können *als Wiederholungen* nicht ansteigen. Für *Wiederholungen* ist es begrifflich zwingend, ein Selbiges – das Original – zu kopieren.

»Rhythmus« wäre in diesem Sinne der Ausstieg aus bloßer Wiederholung, und seien die Wiederholungen auch noch so rhythmisch. Die »Synkope« (s.o.) steht für jenen kurzen Augenblick, an dem für einen kurzen Augenblick *fraglich* ist, ob es mit dem alten Takt wohl weitergeht. Reflexive rhythmische Wiederholungen müssten exakt eine solche Thematisierung des Originals leis-

ten (was sie eben als bloß vollzogene Wiederholungen nicht tun). Sie dürften also nicht weiter lediglich das Original oder seine Variationen variierend wiederholen, sondern müssten *etwa einen Unterschied* zweier Kopien kopieren.

Es ist exakt diese Grenze von Wiederholungen, die Butler im Blick hat, wenn sie sich ziert und windet, sich als Lesbe zu outen. Das ist mitnichten ein Verleugnungsspiel oder gar Koketterie; erst recht hat sie kein Problem damit, »bei politischen Ereignissen nicht unter dem Identitätszeichen ›Lesbe‹ auftreten« (1996: 16) zu wollen. Allerdings »[möchte sie] eine dauerhafte Unklarheit darüber schaffen, was es genau bezeichnet« (ebd.). Ein solches Prekärbleiben ist durch die Feststellung, Lesbe zu *sein*, notorisch gefährdet. Und das ist mitnichten ein primär pragmatisches Problem. Dann könnte es durch wohlmeinende Appelle und durch ›Aufpassen‹ beseitigt werden. Primär handelt es sich um ein Problem der Logik von Identitätskategorien. Solche Kategorien liegen den durch sie gestifteten Diskursen zugrunde und erzeugen dadurch den Schein, als seien sie diesen Diskursen vorgeordnet und nicht ihrerseits durch diese Diskurse konstituiert. Identitätskategorien machen Butler daher »nervös« (ebd.), denn »die Behauptung, ich *sei* etwas, impliziert eine vorläufige Totalisierung meines ›Ich‹« (ebd.: 18). Die wiederholte (Selbst-)Zuschreibung, lesbisch zu sein, variiert lediglich die ursprüngliche Bedeutung. Butlers Problem ist daher, wie der Prozess wiederholter Zuschreibung an sich selbst eine Instabilität hat und sie bewahrt.

»Es besteht eine politische Notwendigkeit, ein Zeichen heute zu verwenden, und das tun wir auch, aber wie können wir es so verwenden, dass seine zukünftigen Bedeutungen nicht *ausgeschlossen* werden? [...] Vielleicht wird dies möglich sein, indem Sexualität *gegen* Identität, sogar gegen Geschlechtsidentität ausgespielt wird und wir das, was sich in keiner Performanz vollständig zeigen kann, in Erwartung seiner bevorstehenden Störungen bestehen lassen.« (Ebd.: 24 u. 37)

Rückübersetzt ist das die Frage, wie Diskurse rhythmisch sein können. Identitätskategorien sollen, so Butler an einem *Beispiel*, das von ihnen Eingefangene nicht unterschiedslos auf Dauer stellen, sondern eben auf Dauer prekär bleiben. Auch dafür hilft nicht die theoretische Einsicht, dass Identifizierungen das »immer schon« *sind*, sondern auch hier ist gefragt, dass das Prekäre *erscheint*. Die Identitätszuschreibungen sollen eine »Totalisierung« *verhindern*.

Nun könnte man geneigt sein zu sagen, dass dann eben der Einsatz, den das Original, hier: die Identitätskategorie, einbringt, verschwindend gering sein muss. Am Beispiel gesprochen: Wenn ›Lesbe‹ zu Anfang beinahe nichts bedeutet, dann wird es doch offen sein für alle möglichen zukünftigen Bestimmungen, nicht wahr? Aber das war gerade nicht gemeint: ›Lesbe‹ sollte wahrlich nicht nichtssagend sein, denn dann wäre alle offensive Politik gegen

die »Zwangsheterosexualität« unmöglich. Gewährleistet werden soll ja gerade das *wiederholte*, politisch signifikante Ansprechen. Und für *Wiederholungen* ist es mit einer bloß *hinweisenden* Funktion darauf, *ein* Fall zu sein, nicht getan, denn es bedarf der zweiten Funktion der Generalisierung dieses Hinweises, nämlich (beliebig) *wiederholbarer* Fall – und nicht rein Einzelnes – zu sein.

Wenn »Lesbe« oder jede andere Identitätskategorie also nicht eine leere Bezeichnung – ein bloßer Name – sein kann, dann hilft vielleicht das Konzept der *Eigennamen*.²⁴ Butler könnte sich, so scheint es, erheblich entspannter winden, falls man ihr nicht zumuten würde, Lesbe zu *sein*, sondern sie »Lesbe« zu *taufen*. Das erlaubt nämlich das »wiederholte Ansprechen eines Gegenstands, *abgesehen* von der jeweiligen Verfassung, in der er sich befindet oder von der man glaubt, dass er sich in ihr befindet« (Seel 2000: 75). Dieser Schritt sichert immerhin, all die komischen Verrenkungen, die Schöllhorn in seinen Übungsreihen empfiehlt, um das Treten gegen den Ball zu variieren, entgegen aller Gewohnheit noch als *Torschuss*-Training anzusprechen.

Dennoch hat Butler allen Grund, nervös zu bleiben. Alle klassischen Probleme der Theorien der Persönlichkeit, die zeitenössische Biographieforschung, Fälle von Geschlechtsumwandlungen oder auch schlicht Fälle von Umtaufungen verweisen auf Situationen oder Problemlagen, bei denen man gerade sagen möchte, dass der Eigenname (einer Person) allenfalls auf eine Selbigkeit der Person verweist, dass es aber diese Selbigkeit selbst ist – und nicht lediglich die vielen mit ihr einhergehenden Beschaffenheiten –, die sich in der Biographie unterschiedlich darstellt oder sich in der Entwicklung der Persönlichkeit verändert und entwickelt.²⁵ Dann soll der Eigenname zum bloßen Platzhalter und damit belanglos werden.

Belanglosigkeit heißt nicht Überflüssigkeit. Ein Platzhalter ist nicht nichts. Er steht dafür ein, dass *ein so Benanntes* ein ganz anderes geworden sein mag. Es geht immer noch um Variationen des *Lesbe*-seins. Oder präziser: die Botschaft, dass »das doch alles ganz egal sei« – morgens Lesbe, mittags Hetero, abends Bi, nachts ohne –, ist ein Wechsel der politischen Strategie. Demgegenüber den Eigennamen wenigstens als *Platzhalter* ernst zu nehmen und aufrecht zu erhalten, sagt lediglich, aber immerhin, dass es für den Rhythmus definitiv ist, reflexive Wiederholung zu sein – und nichts, was jenseits aller Wiederholungen läge. Damit teilt »Rhythmus« das Grundproblem des Originals: angeblich ein Selbiges je anders zu vollziehen.

24 Vgl. Wolf (1985).

25 Vgl. Waldenfels (2001: 12).

Literatur

- Adorno, T. W. (1988): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt a.M. (Zuerst: 1951)
- Bohrer, K. H. (1981): *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins.* Frankfurt a.M.
- Bollnow, O. F. (1991): *Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrungen.* Stäfa (CH). (Zuerst: 1978)
- Burgio, A. (1995): Universalismus versus Individualismus. Historische Hypothesen über die Entstellung eines theoretischen Paradigmas. In: H. J. Sandkühler (Hg.): *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften.* Frankfurt a.M. u.a. S. 357-368.
- Butler, J. (1996): Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität. In: S. Hark (Hg.): *Grenzen lesbischer Identitäten. Aufsätze.* Berlin. S. 15-37.
- Cassirer, E. (1990): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik.* Darmstadt. (Zuerst: 1910)
- Caysa, V. (2003): *Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports.* Frankfurt a.M./New York.
- Corbineau-Hoffmann, A. u.a. (1992): Rhythmus. In: J. Ritter/K. Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 8. Darmstadt. Sp. 1026-1036.
- Diderot, D. (1770-73): *Das Paradox über den Schauspieler.* In: Ders.: *Ästhetische Schriften.* Zweiter Band. Hg. v. F. Bassenge. Berlin/Weimar 1967. S. 481-539.
- Geertz, C. (1983): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt a.M.
- Helbling, H. (1999): *Rhythmus. Ein Versuch.* Frankfurt a.M.
- Herder, J. G. (1772): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache.* Hg. v. H. D. Irmscher. Stuttgart 1993.
- Holz, H. H. (1983): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie.* Leipzig.
- Humboldt, W. v. (1795/96): *Über Denken und Sprechen.* In: *Werke in fünf Bänden,* Bd. V. Hg. v. A. Flitner und K. Giel. Darmstadt 1981. S. 97-99.
- Klages, L. (1974): *Vom Wesen des Rhythmus.* In: *Philosophische Schriften. Sämtliche Werke.* Bd. 3. Bonn. (Zuerst: 1934) S. 499-551.
- König, J. (1969): *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie.* Tübingen. (Zuerst: 1937)
- Marx, K./Engels, F. (1845/46): *Die deutsche Ideologie.* In: *Marx Engels Werke.* Bd. 3. Berlin 1983. S. 9-530.
- Marx, K. (1867): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie.* Erster Band. In: *Marx Engels Werke.* Bd. 23. Berlin 1982.

- Plessner, H. (1981): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: Gesammelte Schriften. Hg. v. G. Dux u.a. Bd. V. Frankfurt a.M. (Zuerst: 1931) S. 135-234.
- Schürmann, V. (1999): Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König. Freiburg/München.
- Schürmann, V. (2002): Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteilichen Skepsis. Magdeburg.
- Schmitt, C. (1963): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin. (Zuerst: 1927)
- Singer, P. (1984): Praktische Ethik. Stuttgart.
- Seel, M. (2003): Ästhetik des Erscheinens. Frankfurt a.M. Zuerst: 2000.
- Stekeler-Weithofer, P. (2000): Die Eule der Minerva oder: die Macht der Reflexion. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie v. 25.1 2000. S. 63-78.
- Waldenfels, B. (1999): Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3. Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (2001): Die verändernde Kraft der Wiederholung. In: Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 46. H. 1. S. 5-17.
- Wolf, U. (1985): Einleitung. In: Ders. (Hg.): Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse. Frankfurt a.M. S. 9-41.